

Islamologie

ISLAMOLOGIE

ISLAMOLOGIE

par

F. M. PAREJA

MADRID

en collaboration
avec

L. HERTLING

MUNICH

A. BAUSANI

ROME

TH. BOIS

BEYROUTH

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH
1957-1963

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

1 Cet ouvrage a été conçu avant tout comme une introduction brève mais complète à la connaissance et à l'étude de l'Islam dans tous ses aspects.

2 A partir du chapitre deuxième on a cherché à établir l'ordre alphabétique des auteurs dans les diverses sections de la bibliographie.

3 On n'a pas établi une table des errata car en général il s'agit de petites erreurs typographiques que le lecteur avisé pourra facilement rectifier. Quelques-unes ont été implicitement corrigées dans l'index général qui se trouve à la fin de cet ouvrage. Toutefois il convient de noter qu'à la page 213, ligne 16, au lieu de Süleyman II il faut lire Süleyman I, et qu'à la page 327, ligne 17, une ennuyeuse répétition obscurcit le sens de la phrase. Il faudrait donc supprimer les deux dernières phrases du paragraphe et lire : *... que les Portugais réoccupèrent et conservèrent encore pendant plusieurs années.*

4 A la bibliographie du chapitre premier, depuis longtemps imprimée, il faut ajouter : Pearson, J.D., *Index Islamicus, 1906-1955, a catalogue of articles on Islamic subjects in periodicals and other collective publications*, Heffer, Cambridge 1958, et le *Supplement* du même ouvrage pour les années 1956-1960. Il convient aussi de signaler que dans la *Revue des Etudes Islamiques* la section *Abstracta islamica* publie périodiquement une importante bibliographie sur les ouvrages et articles récents.

F. M. PAREJA

Madrid, juillet 1963

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Notions d'islamologie

L'islamologie a pour objet l'étude scientifique de la religion que professent les musulmans, et de son influence dans les différentes sphères de l'activité humaine. Elle comprend donc la doctrine de Mahomet et les enseignements de tous ceux, qui, après lui, l'ont développée, tant dans le sens de l'orthodoxie que dans les déviations hétérodoxes; elle s'occupe de la propagation de l'Islam et des vicissitudes historiques des Etats musulmans; elle étudie la vie culturelle des pays islamiques: la littérature, les sciences, et les arts.

Considérée formellement, l'islamologie rentre dans le cercle des sciences religieuses, mais, étant donné le caractère propre de la religion islamique, sa profonde pénétration dans la vie des peuples qui la professent, et son épanouissement dans leur ambiance sociale et culturelle, l'islamologue ne saurait se contenter de l'étude de la doctrine et de l'histoire religieuses: il lui faut tenir compte des conditions géographiques, de l'histoire politique et des manifestations culturelles. Il est impossible de comprendre comme il faut la religion de l'Islam sans la connaissance concrète du monde islamique dans lequel elle se manifeste.

Les sciences, en général, ne naissent pas de spéculations abstraites; elles tirent leur origine d'un ensemble de faits, dont l'étude promet un capital estimable de connaissances nouvelles; estimable, d'abord parce que toute nouvelle connaissance enrichit le trésor intellectuel de l'humanité, surtout si le résultat de ces études peut servir aussi le progrès en d'autres sphères de l'activité scientifique. Tel est le cas de l'islamologie, à laquelle ont recours l'historien, le géographe, l'économiste, le diplomate, le missionnaire; et puisque, de nos jours, les peuples sont devenus les pions du grand échiquier politique, s'intéressent aussi à l'islamologie tous ceux qui désirent pouvoir suivre avec intelligence le cours des événements, non seulement dans les pays islamiques, mais aussi dans le reste du monde.

L'islamologie est donc une science descriptive, qui étudie les faits ayant rapport à la religion fondée par Mahomet, les présente de façon compréhensive et organique, selon leur valeur relative, et même les compare avec ceux d'autres milieux culturels; mais la discussion de la valeur transcendante de la religion islamique reste en dehors du champ de l'islamologie: elle est l'apanage de la théologie.

L'islamologie appartient à l'ensemble de disciplines connu sous le nom d'orientalisme, et dont l'objet est tout ce qui regarde la culture et les langues des pays d'Orient. Parfois, cependant, on emploie le mot «orientaliste» dans le sens restreint de celui qui s'occupe des civilisations et des langues des anciens peuples du Proche-Orient.

C'est une méprise trop fréquente, même parmi les gens cultivés, que de confondre et d'employer comme synonymes les mots «arabe» et «musulman». Les arabes sont les habitants d'un pays bien connu; les musulmans sont ceux qui professent les doctrines religieuses de l'Islam. Il y avait, dans les temps préislamiques, beaucoup d'arabes qui étaient chrétiens, et même après l'apparition de l'Islam il en est encore resté. Aujourd'hui la plupart des arabes sont musulmans, mais la grande majorité des musulmans n'est pas arabe, ou même arabophone. Il faut aussi remarquer que le nom donné par Mahomet à sa religion est «islam»; que ses adhérents prennent en conséquence les noms de «muslim» ou «musulman» et n'aiment guère les dénominations de «mahométan» et de «mahométisme» qu'on leur a données en Europe.

Connaissances préalables

Le cercle des études islamologiques ne se limite pas, comme pour les arabisants, aux recherches sur la langue et la culture arabes. Il est vrai que l'arabisant a aussi besoin de connaissances approfondies touchant le milieu islamique dans lequel se sont épanouies presque complètement la langue et la littérature arabes; mais l'islamologue, outre ce champ d'activité scientifique, — qui, évidemment, reste pour lui une base fondamentale — voit s'élargir ses horizons s'il étudie la vie des peuples qui vont des rives atlantiques de l'Afrique du Nord jusqu'au désert de Gobi et aux grandes îles d'Indonésie, peuples chez qui l'Islam n'a pas cessé de jeter des racines dans le cours des siècles.

L'islamologue a donc besoin d'un double outillage linguistique: d'un côté, il devra connaître plusieurs langues européennes: français, allemand, anglais, italien, hollandais, espagnol, russe, car il lui faut être au courant des ouvrages parus dans ces langues; d'autre part, il devra au moins pouvoir lire les grandes langues islamiques, arabe, persan, turc, urdu, s'il veut puiser directement aux sources. Cela exige déjà un effort considérable, mais on retirera plus de profit, si l'on étudie ces langues dans des textes dont la connaissance est utile pour des travaux futurs. Il est vrai qu'on a vu des islamologues autodidactes jouissant d'une grande renommée; mais il faut préférer à cette voie, difficile et peu sûre, les avantages d'une initiation universitaire sous la conduite de maîtres de valeur.

Centres d'enseignement

Au fur et à mesure que les états européens nouèrent des relations politiques et commerciales avec les pays d'Islam, il fallut songer à l'enseignement des langues orientales et de la culture sociale et religieuse de populations encore peu connues alors. Aujourd'hui l'arabisant en herbe peut suivre des cours de langue et de

culture arabes dans plusieurs universités des pays occidentaux, mais il ne trouvera nulle part encore un programme d'études qui embrasse systématiquement tout le champ de l'islamologie. L'apprenti islamologue devra donc commencer comme arabisant; plus tard, quand il aura déterminé son orientation scientifique, il cherchera parmi les professeurs des grandes universités, les spécialistes les plus aptes à l'aider dans ses études.

A côté des universités, il y a aussi dans plusieurs Etats, des écoles de langues orientales. Deux de celles-ci jouissent d'une réputation particulière: celle fondée à Paris vers la fin du XVIIe siècle, laquelle, réorganisée et élargie à diverses reprises, s'appelle actuellement *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes*, et une autre, fondée beaucoup plus tard, en 1917, à Londres, sous le nom de *School of Oriental Studies*, et qui s'appelle aujourd'hui *School of Oriental and African Studies*.

Questions de méthode

Quand, au commencement du XXe siècle, suivant en cela l'exemple de la France et de l'Allemagne, on songea en Angleterre à établir une école de langues orientales, le gouvernement anglais voulut prendre l'avis des meilleures autorités en la matière. Ce fut l'occasion de reprendre la question, si souvent discutée, sur le plus de profit que l'on trouve à apprendre les langues orientales dans les pays d'Orient, ou à les apprendre d'abord en Europe.

Le gouvernement anglais nomma en 1907 une commission, qui, après avoir demandé l'avis d'un grand nombre de personnes connues par leur science et leur expérience, déclara dans le *Report of the Committee appointed... to consider the Organisation of Oriental Studies in London* (London, Eyre and Spottiswode, 1909), qu'en vue d'une meilleure préparation il est préférable pour ceux qui doivent vivre en Orient, que l'étude préalable des langues orientales soit faite en Europe, sous des maîtres compétents, et selon des méthodes scientifiques.

La plus grave objection à cette opinion serait la difficulté d'acquérir une prononciation correcte; pour obvier à cet inconvénient, il y a dans les grandes écoles des professeurs auxiliaires provenant des divers pays d'Orient. Une expérience longue et soutenue a démontré que l'enseignement donné par des maîtres qui s'étaient trouvés aux prises avec les difficultés de leurs élèves et qui de ce fait, les comprenaient mieux, recelait une plus grande valeur pédagogique. D'autre part, c'est un fait bien connu, dû probablement à la différence de la formation intellectuelle, que les élèves européens suivent difficilement l'enseignement grammatical des professeurs orientaux.

Une autre difficulté, plus théorique que réelle celle-là, serait le manque de contact avec la vie orientale. Mais ce contact a servi de bien peu de chose à nombre d'européens qui ont vécu longtemps en Orient sans en apprendre les langues ni pénétrer dans le milieu qui les entoure, tandis que ceux qui arrivent préalablement préparés les dépassent de beaucoup, et en peu de temps, dans la connaissance de la langue et la compréhension de la vie locale, des mœurs et de la culture. A ces avantages des études faites en Europe s'ajoutent l'ambiance universitaire, le haut niveau scientifique, et les riches bibliothèques.

Bibliothèques

Le débutant trouvera sans peine des livres suffisants pour le progrès de ses études dans les universités où il existe une chaire d'arabe. Pour des travaux plus poussés il y a dans plusieurs pays des bibliothèques renommées : le British Museum à Londres, la Bibliothèque Nationale à Paris, celles d'Oxford, Leiden, Berlin, Vienne, Escorial, Munich, Vatican, Cambridge, Leningrad, et tant d'autres dans le vieux monde, auxquelles il faut ajouter, aux Etats-Unis, la Library of Congress à Washington, celle des universités de Princeton, Harvard, Hoover Institute, etc., et à Montreal l'Institute MacGill d'études islamiques. Plusieurs de ces bibliothèques ont publié les catalogues de leurs manuscrits, et actuellement on commence à faire de même pour les manuscrits des bibliothèques des pays d'Orient.

Dans les Etats scandinaves aussi et dans les pays slaves, on cultive assidûment les études islamiques, et notamment en Russie, où, dès le temps des tsars, il y avait des écoles orientales, des orientalistes fameux, ainsi que de nombreuses publications. Le régime soviétique a continué dans la même voie.

Instruments de travail. Bibliographies, revues

Pour celui qui commence, les premiers instruments de travail sont, en plus d'une grammaire adaptée à ses habitudes de travail — et il la trouvera facilement rédigée en plusieurs langues européennes — les dictionnaires, les recueils bibliographiques et les revues techniques.

On a beaucoup produit dans le domaine bibliographique, mais dans la plupart des cas il s'agit de travaux de spécialistes, pas toujours faciles à avoir sous la main. Le *Manuale di Bibliografia Musulmana*, de G. Gabrieli, Roma 1916; le *Handbuch der Islam-Literatur*, de G. Pfanmüller, Berlin 1923; et surtout l'*Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulman*, comme aussi les *Eléments de bibliographie*, de J. Sauvaget, Paris 1943, ceux-ci, avec un supplément allant jusqu'à juillet 1947, offrent aux étudiants des renseignements très utiles.

Les collections de revues recèlent de précieuses indications. Le nombre des revues utilisables atteint quelques centaines; quelques-unes s'occupent exclusivement de questions islamiques, d'autres sont l'organe de sociétés savantes ou d'écoles orientalistes, d'autres enfin sont des revues générales, historiques, théologiques, géographiques, missionnaires. Parmi les revues qui traitent exclusivement de sujets islamiques on peut citer les suivantes (quelques-unes ont cessé leur publication): *Revue du Monde Musulman*, Paris 1907... ; *Der Islam*, Strasbourg, 1910...; *The Moslem World*, London 1911(1)...; *Mir Islama*, St. Pétersbourg 1912...; *Die Welt des Islams*, Berlin 1913(2)...; *Oriente Moderno*, Roma 1921...; *Islam*, Berlin 1922...; *Islamica*, Leipzig 1925...; *En Terre d'Islam*, Lyon 1926...; *Die islamische Gegenwart*, Berlin 1927,...; *Revue des Etudes islamiques*, Paris 1927(3)... ; *Islamic Culture*,

(1) Nom changé en *The Muslim World* en 1948 quand cette revue fut transférée à Hartford, Conn.
(2) Nouvelle série de cette revue, Leiden 1951...
(3) Cette revue est la continuation de la *Revue du monde musulman*.

Hyderabad-Deccan 1927... ; *Al-Andalus*, Madrid 1933...; *Ars Islamica*, Univ. of Michigan 1934...([1]); *Cahiers de l'Institut d'Etudes de l'Orient Contemporain*, Paris 1945...; *Notes on Islam*, Calcutta 1946...; *The Middle East Journal*, Washington 1947...; *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid 1953...; *Studia islamica*, Paris 1953...; *The Islamic Quarterly*, London 1954...; *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, Le Caire 1954...

Parmi les autres il suffira de citer le *Journal Asiatique*, Paris 1822...; *Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1834...; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1847...; *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin-Leipzig 1898...; *Rivista degli Studi Orientali*, Roma 1907...; *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, London 1917...; *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge, Mass. 1936...; *Chicago Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1942...; *Oriens*, Leiden 1948...; *Arabica*, Leiden 1954.

Dictionnaires. Ouvrages généraux

Les dictionnaires sont de deux sortes: ou proprement de langues orientales ou encyclopédiques. Quant aux dictionnaires arabes, on peut dire que, jusqu'à présent, aucun n'est vraiment suffisant. Un des plus employés est le dictionnaire arabe-français de Belot; quant à l'arabe-anglais de Hawa, il est traduit du précédent. Ces deux dictionnaires sont sortis de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth et ont eu beaucoup d'éditions. Un autre dictionnaire d'usage courant est celui de Biberstein-Kazimirski, Paris, 1864. Ces dictionnaires suffisent pour le travail ordinaire même d'arabisants avancés. S'il s'agit de mots et de tournures moins usuels, on pourra consulter le dictionnaire arabe-anglais de Lane, Londres, 1863-93, lequel cependant est incomplet, surtout dans les dernières lettres, par suite de la mort de son auteur. On pourra aussi tirer profit de l'ouvrage de Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, Leiden, réimprimé en 1927, ou, enfin, avoir recours aux grands dictionnaires rédigés en arabe, tels que le *Qāmūs*, le *Lisān al-'arab*, et le *Tāǧ al-'arūs*. Il faut remarquer que l'ordre adopté dans ceux-ci, bien différent de celui des dictionnaires européens, en rend l'usage un peu difficile. De plus, les lexicographes arabes ont admis jusqu'à nos jours, dans leurs ouvrages le seul trésor lexicologique des premiers cent cinquante ans de l'Islam, sans tenir compte de l'évolution postérieure du langage, due en grande partie à des non-arabes. Actuellement, en Egypte, on a voulu malgré la résistance d'éléments conservateurs, mettre fin à cet état de choses, avec le projet d'un grand dictionnaire arabe comprenant tant la langue classique, que la langue moderne. En attendant, pour lire l'arabe d'aujourd'hui, il est presqu'indispensable de recourir aux dictionnaires spéciaux, plus ou moins complets, où l'on trouvera les nombreux néologismes qui se sont introduits dans la langue. Tels sont, par exemple, l'*Elias' Modern Dictionary Arabic-English*, 5e éd., Le Caire 1950 (il a aussi une édition française); L. Bercher, *Lexique Arabe-Français*, 2e éd.,

(1) Nom changé en *Ars Orientalis*, Smithsonian Institution, Washington, depuis 1954.

Alger 1944; et A. Barthélemy, *Dictionnaire Arabe-Français, Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, cinq fascicules, Paris, 1935-1954. Mais le meilleur et le plus récent est celui de H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch fur die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig 1952.

Comme le persan a une double série de mots, l'une fondamentale, iranienne, et l'autre constituée par le grand nombre de mots arabes entrés dans la langue, il devient nécessaire, dans les dictionnaires persans, et aussi dans ceux des langues turque et urdu, de disposer les mots en ordre exclusivement alphabétique, à la différence des dictionnaires arabes, où les mots sont groupés selon leur racine commune, seules ces racines se trouvant dans l'ordre alphabétique. Il y a des avantages évidents dans l'ordonnance exclusivement alphabétique, même appliquée à l'arabe; mais il y a aussi des arguments très sérieux, fondés et sur la tradition et surtout sur la structure même de la langue, en faveur de l'ordonnance par racines. Parfois les arabisants ont recours au dictionnaire persan pour trouver plus vite le sens d'un mot arabe.

Des dictionnaires persans d'usage courant sont ceux de Steingass, *Persian-English Dictionary*, London 1892, 3e éd. 1947; Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, Bonn 1855, riche surtout en mots de l'ancienne littérature; Desmaisons, *Dictionnaire Persan-Français*, Rome 1908-14, 4 vol. Pour la langue moderne on pourra consulter Haïm, *New Persian-English Dictionary*, Téhéran 1934-36, 2 vol.; Béroukhim, *Dictionnaire Persan-Français*, Téhéran 1932; Saïd Naficy, *Dictionnaire Français-Persan*, Téhéran 1930, 2 vol. Les débutants pourront utiliser les ouvrages de E. H. Palmer, *A Concise Dictionary of the Persian Language*, London 1906; de J. A. Boyle, *A Practical Dictionary of the Persian language*, London 1949; et de A.K.S. Lambton, *Persian Vocabulary*, Cambridge 1954.

Pour le turc classique, écrit en caractères arabes, on peut recommander les dictionnaires de Kélékian, appelé aussi Sami Bey, Istanbul 1911, et de J.W. Redhouse, Istanbul 1890, 5e éd., 1921. Ceux de L. Bonelli, *Lessico Turco-Italiano*, Roma 1939, et *Lessico Italiano-Turco*, Roma 1952, sont du turc moderne, écrit en caractères latins, comme ceux de Heuser-Şevket, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, 3e éd., Wiesbaden 1953, de A. Vahid Moran, *Türkçe-Ingilizce Sözluk*, Istanbul 1945, de H. C. Hony, *Turkish-English Dictionary*, Oxford 1946, et de Fakir Iz et H. C. Hony, *An English Turkish Dictionary*, Oxford 1952.

Pour l'urdu il n'y a pas de bons dictionnaires modernes. Le plus recommandable est encore le *Dictionary of Urdu, classical Hindi and English*, de J. T. Platts, 4th impression, London 1911. On peut aussi consulter le *Dictionary Hindustani-English and English-Hindustani* de D. Forbes, London, s. d. Le *Standard English-Urdu Dictionary*, d'ʿAbd al-Haqq Hāmid, Aurangabad (Deccan) 1937, n'est pas à conseiller aux débutants. C'est une traduction en urdu du *Concise Oxford Dictionary*, faite sans grandes ouvertures sur la langue courante. Les autres dictionnaires parus jusqu'à présent dans les Indes ne sont pas à conseiller non plus.

Il y a en outre des dictionnaires spéciaux, et certains ouvrages d'histoire littéraire, qui sont des instruments de travail indispensables. Le *Dictionary of Islam*, de Hughes, London, 2e éd. 1896, pourra encore rendre quelques services, mais

l'ouvrage indispensable de caractère général est l'*Encyclopédie de l'Islam*, dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, publié à Leyde en quatre volumes à partir de 1913, en anglais, français et allemand, par Brill, secondé par des orientalistes en vue; un supplément s'y est ajouté, achevé en 1938. L'emploi de cet ouvrage est parfois peu commode, par exemple, quand il faut deviner sous quel titre est classée l'information désirée; cet inconvénient devient encore plus grand du fait qu'on a classé un grand nombre d'articles sous leur nom arabe. Ainsi, on cherchera vainement les termes «Répudiation» ou «Divorce», car cette matière est traitée sous le mot «*ṭalāḳ*». Dans l'ensemble on remarque l'absence de normes directives constantes et un certain manque du sens des proportions; à côté d'articles vraiment trop longs, il y en a d'autres à peine développés. Il faut espérer que dans la nouvelle édition, en cours de publication depuis 1954, ces imperfections seront corrigées et qu'un index général facilitera l'usage de ce précieux instrument de travail. Il est toutefois à regretter que, vu le caractère extra-national de l'ouvrage, le système international de translitération des mots arabes n'ait pas été adopté. La maison Brill a aussi édité en 1941 le *Handwörterbuch des Islam*, traduit en anglais en 1953 avec le titre: *The shorter Encyclopedia of Islam*, dans lequel on trouve réunis les articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* se rapportant plus directement au domaine religieux. Quelques-uns de ces articles ont été remaniés, plusieurs sont entièrement nouveaux.

Parmi le grand nombre de petits manuels traitant les institutions islamiques les meilleurs sont: H. Lammens, *L'Islam*, Beyrouth 1926, 3e éd., 1944, dont la première édition a été traduite en anglais par Denison Ross, Londres 1928, et en italien par F. Gabrieli, Bari 1948; M. M. Moreno, *La Dottrina dell' Islam*, Bologna 1935, et *L'islamismo*, Milan 1947; H. Massé, *L'Islam*, 5e éd., Paris 1949, trad. angl., New York 1938; M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions Islamiques*, Paris 1921, 4e éd. 1948; R. Hartmann, *Die Religion des Islam*, Berlin 1944; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London 1949.

On consultera aussi avec profit les articles consacrés à des questions islamiques dans les encyclopédies générales, écrits et signés par des spécialistes ; telles sont: *Enciclopedia Italiana*, Treccani ; *Encyclopedia of Religion and Ethics*; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; *Encyclopaedia Britannica*; *The Jewish Encyclopaedia*.

Pour connaître ce qui regarde la production littéraire en arabe, il faut consulter la *Geschichte der Arabischen Literatur* de Brockelmann, Berlin 1898, en deux volumes, auxquels on a ajouté trois suppléments, 1937-1942. Une nouvelle édition, adaptée à ces suppléments, est parue chez Brill, 1948-1949, en deux volumes. Il faut savoir que dans le nombre immense des citations on trouve trop fréquemment des erreurs typographiques.

Pour ce qui concerne l'histoire littéraire de la Perse, on pourra lire avec profit les quatre volumes de E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, London et Cambridge 1902-1924. Les deuxième volume débute par un traité estimable sur la poésie et la rhétorique persane, qui sert aussi pour la poésie arabe. Sur ce même sujet on peut consulter encore la *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, de F. Ruckert, Gotha 1874.

E.J.W. Gibb traite de la poésie turque dans son *History of the Ottoman Poetry*, Londres 1900-1909, avec un remarquable prologue sur la métrique.

Au fur et à mesure que l'apprenti arabisant avancera dans ses études, il songera à acquérir des livres, mais il trouvera qu'il y en a beaucoup qui ne sont pas dans le commerce ordinaire, beaucoup dont les éditions sont épuisées, et qu'il faut acheter d'occasion. Or, il existe des librairies orientalistes bien connues qui publient et envoient gratis sur demande, listes et catalogues avec détails et prix des ouvrages en vente, neufs ou d'occasion, et recherchent aussi les livres qu'on leur demande. Les plus connues sont: P. Geuthner, Max Besson (successeur de G. P. Maisonneuve), A. Maisonneuve, à Paris, Harrassowitz à Wiesbaden, Blackwell et Thornton à Oxford, Heffer à Cambridge, Brill à Leyde, Luzac à Londres, Sirović au Caire, la Librairie Orientale à Beyrouth.

Les problèmes de la translitération

Il convient d'avoir dès le début des idées claires sur les difficultés de l'alphabet arabe et de sa translitération. On pourrait comparer les systèmes graphiques orientaux aux barbelés placés autour d'une position militaire pour en empêcher la libre approche. L'aspect exotique de l'écriture arabe, et surtout son caractère systématiquement défectif — d'ordinaire on omet les signes des voyelles —, constituent autant d'obstacles pour le lecteur, mis devant un texte presque sténographique, qu'il faut comprendre avant de pouvoir le lire.

Ces obstacles ont été maintes fois la cause de découragements et d'abandons. Les arabes cultivés eux-mêmes, bien qu'en un degré moindre, éprouvent la même difficulté: il ne leur est pas toujours facile de lire correctement une colonne de journal, et on ne pourrait dûment lire le Coran sans les signes vocaliques et auxiliaires dont il a été pourvu. Voilà pourquoi de nos jours on a commencé en Orient à proposer la réforme de l'alphabet. En Turquie ce nœud gordien a été coupé par le passage d'un seul coup à un alphabet à base latine. Il faut reconnaître que les difficultés pour en agir de même avec l'alphabet arabe sont beaucoup plus grandes. On ne voit pas dans un proche avenir de probabilité pour un tel changement, mais techniquement les difficultés ne sont pas insurmontables. Un alphabet équivalent qui pourrait remplacer les caractères arabes a été déjà créé et mis au point par les orientalistes, tel qu'on le trouve dans la *Denkschrift* présentée au XIX[e] Congrès International d'Orientalistes, tenu à Rome en 1935, par une commission de spécialistes nommée à cet effet par la Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Cependant, malgré ces efforts vers l'unification, on emploie encore des méthodes de translitération plus ou moins nationales, sinon personnelles à chaque auteur. Puisqu'il est inévitable de se servir des ouvrages imprimés un peu partout, il faut que dès le commencement on connaisse ces méthodes. Autrefois on se bornait à conseiller aux élèves de se familiariser avec les diverses méthodes de translitération, d'en choisir une, et de l'employer régulièrement dans leurs travaux. Aujourd'hui il est préférable de s'en tenir à la translitération internationale, afin de réduire petit à petit les obstacles que retardent l'unité. Dans plusieurs pays on a fait

les premiers pas dans ce sens, mais le système international n'a pas toujours été adopté; en effet, les signes du système international n'ont pas encore réussi à remplacer des consonnes ou des groupes de consonnes dont la prononciation rappelle pour chaque langue celle de la lettre arabe correspondante. Le tableau de translitération donne les formes les plus courantes des variantes nationales.

De même, quelques auteurs, dans le louable désir d'instruire les ignorants, modifient la translitération afin de donner quelque idée de la diversité des prononciations. Ainsi, par ex., pour une seule graphie arabe, ils écriront *Riḍā* ou *Riẓā*, selon que le personnage en question est du monde arabe ou du monde indo-persan. Évidemment on devrait éviter toute confusion possible en translitérant toujours chaque mot de la même manière, quitte si l'on voulait enseigner les lecteurs sur les nuances de prononciation, à indiquer celles-ci en note. C'est d'ailleurs l'usage courant dans les autres langues et personne ne modifie, par ex., la graphie du nom «Shakespeare» pour donner une idée de sa prononciation correcte. La translitération systématique présente déjà assez de difficultés pour qu'on veuille la compliquer davantage par des exceptions phonétiques. Translitérer c'est représenter avec les lettres d'un alphabet déterminé les caractères d'un autre alphabet, de façon à donner de la graphie originale une idée aussi précise que possible. Et si cette graphie originale ne renseigne pas sur la prononciation, sa translitération ne doit pas le faire non plus. Pour représenter les sons de la voix humaine et étudier la vraie prononciation des langues, on a créé l'alphabet phonétique international, chose bien différente de notre translitération, dont le but est de représenter les signes graphiques d'une écriture déterminée.

Il en est encore qui adoptent une translitération rigoureuse dans leurs ouvrages scientifiques, et se permettent plus de liberté dans ceux destinés au grand public. Les motifs sont sans doute soit la difficulté de trouver chez les imprimeurs les caractères diacritiques nécessaires, soit des raisons d'économie, soit le désir de se mettre au niveau du public. Cependant on écrit les livres pour instruire et former ce même public, et si on commençait à exiger partout les caractères diacritiques, on les trouverait bientôt chez tous les imprimeurs.

Cependant la translitération n'est pas un but qu'il faut atteindre aussi parfaitement que possible, mais un moyen dont on se sert dans la mesure où il aide. Ainsi on ne translitère pas les mots qui, dans l'usage courant, ont été déjà incorporés au langage, comme sultan, Coran, Mahomet, Le Caire. Cette exception, qui paraît aller de soi, devient source de perplexités sans nombre quand il s'agit de la mettre en pratique et qu'il faut décider concrètement quels sont les termes d'usage courant et ceux qui ne le sont pas. L'unique critère possible dans ces cas est inévitablement arbitraire et subjectif. Aussi quand, d'accord avec cette règle, on a, dans cet ouvrage, employé des mots arabes dans leur forme française courante on trouvera indiquée dans l'index leur translitération en arabe.

L'adoption des caractères latins pour l'alphabet turc rend la translitération inutile pour les textes récents, mais elle pose un problème pour la translitération des textes anciens: faut-il la faire selon la méthode internationale pour les

ALPHABET ARABE	Lettres additionnelles en		TRANSLITERATION								
			Inter-nationale	Variantes nationales							
	persan	urdu		Anglais	Français	Allemand	Espagnol	Italien	Hollandais	Russe	Turc moderne
ا	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ب	. .	. .	b	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
·	پ	پ	p	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ت	. .	. .	t	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
·	. .	ٹ	t̄	t	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ث	. .	. .	ṯ	th (s̱)	th	th	. .	th	. .	s	s̱
ج	. .	. .	ǧ	j	dj	dsch	ŷ	gi, g'	dj	dž	c
·	چ	چ	č	ch	. .	tsch	. .	ci, c'	tj	. .	ç
ح	. .	. .	ḥ	. .	. .	h	. .	h	. .	g, h	ḥ
خ	. .	. .	ḫ	kh	kh	ch	j	kh	ch	h	ḫ
د	. .	. .	d	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
·	. .	ڈ	d̄	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ذ	. .	. .	ḏ	dh (ẕ)	dh	dh	. .	dh	. .	z	ẕ
ر	. .	. .	r	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
·	. .	ڑ	r̄	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ز	. .	. .	z	. .	. .	s	. .	. .	. .	. .	. .
·	ژ	ژ	ž	zh	. .	. .	. .	. .	. .	ž	j
س	. .	. .	s	. .	. .	ss	. .	. .	. .	s	. .
ش	. .	. .	š	sh	ch	sch	. .	sci, sc'	sj	š	ş
ص	. .	. .	ṣ	. .	. .	ss	. .	s	. .	s	. .
ض	. .	. .	ḍ	(ẓ)	. .	d	. .	. .	. .	d, z	ż
ط	. .	. .	ṭ	ṭ	. .	t	. .	. .	. .	t	. .
ظ	. .	. .	ẓ	ẓ	. .	. .	. .	. .	. .	z	. .
ع	. .	. .	ʿ	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
غ	. .	. .	ġ	gh	gh	gh	g	gh	. .	g	. .
ف	. .	. .	f	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ق	. .	. .	q	ḳ	ḳ	ḳ	. .	. .	. .	k	ḳ
ك	. .	. .	k	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
·	گ	گ	g	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ل	. .	. .	l	. .	. .	. .	. .	. .	. .	l, l'	. .
م	. .	. .	m	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ن	. .	. .	n	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
و	. .	. .	w	u	ou	. .	(u)	u	. .	v	v
ه	. .	. .	h	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
ي	. .	. .	y	. .	. .	j	. .	. .	j	i	. .

NOTES : a) Le *hamza*, lorsqu'on l'indique, est ordinairement représenté par ' (une virgule) et quelquefois aussi par · (un point surélevé).

b) Parfois on trouve le ة indiqué par *h*, mais l'usage courant est de ne pas l'indiquer en état absolu, et de l'indiquer par *t* en état construit. Il serait bien désirable de trouver un signe spécial pour le ة et l'indiquer toujours.

c) *Alif maqṣūra* est souvent indiqué par *à*.

caractères arabes, ou selon le nouvel alphabet turc? Les deux solutions offrent des avantages et des inconvénients.

La translitération appliquée dans cet ouvrage à l'alphabet russe, est, dans l'ordre de ce même alphabet, la suivante:

a	b	v	g	d	e	ž	z	i	ĭ	k	l	m	n	o	p	r	s	t	u	f	h	c	č	š	šč	y	ʹ	è	ĭu	ĭa
а	б	в	г	д	е	ж	з	и	й	к	л	м	н	о	п	р	с	т	у	ф	х	ц	ч	ш	щ	ы	ь	э	ю	я

Le calendrier arabe-musulman.

Al-Bīrūnī raconte que dans les temps préislamiques les Arabes avaient un calendrier lunaire et qu'ils avaient pris aux Juifs l'usage d'intercaler un mois quand la différence entre le commencement de l'année solaire et celui de l'année lunaire le permettait; ce qu'on faisait tous les deux ou trois ans, à l'époque du pèlerinage pour mieux en répandre la nouvelle.

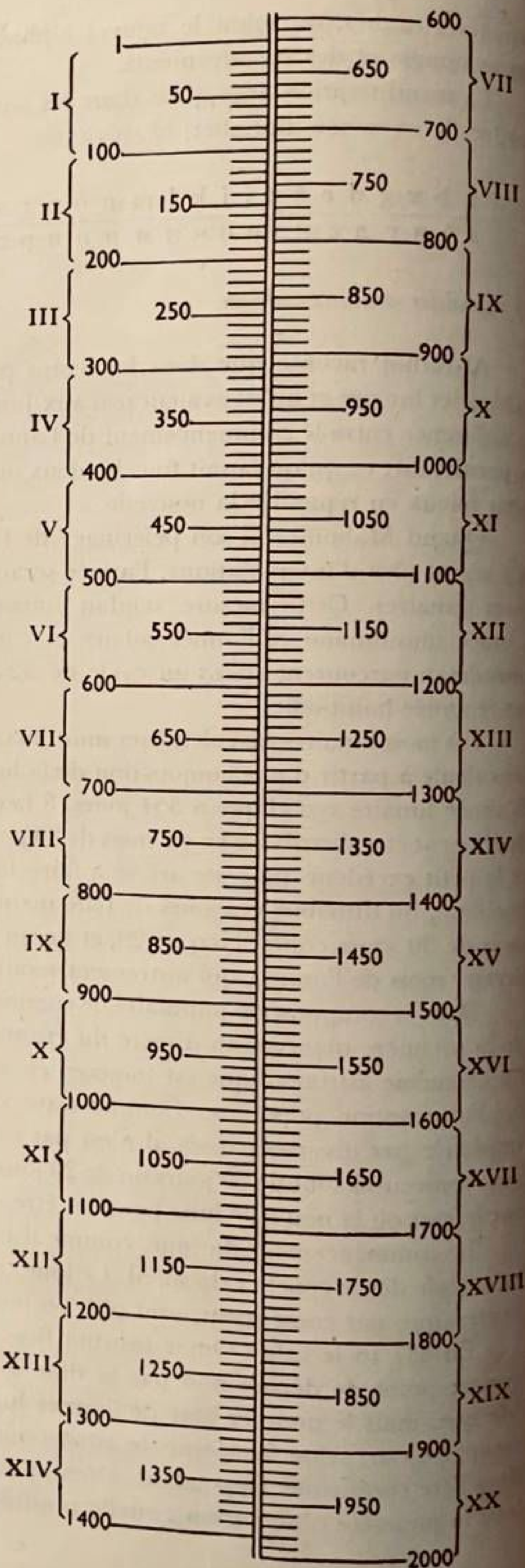
Quand Mahomet fit son pèlerinage de l'an 10, il déclara que dorénavant il n'y aurait plus d'intercalations: l'année serait purement et simplement de douze mois lunaires. Cette mesure rendait impossible toute correspondance entre l'année musulmane et l'année solaire et c'est ainsi que les mois du calendrier musulman parcourent, dans un cycle de 32 années solaires, toutes les saisons de notre année habituelle.

Les mois lunaires du calendrier musulman sont synodiques, c'est-à-dire, qu'on les calcule à partir d'une conjonction de la lune avec le soleil jusqu'à la suivante. L'année lunaire synodique a 354 jours, 8 heures, 48 minutes, 36 secondes. Cette durée peut être distribuée en six mois de 30 jours, alternés avec six mois de 29 jours, et le petit excédent qui reste arrive à faire 11 jours en 30 ans. Pour éliminer cet excédent, on distribue ces jours de telle manière qu'onze de ces 30 ans aient sept mois de 30 jours contre cinq de 29, et qu'un jour additionnel vienne s'ajouter au dernier mois de l'année, qui autrement serait de 29 jours.

Dans la computation populaire, le commencement et la fin du mois dépendent de la première observation directe du croissant de la nouvelle lune dans le ciel. La néoménie astronomique est toujours en avance d'un jour, ou même de deux, sur l'observation populaire. Comme cette vision directe du croissant peut être empêchée par diverses causes, il n'est pas rare en pratique de trouver que deux mois consécutifs sont de 30 jours ou de 29 jours. C'est en raison de cette incertitude que le jour où la nouvelle lune pourrait être aperçue s'appelle «le jour du doute».

Le commencement du jour, comme il est naturel dans le calendrier lunaire, est calculé dès le coucher du soleil. Le jour et la nuit sont divisés chacun en douze heures, qui, par conséquent, sont plus ou moins longues selon les diverses saisons.

En 637/16 le calife Omar institua l'ère musulmane, dite de l'hégire; il prit comme point de départ non pas la date à laquelle Mahomet était parti de la Mecque, mais le premier jour de l'année lunaire dans laquelle arriva cet événement; ce jour, selon la néoménie astronomique, correspond au 15 juillet de 622 dans l'ère chrétienne. Cependant, attendu que la néoménie précède toujours d'un jour la première observation visuelle possible, on commence le comput dès le 16



1. — Le diagramme ci-joint permet d'apprécier approximativement la correspondance entre les années de l'ère chrétienne et celles de l'hégire.

Si l'on considère l'ensemble de ces correspondances, on voit que chaque siècle de l'ère chrétienne (années solaires), a environ cent-trois ans (années lunaires) de l'ère musulmane. Ainsi, la différence initiale de vingt-deux ans entre le commencement du VIIe siècle de l'ère chrétienne et celui du Ier siècle de l'hégire diminue peu à peu avec les siècles respectifs, jusqu'à la coïncidence en 1300 (ère chrétienne) = 700 (hégire). Ensuite la différence augmente en sens inverse, et il y a maintenant un écart d'environ vingt ans: 1950 = 1370.

juillet. L'hégire, ou émigration de Mahomet de la Mecque à Médine, eut lieu en septembre de cette même année de 622/1.

L'ordre des mois dans le calendrier musulman est le suivant:

1. - *Muḥarram*	2. - *Ṣafar*	3. - *Rabīʿ al-awwal*
4. - *Rabīʿ al-āḫir*	5. - *Ǧumādà al-ūlā*	6. - *Ǧumādà al-āḫira*
7. - *Raǧab*	8. - *Šaʿbān*	9. - *Ramaḍān*
10. - *Šawwāl*	11. - *Ḏū 'l-qaʿda*	12. - *Ḏū 'l-ḥiǧǧa*

Ces noms reçoivent parfois de légères modifications dans les dialectes arabes, mais ils sont substantiellement les mêmes en turc, persan et urdu.

Les jours de la semaine sont désignés par leur nombre ordinal à partir du premier, qui est le dimanche, *yawm al-aḥad*; lundi, *yawm al-iṯnayn*; mardi, *yawm al-ṯalāṯā'*; mercredi, *yawm al-arbaʿā'*; jeudi, *yawm al-ḫamīs*. On appelle le vendredi *yawm al-ǧumʿa*, jour de la réunion (à la mosquée pour la prière solennelle); le samedi conserve son cachet hébraïque, *yawm al-sabt*.

Pour trouver les correspondances entre les dates des deux calendriers on utilise des tables publiées dans les principales langues européennes. On peut aussi se servir des formules suivantes, dans lesquelles H est l'année de l'hégire et G celle du calendrier grégorien:

$$G = H + 622 - \frac{H}{33} \qquad H = G - 622 + \frac{G - 622}{32}$$

Le résultat obtenu indique l'année qu'on cherche. Dans la plupart des cas il n'y aura pas coïncidence exacte, mais on obtient l'année qui coïncide le plus longtemps avec l'autre. Cela peut expliquer les légères différences qu'on remarque quand on donne les deux dates ensemble, chrétienne et musulmane, car on peut viser à une simple orientation chronologique, indiquant le commencement de l'année, ou l'année qui coincide le plus avec l'autre, ou, enfin, on peut indiquer la date avec toute la précision possible. Les correspondances indiquées en cet ouvrage sont de simple orientation chronologique.

Les inconvénients du calendrier lunaire deviennent évidents surtout quand il s'agit de l'année agricole et de l'administration économique et fiscale. Ainsi les paysans du nord de l'Afrique et du Levant ont recours à des calendriers solaires, julien en Berbérie, où on peut encore discerner la dérivation latine des noms des mois, copte en Egypte, et syriaque en Syrie. En Turquie, dès 1667, on adopta le calendrier julien, appliqué à l'hégire, en tout ce qui regardait les questions financières; à partir de ce point on donnait généralement les deux dates, celle de l'hégire et celle du calendrier financier, mais quelquefois seulement l'une ou l'autre. En 1917 la Turquie adopta le calendrier européen. Actuellement on remarque une tendance assez répandue à utiliser le calendrier chrétien, à côté du calendrier de l'hégire.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les publications indiquées dans le corps du chapitre on peut signaler les ouvrages suivants, de caractère général:

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 2e éd. 1925; trad. angl. New Haven 1917; trad. franç., *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris 1920; trad. arabe, *Al-ʿaqīda wa-'l-šarīʿa fi'l-islām*, Le Caire 1946; D., *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-90, 2 vol. — C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften, voorzien van een bibliographie en registers door A. J. Wensinck*, Bonn-Leiden 1922-27, 6 vol.; ID., *De Islam*, Baarn 1912; ID., *Mohammedanism*, New York 1916. — C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma 1939-48, 6 vol. — C. H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Leipzig 1924-32. — J. Ribera y Tarrago, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid 1928, 2 vol. — P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1937, 5e éd. 1950. — G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam, a Study in cultural orientation*, Chicago 1946. — M. Guidi, *Storia della religione dell'Islam*, Torino 1935; trad. esp., Barcelona 1947; 3e éd. ital. 1949 (vol. II, *Storia delle Religioni*, Tacchi Venturi). — C. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München 1939; 2e éd. 1943; trad. angl., New York 1947; trad. franç., Paris 1949. — J. Schacht, *Der Islam mit Ausschluss des Qor'āns. Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1931. — C. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris 1912, 2 vol.; trad. allem., Leipzig 1914. — A. Mueller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Berlin 1887, 2 vol.; trad. ital., Milano 1899, 2 vol. — T. W. Arnold, *The Preaching of Islam. A history of the propagation of the Muslim faith*, London 1896, 2e éd. 1913. — S. Khuda Bukhsh, *Contribution to the history of Islamic civilisation*, Calcutta 1930, 2 vol. — A. E. Šmidt, *Očerki istorii islama kak religii*, Mir Islama, 1912, pp. 32-55, 185-202, 262-581. — T. W. Arnold et A. Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford 1931; trad. esp., Madrid 1944. — N. A. Faris, *The Arab Heritage*, Princeton 1946. — Ṣ. Lane Poole, *The Muhammadan Dynasties, chronological and genealogical tables*, London 1893, réimpr. Paris 1925. — E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Hannover 1927; réimpr. 1955. — *Lexicon bibliographicum et encyclopedicum a Mustafa ben Abdallah Katib... nomine Haji Khalfa celebrato compositum... edidit, latine vertit, commentario indicibusque instruxit* G. Fluegel, Leipzig 1835-58, 7 vol. — *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, transl. from the Arabic by M.G. de Slane*, Paris 1843-71, 4 vol. — Jacut, *Geographisches Wörterbuch*, Leipzig 1866-73, 6 vol. (texte arabe). — Yusuf I. Sarkis, *Ǧāmiʿ al-taṣānīf al-ḥadīṯa...min sanat* 1920 *ilà sanat* 1926, Le Caire 1927; ID., *Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wa-'l-muʿarraba*, Le Caire 1928. — G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême Orient du VIIIème au XVIIIème s., traduits et annotés*, Paris 1913, 2 vol. — R. Blachere et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris 1945. — J. Sauvaget, *Suggestions pour une réforme de la typographie arabe*, Rev. Et. Isl., 1951 (1952), pp. 127-132. — P. J. Veth, *Libri as-Sojutii de Nominibus Relativis...* Lugduni Batavorum 1840. — U. Monneret de Villard, *Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Città del Vaticano 1944.

F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig 1906-14, 3 vol. — M. Ocaña Jimenez, *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas*, Madrid 1946. — W. Haig, *Comparative tables of Muhammadan and Christian dates*, London 1932. — E. Jussue, *Tablas abreviadas para la reducción del cómputo árabe y hebraico al cristiano*, Madrid 1917. — F. Wuestenfeld, *Vergleichungstabellen der muh. u. christl. Zeitrechnungen*, 2e éd., Leipzig 1926. — R. Campani, *Calendario arabo. Tabelle comparative... mese per mese... giorno per giorno...*, Modena 1914. — A. M. Loredo, *Rapports entre les dates du calendrier musulman et celles des calendriers julien et grégorien*, Tanger 1887. — M. Bouyges, *Tableaux de correspondance des ères chrétienne et musulmane*, Beyrouth (s.d.). — J. Mayr, *Osmanische Zeitrechnungen* (appendice de: F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927). — A. Fischer, «*Tag und Nacht*» *im Arabischem und die semitische Tagesberechunung*, Abhandl. d. Phil.-Hist. Kl d. Kgl. Sächs. Ak. d. Wiss., XVII, n. 21, Leipzig 1909. — S. H. Taqizadeh, *Various eras and calendars used in the countries of Islam*, Bull. Sch. Or. and Afr. Studies, IX, 4, London 1939, pp. 903-922; X, 1, pp. 107-132.

CHAPITRE II

LES PAYS DE L'ISLAM

par Ludwig von Hertling

Distribution géographique

Aujourd'hui il y a des Musulmans dans tous les pays du monde, mais les territoires proprement musulmans sont ceux du nord de l'Afrique, de l'Asie Occidentale et Centrale, et de l'Archipel Indonésien. Le groupe africain comprend toute la partie nord de l'Afrique, moins la côte de Guinée. Sa limite méridionale forme presque une ligne droite de Dakar jusqu'à Aden, au sud de laquelle il reste seulement la péninsule somali et une prolongation côtière qui dépasse l'équateur et arrive jusqu'à Zanzibar. Dans ce bloc africain il y a un grand morceau de terre non-islamique: l'Ethiopie; par contre, en Egypte, se trouve un îlot copte encore important, et des minorités païennes dans le Soudan.

Le bloc asiatique est constitué par l'Asie Mineure, la Syrie, l'Arabie, la Mésopotamie, la Perse, le Béloutchistan, l'Afghanistan, le Turkestan Occidental et Oriental jusqu'à la Mongolie et la Sibérie méridionale. Quelques dérivations de ce bloc, partant de l'Asie Mineure, ont des ramifications dans la péninsule des Balkans; il y en a d'autres qui, du centre de l'Asie, sont arrivées jusqu'aux régions de la Volga et de la Crimée. En Syrie et dans le Caucase, il y a des îlots chrétiens de faible importance.

Dans l'Inde, le bloc compact de l'Islam dépasse à peine le bassin de l'Indus. Dans le reste de ce pays, le nombre des Musulmans, bien qu'il excède de beaucoup le chiffre de ceux qui habitent n'importe quel autre pays, constitue une simple minorité qui n'atteint même pas le quart de la population. Plus à l'orient, et en Chine, on ne trouve que des groupes dispersés de Musulmans; mais dans la péninsule malaise et en Indonésie, les Musulmans forment un autre bloc qui arrive jusqu'au sud de Mindanao. Le reste des Philippines et la Nouvelle Guinée se trouvent en dehors des limites de l'Islam.

Si on établit une comparaison géographique entre les surfaces de notre planète où dominent la religion Catholique, le Bouddhisme, et l'Islam, on verra que ce dernier l'emporte quant à l'étendue, mais quant au nombre, il vient en troisième position.

Paysage islamique

Le nom d' «Islam» était naguère pour beaucoup d'Européens, et il continue de l'être pour plusieurs, un mot magique suscitant des visions d' «Orient»: turbans

ornés du croissant, tapis et narghilés, harems et femmes voilées, parfums et chameaux; et même, mêlées à ces traits exotiques, des images de despotisme et de ruines, évoquant le mauvais gouvernement des Ottomans. Ce tableau, composé de souvenirs historiques fragmentaires, de relations de voyageurs d'autrefois sur le Le Caire, Damas, Istanbul, est surtout topique de la fantaisie poétique européenne; mais il cache une grande ignorance du sujet, tout en recélant une présomption de vérité: il est des pays qui ont des caractéristiques géographiques communes, et ces pays sont le domaine où l'Islam s'est propagé, et qu'il a à son tour marqués de bien des traits qui lui sont propres.

La zone sèche

Laissant de côté, pour le moment, les pays de la mousson asiatique, nous nous trouvons devant le fait, maintes fois remarqué, que la limite du bloc des pays islamiques coïncide avec celle de la zone sèche septentrionale de l'ancien monde. Des deux côtés de l'équateur, tout autour de la terre, existent les deux zones tropicales, dont le climat a parfois la chaleur et l'humidité propres aux forêts vierges, comme les régions du bassin des Amazones et du Congo, ainsi que les îles indonésiennes; parfois au contraire des sécheresses périodiques, comme les savanes du Brésil central, de l'Afrique Orientale, et du Dekkan. Ces terres tropicales sont limitées, dans les hémisphères boréal comme austral, par des zones sèches. Dans l'hémisphère sud, ce sont celles de l'Argentine, de l'Afrique méridionale et de presque toute l'Australie. Dans l'Amérique septentrionale celles du Texas et du nord du Mexique. La zone sèche est encore mieux accusée dans le vieux monde: en Afrique elle descend depuis le nord bien au delà du tropique du Cancer, et dans l'Asie Centrale elle monte vers le nord jusqu'au 50° degré de latitude.

Cette zone sèche ne constitue pas toujours de vrais déserts, comme ceux du Sahara, de l'Arabie, de la Perse ou du Turkestan Oriental et de Gobi; elle forme, pour une bonne part, des steppes qui sont habitables, mais dont les ressources sont insuffisantes à subvenir aux besoins d'agglomérations trop nombreuses.

Les zones sèches africaine et asiatique sont l'habitat propre de l'Islam. Si on prend une carte pluviométrique, on verra que la zone isométrique de 50 centimètres de précipitation annuelle correspond presqu'exactement aux limites de l'Islam. En Afrique, la limite sud de cette zone forme une ligne sensiblement droite de Dakar jusqu'à Aden, tourne là brusquement vers le sud, englobant la péninsule somali, descend jusqu'à l'équateur, et remonte ensuite vers le nord pour encercler, dans l'Inde, presque tout le bassin de l'Indus. Ce sont, à peu près sans retouche, les limites méridionales du bloc compact des pays musulmans. Au nord, leur ligne de démarcation court le long de la Méditerranée et tourne ensuite en direction du nord, incluant toute l'Asie Mineure et l'Asie Centrale, jusqu'en Sibérie. Le climat de la Sibérie n'est plus déterminé par les lois pluviométriques, mais par sa position septentrionale. L'Asie du Nord n'appartient plus à la zone sèche, et par conséquent elle n'est pas non plus terre d'Islam.

En dépit de ces surprenantes coïncidences, personne ne songera sérieusement à établir une relation entre les moyennes de précipitation pluvieuse annuelle et les

croyances religieuses des habitants de pays déterminés, mais cette observation nous permet de parler sans exagération de «paysage islamique», alors qu'on ne pourrait point parler de «paysages typiquement chrétiens», dans la zone tempérée située plus au nord.

Les vastes étendues où l'Islam est chez lui présentent un relief très varié. Leur plus grande surface est occupée par de hauts plateaux et des chaînes de montagnes dont les sommets atteignent des cotes considérables: comme l'Atlas, 4.500 m.; les monts du Sahara, 3.400 m.; les sommets du Taurus, 3.960 m.; les hauteurs des chaînes du nord de la Perse, Demawand, 5.670 m. Cependant, toutes ces régions sont étroitement dépendantes du régime de pluies. La culture intensive de la terre n'est possible qu'en certains endroits, relativement peu étendus, si bien qu'on peut appliquer à tout cet ensemble géographique le nom de zone de culture d'oasis. Même l'Egypte et la Mésopotamie ne sont que des oasis fluviales dont la zone de fertilité ne s'étend que jusqu'à la limite d'infiltration des eaux; au delà, commence brutalement la nue stérilité du désert. On peut faire les mêmes observations touchant la chaîne d'oasis de Merw, Boukhara, Samarqand, et le nord-ouest des plateaux du Pamir. En Turquie, les 5,2 % seulement de la surface totale du pays sont susceptibles d'être cultivés; en Perse, contre 10 % de terres cultivables il y a 75 % de steppes et de déserts.

Tout cela est à l'origine des contrastes si caractéristiques qui entrent dans la structure du caractère des peuples musulmans: d'une part, vastes étendues presque sans culture, où les habitants vivent encore la vie nomade de leurs ancêtres, et d'autre part, agglomérations urbaines aux civilisations parfois très anciennes. Les terres d'Islam ne connaissent pas les nombreux villages et hameaux, qui comme les mailles d'un filet, recouvrent les cartes des pays d'Europe.

Climat

Les pays islamiques ne manquent pas de côtes très étendues; toutefois, comme celles-ci appartiennent pour la plupart à des mers internes, le climat, malgré des exceptions localisées, est généralement continental, et subit de grandes variations de température. En Turquie, pendant l'hiver, il neige sur les hauts plateaux. A Konya, dont la latitude est cependant plus méridionale que celle de Lisbonne, on a enregistré des températures de —25°. Dans les terres hautes de l'Arménie, l'hiver, avec ses neiges et ses gelées, sévit d'octobre à mai, tandis que la Mésopotamie voisine est une des régions les plus chaudes du monde, avec des températures estivales ordinaires variant de +42° à +47°, et des hivers où le thermomètre peut baisser jusqu'à —10°. L'oscillation diurne est parfois de l'ordre de 30°. Bagdad, avec sa moyenne de +34° pour le mois d'août, a pendant l'hiver des températures de —5°. Les gelées nocturnes sont un phénomène ordinaire dans les hautes vallées de l'Asir et du Yémen, en Arabie méridionale. Cependant on trouve les plus grands contrastes sur les hauts plateaux de la Perse, où en été le termomètre marque +40° et +50°, tandis qu'en hiver on a observé des températures de —30°.

L'Orient n'est pas un pays de cocagne. Tant le climat que le sol éprouvent

durement la résistance physique de l'homme. Ses hauts plateaux et ses montagnes abruptes, avec leurs différences d'altitudes et leurs hivers neigeux, ses steppes et ses déserts avec leurs tempêtes de sable, l'écrasante chaleur diurne et le froid des nuits, le manque ou l'insuffisance d'eau potable, phénomène habituel en maints endroits, tous ces inconvénients naturels forment des hommes durs, tenaces, des gens qui ont appris à se débrouiller dans les limites étroites que leur a imposées la nature ambiante. Trait caractéristique de l'oriental, il a un certain air de gravité tranquille, comme quelqu'un qui ne s'obstine pas devant l'impossible; il est aussi éloigné de l'activité de fourmillière des Chinois que du rythme mécanique de celle des occidentaux.

Végétation

Un européen, habitué aux paysages de vertes prairies émaillées de fleurs, au vert foncé des forêts succédant à l'or des champs d'épis ondoyants, trouve nus, arides, sans vie, les paysages d'Orient. Dans la gamme des couleurs suscitées par l'éclat aveuglant de la lumière solaire, l'on discerne des nuances fauves, rouges ou jaunâtres, mais il manque le vert. Et néanmoins ces paysages offrent souvent des aspects d'extraordinaire beauté. Les voyageurs ne tarissent pas sur le jeu merveilleux de couleurs dû à l'abondance de la poussière dans l'air au coucher du soleil sur les rives du Nil ou de l'Euphrate. Mais il ne faut pas croire que la végétation soit absente de ces paysages, en apparence sans vie: du moment qu'il y a de l'eau en quantité suffisante, la terre donne généreusement ses fruits. Dans les environs de Sfax, près de la Petite Syrte, il y a aujourd'hui plus de 14 millions d'oliviers. L'Egypte exporta en 1933 du coton pour plus de 22 millions de livres égyptiennes, monnaie équivalente à la livre sterling, et aussi des céréales pour une valeur de trois millions de livres. Mais même dans ce pays, le mieux cultivé de l'Orient, la surface utilisable est relativement celle d'une oasis au milieu d'un désert sans végétation. La surface totale de l'Egypte est de 994.000 km2., presque le double de celle de la France, tandis que celle de la surface cultivable est seulement de 35.000 km2., exactement celle de la Bretagne (Finistère, Côtes-du-Nord, Ille-et-Vilaine, Morbihan, Loire-Inférieure).

Le bois de charpente manque presque complètement en Orient. Cette absence d'arbres donne au paysage un de ses traits les plus caractéristiques, et en même temps elle a son influence sur les procédés de construction. Les villes et les villages, avec leurs maisons cubiques recouvertes de terrasses, ou de coupoles grandes et petites, et parfois ornées aussi de vieux créneaux défensifs, sont faits en pierre ou en pisé, du même matériau que le sol environnant, d'où ils ont l'air d'être sortis. En plusieurs endroits le palmier, arbre typiquement oriental, sert de bois de charpente. Le palmier était déjà connu des anciens Assyriens, Babyloniens, et Egyptiens; il est originaire de l'Iraq et de l'Arabie, et il s'est ensuite propagé en Afrique du Nord et jusqu'aux oasis de Perse. On évalue à 90 millions le nombre total des palmiers du monde entier; sur ce nombre l'Iraq en possède presque la moitié.

Un produit végétal qui a conquis les marchés du monde est le café, originaire

du sud de l'Abyssinie, où on le trouve encore à l'état sauvage. De là, l'usage du café se répandit en Arabie, au VIIème siècle, et, de la Mecque, en Orient. Il arriva à Istanbul par l'Asie Mineure au XVIème siècle; durant le siècle suivant il commença à être connu en Europe, d'où il passa sur le continent américain. C'est l'Amérique qui de nos jours fournit la plus grande partie de la production mondiale. Actuellement, dans le Ḥiǧāz, le café est un article d'importation. Si, d'autre part, il est des Européens qui imaginent tout Musulman enveloppé dans la fumée de son tabac, il faudra leur rappeler que le tabac est originaire de la région tropicale sud-américaine, et que ce sont les Européens qui l'ont introduit en Orient. A présent la Turquie exporte 8 % du tabac mondial. Le traitement du tabac est florissant en Egypte, mais même si l'on fume un peu partout des cigarettes «égyptiennes», on ne cultive pas de tabac en Egypte.

La faune

Les animaux sauvages de grande taille deviennent de plus en plus rares dans les pays d'Islam. Les lions et les gazelles, si souvent mentionnés chez les poètes arabes, ont presque complètement disparu. Le crocodile, animal sacré de l'ancienne Egypte, est aujourd'hui à peu près introuvable au nord de Khartoum. Dans le Turkestan il y a encore des troupeaux d'ânes sauvages ou *kulan*.

L'animal domestique par excellence, dans les domaines de l'Islam est le dromadaire, lui aussi objet de longues descriptions dans la poésie arabe. Le dromadaire était déjà domestiqué en Syrie dès une époque très reculée. A présent on le trouve au nord de l'Afrique, en Arabie, en Perse, jusqu'à Boukhara, dans le Panjab (Pendjab) et les environs de Karachi aux Indes, et dans le sud de la Russie. Le chameau bactrien, à deux bosses, était déjà domestiqué en Mésopotamie mille ans avant J.-C.; actuellement on le trouve en Mongolie, en Mandchourie et dans le nord de la Chine. En Turquie on a essayé avec succès des croisements entre chameau et dromadaire: les petits naissent avec une seule bosse.

Un autre animal domestique typiquement oriental est l'âne. Son lieu d'origine serait l'Abyssinie et la péninsule des Somalis. En Orient on élève du bétail gros et menu, mais non le porc, car celui-ci est interdit par la loi musulmane.

Minéraux

L'Orient est relativement pauvre en produits minéraux. On trouve de la houille en quantité considérable, uniquement au nord d'Ankara, dans les gisements d'Eregli; on ne peut donc pas songer à développer de grandes industries métallurgiques, d'autant plus que le potentiel hydraulique est également déficient. Au Maroc, en Algérie, Tunisie et Perse il y a du minerai de fer. La Turquie, outre le plomb et le zinc, possède aussi d'abondantes quantités de chrome, très apprécié sur le marché mondial. L'Afrique du Nord, et spécialement la Tunisie, est riche en phosphates, que l'on exporte principalement par Sfax vers l'Egypte et l'Europe. Mais le produit minéral le plus important de l'Orient est de nos jours le pétrole. Les champs pétrolifères s'étendent depuis Erzerum en Turquie jusqu'au nord de

la Perse et au Golfe Persique en passant par Mossoul et la Mésopotamie. Ces sources de pétrole sont, avec les gigantesques pipe-line qui le conduisent jusqu'à la Méditerranée et au Golfe Persique, la pomme de discorde qui fait s'affronter la politique orientale des grandes puissances. Leur importance ne cesse d'augmenter avec les progrès de leur exploitation en Arabie Séoudite et avec les travaux d'exploitation des nappes pétrolifères de la zone égyptienne.

La cité orientale

On a dit que les cités d'Orient sont de simples agglomérations de maisons, et qu'elles n'ont pas d'âme. On a répété, fréquemment aussi, que la cité orientale, vue du dehors, offre un aspect pittoresque et attrayant, mais qu'elle déçoit quand on la voit du dedans. En tout cas, il est indéniable que les cités d'Orient sont en général beaucoup plus le produit du climat, et s'assimilent beaucoup plus au paysage environnant, que n'importe quelle cité industrielle d'Europe ou d'Amérique.

Il est vrai que les cités musulmanes n'ont pas joui, comme leurs sœurs d'Europe, de périodes pendant lesquelles elles étaient gouvernées par cette bourgeoisie riche et indépendante, qui imprima à maintes cités européennes un cachet typique et ineffaçable. L'Orient n'a jamais connu ces bourgeois qui construisaient comme des princes et dont les œuvres demeurent encore debout à Venise et à Florence, à Augsbourg et à Nuremberg, en Flandre et dans les villes hanséatiques. On ne trouve pas non plus en Orient la ville capitale typique, dont le palais royal domine le paysage. L'Orient musulman n'a encore produit aucun style de palaces, et ce trait concorde avec l'habitude musulmane de cacher le secret de la vie familiale.

Ce qui en Europe donnait aux villes leur importance et contribuait à leur prospérité était avant tout leur situation sur des voies de communication: ponts de premier ordre, carrefours fréquentés, terminus de transports fluviaux ou maritimes. Il faut aussi tenir compte de l'importance que présente leur proximité de régions riches en produits agricoles ou en minéraux recherchés. Dans les pays de la zone sèche, au contraire, les grandes agglomérations ne peuvent surgir que là seulement où l'on trouve de l'eau en quantité suffisante; peu importe si on est loin des voies de trafic. Damas est située en un endroit où nulle autre raison n'aurait pû inciter à bâtir une ville. Ses alentours sont très pauvres, une double chaîne de montagnes rend difficile l'accès à la mer et du point de vue stratégique sa position n'est nullement favorable, car elle ne se trouve protégée d'aucun côté. On pourrait en dire autant de Marrakech et Qayrawān (Kairouan), Médine et Ṭā'if, Iṣfahān et Širāz (Chiraz).

Évidemment, une fois que la ville a été bâtie, elle attire à soi les marchands et le trafic des caravanes, et c'est ainsi que les cités orientales deviennent centres du commerce. Ce commerce fixe le type de la ville, dont la partie la plus importante est la rue du marché; il est rare qu'il y ait une place du marché proprement dite. Les *ḫān*, ou auberges, ouvrent leurs portes sur cette rue, et c'est dans les *ḫān* qu'on traite les affaires importantes; ces *ḫān* reçoivent parfois leurs noms de certaines marchandises, tels que le *ḫān* du sel, du coton. Le centre du *ḫān* est constitué

par une cour rectangulaire sur laquelle ouvrent les étables pour les animaux et les entrepôts de marchandises. A l'étage supérieur sont les chambres des clients. Le poste de police, les petits réduits des écrivains publics et des procureurs, les cafés et les cuisines où on achète les mets et les viandes cuites, se trouvent aussi sur la rue du marché. Dans le voisinage de cette rue il y a les bazars ou *sūq* (pl. *aswāq*), avec leurs réduits et boutiques minuscules, et leurs étroits ateliers, les uns et les autres sans portes qui les séparent de la rue. Souvent la rue est protégée des rayons du soleil par de grosses toiles, ou, dans les grandes villes, par des toitures voûtées. Le marchand oriental ne fait pas de grandes réclames; il reste assis à l'entrée de sa boutique ouverte, bourrée de marchandises souvent plus précieuses qu'on ne le jugerait d'après son aspect extérieur, et il invite les passants qu'il considère comme des acheteurs possibles. Le client arrivé, le marchandage commence, discussion à l'amiable, indispensable pour arriver à une transaction satisfaisante pour les deux parties. Les vendeurs ambulants, les cireurs, les chameliers, pullulent dans le bazar, l'emplissant de bruit et obstruant le trafic.

Les quartiers d'habitation sont tout à fait séparés du secteur commercial. Dans ces quartiers à ruelles étroites et tortueuses, souvent terminées en cul de sac, les maisons sont basses, et seulement les meilleures possèdent un étage. Il y en a qui n'ont pas d'entrée sur la rue, et pour y arriver il faut passer par la cour ou la maison des voisins. Quelquefois les habitations bâties sur les rues principales ont leur porte sur des rues adjacentes.

Dans les détails de sa maison, l'oriental se comporte de façon bien différente de l'européen. Celui-ci attache une grande importance à la décoration de la façade et cherche un aspect extérieur engageant. Fréquemment, la maison européenne promet plus qu'elle ne donne en réalité. L'oriental, au contraire, cache discrètement sa famille et ses biens. Sous une apparence extérieure pauvre et délabrée on trouvera souvent des chambres avec tout le luxe oriental. Les rares fenêtres donnant sur la rue sont pourvues d'épais grillages. Dans les maisons aisées il y a une cour centrale avec un bassin entouré de pots de fleurs. Il n'y a pas d'escaliers monumentaux dans les maisons orientales; un escalier à rampe très rapide conduit de la cour centrale à l'étage supérieur. Celui-ci a des balcons sur la cour ornés de treillis en bois d'une facture souvent exquise. Les chambres, en général, reçoivent peu de lumière de l'extérieur; elles sont parées de tapis, de confortables divans, mais elles manquent de cette quantité de meubles et de bibelots si fréquents dans les habitations européennes. Quand la grandeur de la maison le permet, il y a des chambres réservées pour les femmes: le harem; en tout cas, la présence d'une femme dans une habitation quelconque suffit pour faire de cette habitation un harem défendu aux personnes qui n'appartiennent pas à la maison.

On ne trouve pas à l'intérieur de la cité orientale le souci du grandiose (ce qu'on pourrait appeler la «monumentalité») : le tracé des rues n'a pas tenu compte des lois de la perspective, il n'y a pas de places conçues d'après un plan d'ensemble architectural, et il n'y a que peu de façades bien ornées. Il est vrai que dans certains cas, comme il arrive en Perse, il y a des mosquées avec de superbes façades, mais d'ordinaire la mosquée apparaît de l'extérieur à peine moins insignifiante que les maisons qui l'entourent. La manie de dégager et d'isoler les édifices

importants, qui a causé tant de dommages dans les villes européennes, n'a pas sévi en Orient.

L'aspect typique de plusieurs villes orientales s'est notablement modifié depuis le XIXème siècle, et cela non pas tant par la construction de nouveaux quartiers pour les étrangers avec hôtels et jardins, comme au Caire et à Damas, que parce que les habitants se mirent eux-mêmes à copier les procédés architecturaux d'Occident. Ils le firent à une époque où l'architecture urbaine européenne était en pleine décadence. Ils produisirent ainsi une architecture mi-européenne et mi-orientale. C'est ainsi que des faubourgs entiers de Bagdad, d'Alexandrie ou d'Alger, ont leurs édifices à peu près pareils à ceux de beaucoup de villes européennes. Le trafic urbain commença à se moderniser petit à petit avec l'introduction des tramways — le premier fut installé à Bagdad par Midḥat pacha, — et des automobiles. Les marchands établirent leurs boutiques et leurs comptoirs dans les rues de grande circulation, tandis que l'ancienne ville voyait chaque jour la foule diminuer dans ses étroits souks et ses ruelles tortueuses, et petit à petit elle se trouvait reléguée au rang de quartier pauvre.

De nos jours on a commencé en plusieurs pays, spécialement en Turquie avec Kemāl, et en Perse avec Riḍā šāh, à établir des projets d'urbanisme pour les villes, avec le concours de techniciens européens, en vue de préserver ce qui le mérite parmi les édifices anciens, et de préparer rationnellement les constructions futures.

Cités orientales

Considérées séparément, les villes orientales ont entre elles de grandes différences, dues à leur situation, au caractère de leurs habitants, à leur degré d'européanisation. Casablanca, au Maroc, est une ville tout à fait moderne. A peine connue il y a quelques dizaines d'années, elle est aujourd'hui un port considérable et une escale importante pour les grandes lignes aériennes qui relient l'Europe à l'Amérique Centrale et Méridionale. Dans sa rapide croissance elle a déjà dépassé le chiffre de 600.000 habitants, dont beaucoup d'Européens. Marrakech, 250.000 hab., au sud de Casablanca, Fès, 200.000 hab., et Tanger, 50.000 hab., conservent au contraire encore beaucoup de traits typiquement orientaux.

Les villes de l'Algérie sont toutes européanisées et on y entend davantage le français que l'arabe. Sur les 362.000 habitants d'Oran, environ 30.000 seulement sont algériens de race. A Alger, avec ses 416.000 hab., on trouve un pourcentage pareil. Des 159.000 habitants de Constantine, la moitié est française. A peu près la moitié des habitants de Tunis (370.000) est européenne, en majorité d'origine italienne, mais la ville ancienne a gardé son air complètement oriental. Sfax, 55.000 habitants, a encore ses traits arabes. Tripoli qui eut un grand essor après l'arrivée des Italiens, compte quelque 145.000 habitants, dont 30.000 italiens et a pris un air très européen.

Le Caire, 2,1 millions d'habitants (dont 200.000 Chrétiens), est la ville la plus peuplée de l'Islam, et, grâce à la vieille université al-Azhar, elle est aussi, sinon le plus grand, au moins un des plus grands centres religieux de l'Islam, et le grand marché des livres arabes. Dans ses lignes générales elle conserve un air oriental;

cependant les Européens ou les Américains les plus exigeants y trouveront les derniers conforts d'occident, surtout dans le faubourg moderne de Ḥelwān. Au contraire, Alexandrie, 928.000 hab., dont plus de 100.000 Chrétiens, bien que beaucoup plus ancienne que Le Caire, est beaucoup moins typique, et elle ressemble plutôt aux autres grands ports de la Méditerranée. Les autres villes d'Egypte sont plus petites. Le luxueux Port-Saïd, 178.000 habitants, doit son existence à sa situation sur le canal de Suez; Ṭanṭā, 139.000 habitants, et Mansoura, 102.000 habitants, dans la région du Delta, sont des centres agricoles. La seule grande ville de la Haute-Egypte est Assiout, 90.000 hab.; la petite Suez, 108.000 hab., à l'extrémité sud du canal, conserve son ancien aspect. En remontant le Nil vers son cours supérieur on arrive à la cité double de Khartoum, 110.000 hab., et d'Omdurman, 125.000 hab., dernière grande agglomération musulmane dans le sud.

En Arabie il n'y a pas de grandes villes. Les plus peuplées sont La Mecque, avec ses 80.000 habitants, et Médine, 40.000 habitants; celle-ci a subi une forte diminution à cause, apparemment, des vicissitudes des dernières dizaines d'années. Ṣan'ā', capitale du Yemen, 70.000 hab., passe pour être la plus belle cité d'Arabie. On peut encore mentionner les ports de Ğidda (Djeddah) et de Ḥudayda, chacun avec 40.000 habitants. Les villes d'Arabie ont été a peine effleurées par les influences occidentales.

La chaude Bagdad, 552.000 hab. (1947), n'a presque rien gardé de la splendeur de son passé, mais, ville capitale du moderne état de l'Iraq, elle se transforme en cité d'aspect moderne. Baṣra (Bassora) est à peu près la moitié de Bagdad en nombre d'habitants. Karbalā', terme des pèlerinages šī'ites, compte 80.000 hab., et Mossoul 340.000 (1947). Aucune de ces villes mésopotamiennes ne présente une solution de continuité avec les grands centres des civilisations anciennes. De Ninive, non loin de Mossoul; de Babylone, tout près de Ḥilla, sur l'Euphrate; de Ctésiphon, sur le Tigre, dans le voisinage de Bagdad, il ne reste aujourd'hui que des tas de ruines étudiées par les archéologues.

Les villes de Palestine ne doivent pas être comptées parmi les cités de l'Islam. Même si la silhouette de la mosquée ordinairement appelée «mosquée d'Omar» est caractéristique des visions de Jérusalem, les quartiers modernes ont été occupés par les Sionistes, et parmi les 65.000 habitants de la ville ancienne (estimation 1947), occupée par les Jordaniens, il y a de nombreux Chrétiens. La nouvelle cité de Tel Aviv est tout à fait juive. Jaffa, 50.000 hab., et Caiffa, 40.000 habitants, complètent le nombre des villes majeures de Palestine.

Au Liban, la grande cité de Beyrouth, 450.000 hab., n'est pas non plus une ville musulmane; parmi ses habitants il y a des Chrétiens de tous les rites.

En Syrie, Alep, 365.000 hab., (1950) dont 128.000 Chrétiens, avec sa citadelle, ses mosquées, ses rues, dans lesquelles on voit encore les portails d'anciens *ḫān*, auberges de voyageurs, offre un aspect bien différent de celui de Beyrouth et peut-être aussi typiquement oriental que celui de Damas. Des 261.000 habitants de Homs, le tiers est chrétien. Damas, assise dans sa riche oasis, avec ses 372.000 habitants, est probablement, entre toutes les grandes villes d'Orient, celle qui a conservé le plus longtemps son caractère oriental.

Les territoires de la Turquie actuelle ont été acquis à l'Islam à une époque

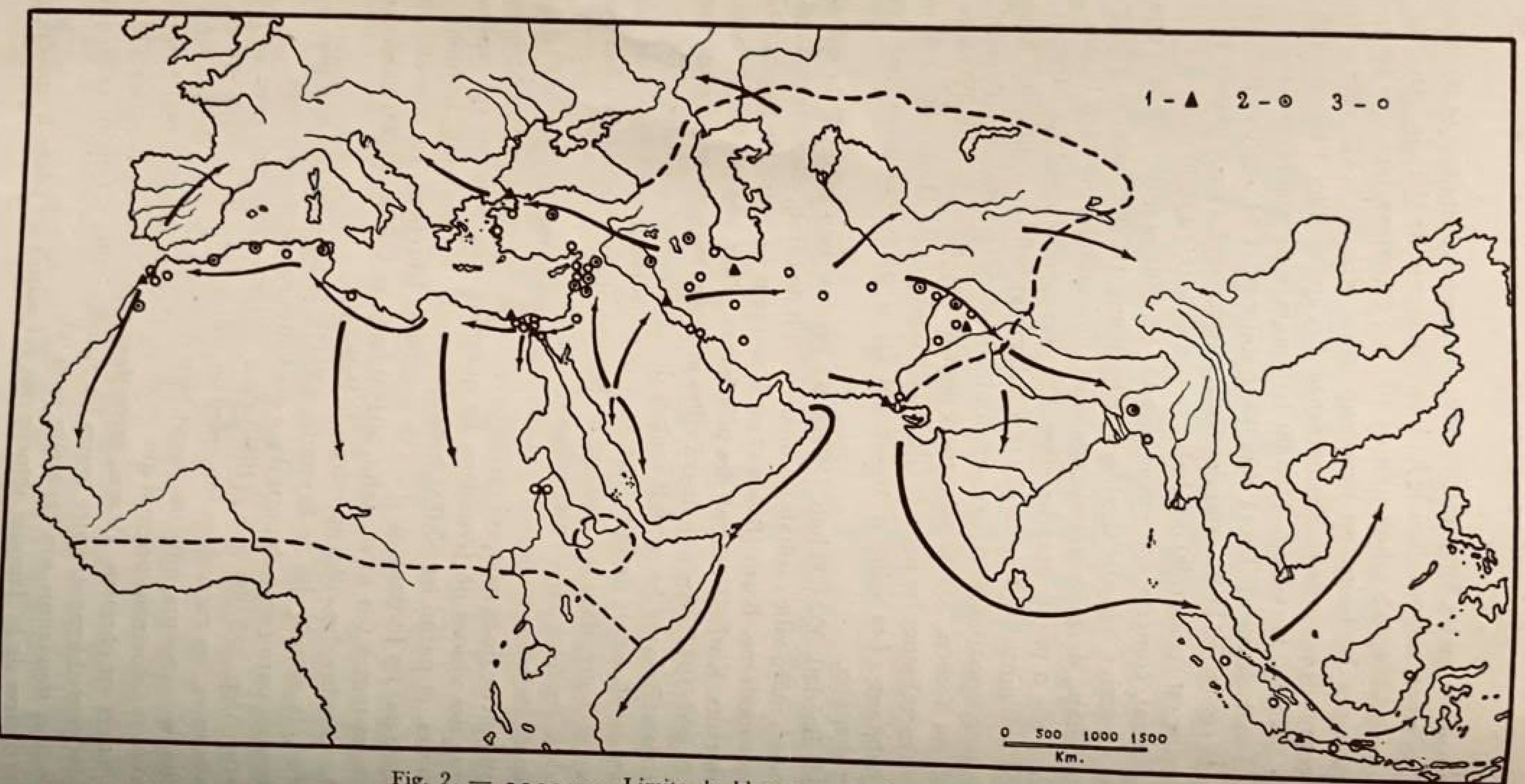


Fig. 2. — - - - - - - Limite du bloc compact des pays musulmans

1. — Ville de plus de 500.000 habitants
2. — Ville de plus de 250.000 habitants
3. — Ville de plus de 100.000 habitants

Les flèches indiquent les directions d'expansion de l'Islam.

relativement récente, et ils ne furent jamais arabisés. Toutes ses villes datent des temps préislamiques. Istanbul a beaucoup perdu depuis sa déchéance du rang de capitale impériale, mais elle compte encore 1.018.000 habitants, et se classe ainsi parmi les villes musulmanes les plus peuplées. Malgré les nombreux minarets et palais bâtis par les Ottomans, Istanbul a l'air d'une cité de l'Europe méditerranéenne. La population est un mélange de nations et de races. On peut en dire autant de Smyrne (Izmir) 230.000 hab., malgré les efforts récents pour la rendre plus turque. Dans la capitale moderne, Ankara (Angora), l'ancienne Ancyra de la Galatie, 286.000 hab., on a bâti de nombreux édifices gouvernementaux dans le style ultramoderne propre aux constructions en béton armé. Adana, 117.000 hab., centre de la production cotonnière de la Cilicie, et nœud de communications ferroviaires, se trouve en voie de transformation rapide. Les autres villes turques sont petites: Konya, l'ancienne Iconium, 60.000 hab.; Kaiseri (Césarée), 60.000 hab.; Erzeroum, 53.000 hab.; Diyarbekir (Āmid), 40.000 hab. Mais, à cause de l'actuel accroissement de la population en Turquie, et des rapides progrès industriels, on peut prévoir une augmentation notable du nombre d'habitants des villes.

Dans la Perse, jusqu'ici si éloignée des grandes voies de communication, il y a, au nord, deux grandes cités: Téhéran, 990.000 d'hab., et Tabrīz, 272.000. hab.

DISTRIBUTION DES VILLES PAR PAYS

Maroc
Casablanca
Marrakech
Fès
Meknes
Rabat

Algérie
Alger
Oran
Constantine

Tunisie
Tunis

Libye
Tripoli

Egypte
Le Caire
Alexandrie
Port-Saïd
Ṭanṭa
Maḥalla al-Kubrà
Suez
Mansoura

Jordanie
'Ammān

Liban
Beyrouth
Tripoli

Syrie
Alep
Damas
Ḥoms
Ḥama
Lattaquié

Turquie
Istanbul
Ankara
Izmir (Smyrne)
Adana
Bursa

Iraq
Bagdad
Mossoul
Basra

Iran
Téhéran
Tabrīz
Iṣfahān
Mašhad
Hamaḏān
Šīrāz
Ābādān
Rešt
Kermanshah

Afghanistan
Kaboul
Herāt

Pakistan
Karachi
Lahore
Dacca
Rawalpindi
Hyderabad (Sind)
Multan
Lyallpur
Peshawar
Sialkot
Chittagong

Indonésie
Djakarta
Surabaja
Semarang
Surakarta
Bandung
Djogjakarta
Palembang

Sudan
Khartoum
Omdurman

NOMBRE D'HABITANTS EN MILLIERS

* Le Caire	2.100	Lyallpur	180
Karachi	1.126	Por -Saïd	178
* Istanbul	1.018	Meknes	170
Téhéran	990	Rabat	170
* Alexandrie	928	'Ammān	170
Lahore	849	Bandung	170
* Casablanca	600	Surakarta	170
Djakarta	600	* Constantine	159
* Bagdad	552	* Ḥama	155
* Beyrouth	450	Peshawar	151
* Alger	416	Sialkot	150
Dacca	411	* Tripoli (Libye)	145
* Alep	380	Djogjakarta	140
* Damas	372	Ṭanṭa	139
Tunis	370	Chittagong	130
* Oran	362	Omdurman	125
Surabaja	350	Hamaḏān	122
Mossoul	340	Herāt	120
Kaboul	300	Adana	117
Ankara	286	Maḥalla al-Kubrà	112
Tabrīz	272	Šīrāz	114
* Ḥoms	261	Khartoum	110
Marrakech	250	Ābādān	110
Rawalpindi	250	Rešt	110
Hyderabad (Sind)	241	Palembang	110
Izmir (Smyrne)	230	Suez	108
Semarang	220	Kermanshah	106
Baṣra	206	Lattaquié	105
Fès	200	Mansoura	102
Multan	200	* Tripoli (Liban)	100
Iṣfahān	192	Bursa	100
Mašhad	191		

Ces chiffres ont été empruntés au *Whitaker's Almanack for 1956*. Se référant à des temps divers, et n'étant parfois que chiffres estimatifs ils ne peuvent donner qu'une idée approximative, mais suffisante, sur la distribution des grandes villes et sur le nombre de leurs habitants dans les pays d'Islam.

L'astérisque (*) indique les villes de population mixte musulmane et chrétienne.

Téhéran a été très modernisée ces dernières années; elle possède un réseau électrique et les grands édifices gouvernementaux, pas très élevés, à cause du danger de tremblements de terre, sont entièrement de style européen. Il est difficile de fixer le nombre d'habitants de Mašhad, le grand centre de pèlerinages šī'ites, car il faut toujours déduire la population flottante des pèlerins; c'est une des villes qui ont le plus gardé de leur aspect ancien et la troisième, parmi celles de Perse, par le chiffre de sa population (191.000). Parmi les autres villes, Iṣfahān compte 192.000 hab. et Šīrāz, Ābādān, Hamaḏān et Rešt dépassent, chacune, les 100.000 hab. La plupart de ces cités conservent, avec leur aspect ancien, nombre de monuments du temps de leur splendeur d'autrefois. Il reste à voir de quelle manière influera sur elles le contact avec le rythme du progrès moderne, accéléré par la multiplication des moyens de communication.

Parmi les villes des oasis du Turkestan la plus peuplée est Tashkent, avec 700.000 habitants (1953). Viennent ensuite Samarqand, 100.000 (1948); Khoqand 85.000 (1939); Boukhara, 80.000 (1948); Merw, 30.000 (1953). Toutes ces cités sont doublées de villes russes, et leur avenir est déterminé par leur inclusion dans les territoires de l'Union Soviétique. Malgré cela, Samarqand continue à être un des centres importants de l'Islam.

Communications

Bien qu'à plusieurs points de vue les pays islamiques constituent une unité géographique, ils ne sont cependant reliés entre eux par aucun réseau de communications. Ils constituent pour la plupart comme des îlots à l'écart du commerce mondial. C'est une situation vraiment surprenante quand il s'agit de régions comme l'Asie Mineure, qui, par leur situation au point de jonction de trois continents, devraient continuer à être un nœud très important de communications, comme elles le furent dans le passé. Il est vrai qu'il y a une grande voie de transit traversant les terres islamiques, le canal de Suez, mais celui-ci y court presque sans les toucher. L'Orient, bien qu'il se trouve partout baigné par des mers sillonnées par un trafic intense, ne possède cependant aucun port d'importance vraiment mondiale, parce que nulle part il n'y a un volume de transactions commerciales suffisant pour l'alimenter. Alexandrie même, le plus grand de ses ports, ne saurait se comparer en importance internationale avec les grands ports de l'Orient asiatique, de l'Europe et de l'Amérique.

Chemins de fer

A la fin du XIXème siècle on ne pouvait encore parler d'un réseau de voies ferrées orientales, mais depuis lors la situation a changé. Actuellement il y a quelque 30.000 km. en exploitation; c'est bien peu, si l'on pense qu'en Angleterre et en Ecosse seulement il y a 32.000 km. de lignes pour desservir un territoire d'une étendue minime si on le compare avec l'étendue immense du bloc des pays islamiques.

Actuellement le réseau le plus dense dans les pays d'Islam est celui du nord

de l'Afrique. De Marrakech, de Casablanca et de Tanger, par Oran, Alger, Constantine, jusqu'à Tunis et Sfax, toutes les villes importantes se trouvent reliées par la voie ferrée. Les grandes lignes courent le long de la côte, et poussent des ramifications vers l'intérieur, quelques unes de l'ordre de 500 km., comme celle de Touggourt. Le réseau des chemins de fer de l'Egypte, dense dans le Delta, reste vers le sud réduit à une seule ligne qui remonte le Nil jusqu'au delà d'Assouan; ce réseau n'est pas rattaché à celui du nord de l'Afrique, ni non plus à la voie ferrée du Soudan qui relie Wadi Halfa et Khartoum à Port Soudan, sur la Mer Rouge. Pour aller de la gare terminus des voies ferrées égyptiennes jusqu'au Soudan il faut utiliser le service des vapeurs sur le Nil.

Par contre, il y a une ligne de l'Egypte vers la Palestine, qui est reliée au réseau palestinien à Qantara, sur le canal de Suez. La ligne va par Gaza et Caiffa jusqu'à Beyrouth, Tripoli et Alep où se fait la jonction avec la voie ferrée Istanbul-Bagdad. Cette ligne a des embranchements qui mènent à Jérusalem et à Damas. Cette dernière ville a aussi une communication directe avec Beyrouth. Autrefois elle en avait une aussi avec Médine, par la voie ferrée de l'Ḥiǧāz, mais actuellement cette branche est seulement en service dans la section transjordanienne, de l'autre côté de la Mer Morte. Cette voie ferrée avait été projetée pour servir aux pèlerins de La Mecque, mais on ne réussit pas à construire le tronçon Médine-La Mecque.

Depuis 1951 l'Arabie Saʿūdite possède, elle aussi, un chemin de fer reliant al-Riyāḍ, la capitale wahhabite, avec le nouveau port d'al-Dammān sur le Golfe Persique, avec un parcours de 556 km. à travers le désert d'al-Dahnā'; cette voie sera prolongée jusqu'au port de Djedda, sur la Mer Rouge.

De Bagdad partent vers le sud deux voies ferrées: l'une va jusqu'à Karbalā' et l'autre se termine à Baṣra. Vers le nord il y a la ligne qui conduit jusqu'à Khaniqine, sur la frontière persane, avec un embranchement vers Kirkuk, et la ligne Bagdad-Mossoul, récemment mise en service, qui remonte la rive occidentale du Tigre. De Mossoul la voie continue jusqu'à Alep; sur ce trajet, la frontière entre la Syrie et la Turquie court pendant 400 km. entre les rails de la voie, cas unique dans la géographie politique. D'Alep, par Alexandrette et Adana, s'effectue la jonction avec le réseau turc. Celui-ci est relativement dense, mais plusieurs sections n'ont qu'une importance secondaire. Certaines sont à voie étroite. La seule ligne d'importance internationale est celle parcourue par le Taurus-Express, qui traverse l'Asie Mineure d'Adana à Haydar Pacha, gare située en face d'Istanbul, au delà du Bosphore.

Actuellement la Perse est traversée du nord au sud par le chemin de fer transiranien, qui, partant de Bandar-i Šāh, port de la côte sud-ouest de la mer Caspienne, monte, non sans avoir à vaincre de graves difficultés topographiques, jusqu'à Téhéran, 1132 m., et a son terminus à Bandar-i Šāhpūr, sur le Golfe Persique, non loin de l'embouchure du Šaṭṭ al-ʿArab. Cette voie ferrée pourrait facilement être reliée avec les réseaux des états voisins, car les distances sont relativement faibles et les difficultés techniques ne seraient pas considérables: de Baṣra à Bandar-i Šāhpūr il y a 100 km.; de Téhéran à Khaniqine, 500 km.; la distance qui la sépare du réseau du Turkestan est de 350 km.

On peut donc aujourd'hui voyager par la voie ferrée de Londres et Paris

jusqu'à Bagdad, Jérusalem, Le Caire, Alexandrie, et peut-être pourra-t-on le faire jusqu'à Téhéran. Mais il faut remarquer qu'en Orient la voie ferrée n'a pas, il s'en faut de beaucoup, l'importance qu'on pourrait lui attribuer par la simple inspection du tracé sur la carte. Il lui manque presque partout les conditions créatrices d'un trafic intense: grandes quantités de produits transportables, et densité de population. Les interminables caravanes de dromadaires et de chameaux, qui, durant des milliers d'années, furent, avec leurs risques et leur couleur romantique, le grand moyen de communication en Orient, disparaissent presque partout. Mais ce n'est pas la locomotive, c'est l'automobile qui est venue les remplacer, et cela non seulement pour les petites liaisons locales, mais aussi pour les grands parcours internationaux. Actuellement presque personne ne voyage de Beyrouth à Damas ou de Damas à Bagdad par la voie ferrée. Le véhicule ordinaire est l'automobile, aussi bien pour grimper rapidement les pentes raides du Liban, que pour traverser le désert jusqu'à Bagdad, traversée que l'on effectue dans de grands cars pullman ou de confortables voitures-lits.

Les Arabes ont montré une remarquable habileté pour le métier de chauffeur et de mécanicien. Aussi, en Afrique du Nord, l'automobile ou l'autochenille en viennent-elles aujourd'hui à remplacer les anciennes caravanes, jusqu'au fond des sables du Sahara.

Transport aérien

Aujourd'hui on trouve partout en Orient des terrains d'aviation. Jusqu'à présent les transports aériens avaient servi davantage à relier les terminus des grandes lignes (Amérique, Europe, Extrême-Orient, Australie, Afrique du Sud) qu'à augmenter les communications entre les pays islamiques. Mais à côté de l'essor toujours croissant des grandes lignes internationales, presque tous les pays islamiques ont vu la naissance de compagnies aériennes nationales, plus ou moins subventionnées pour raisons de prestige par les gouvernements respectifs. Dans les grands nœuds de communications aériennes, tels que Beyrouth, Le Caire, Khartoum, Bagdad, Karachi, les avions internationaux et ceux des lignes locales se succèdent presque sans interruption. Il est difficile de prévoir de quelle manière le grand développement de ces communications aériennes influera sur la vie des Orientaux.

Mode de vie

En ce qui regarde la manière de vivre, on trouve encore partout les plus grands contrastes, mais partout aussi l'invasion rapide des progrès techniques modernes est indéniable. L'automobile, l'électricité, la radio, sont parvenues jusqu'aux oasis les plus éloignées; près de tentes dressées selon des usages millénaires on voit, à côté de pur-sang arabes, quelque luxueuse automobile du plus récent modèle, appartenant au *šayḫ* de la tribu nomade. Mais cela n'autorise pas à parler d'européanisation: ce sont des acquisitions extérieures qui n'affectent pas la vieille culture. Même les orientaux cultivés, qui parlent plusieurs langues, et

qui ont peut-être étudié dans des universités occidentales, aussi bien que les riches marchands et les grands entrepreneurs de Tunis, du Caire ou de Bagdad, demeurent pour la plupart attachés aux anciens usages en ce qui regarde l'habitation, l'habillement, le mode de vivre et de penser. Ceux qui se sont le plus efforcés de se donner un air européen sont les Turcs républicains: les traits de cette orientation sont par exemple, l'abolition du fez, du voile féminin, et l'adoption de l'alphabet latin.

La différence entre riches et pauvres, le contraste des Packard et des Buick avec les misérables en haillons et la saleté des enfants de la rue, sont beaucoup plus frappants dans les villes d'Orient que dans celles d'Europe ou d'Amérique, où même les indigents arrivent à se vêtir d'habits décents ne tranchant pas sur les autres.

ÉTUDE PARTICULIÈRE DE CHACUNE DES RÉGIONS

Afrique

Si on l'examine sur une carte, le continent africain présente un aspect singulièrement compact et massif. On dirait qu'il ressemble à un marteau de silex préhistorique, avec tête et manche. Celui-ci, plus allongé, serait la moitié sud du continent, tandis que la tête, plus pesante, arrondie vers l'ouest, serait représentée par la partie septentrionale: l'Afrique du Sahara. Cette partie supérieure est le champ où l'Islam s'est développé, et on peut bien dire qu'elle lui appartient.

Probablement dans aucune autre région de la terre le climat et la capacité agricole correspondante d'un pays ne répondent aussi bien à la latitude géographique que dans les régions de l'Afrique du Nord. Ici, en effet, on ne sent pas l'influence tempérée de la mer, et il y manque aussi les chaînes de montagnes qui, comme celles de l'Europe et surtout celles de l'Asie, divisent les climats. Il est vrai que dans les massifs montagneux du Tibesti ou du Hoggar, dans le Sahara central, il y a des sommets qui atteignent 3.000 m., et que dans l'Atlas marocain on arrive jusqu'à 3.900, mais aucun de ces systèmes orographiques ne se prolonge d'est en ouest sur une distance suffisante pour devenir une ligne de démarcation climatique, comme il arrive pour les Alpes et dans les grands massifs de l'Asie Centrale. Il en résulte que tout le continent, entre le 15ème et le 30ème parallèle, est constitué par la zone désertique, large de plus de 1.000 km., qui correspond à sa latitude. Plus au sud, et presque toujours comprise entre des degrés déterminés de latitude, court une bande de terres de steppe, et en descendant davantage, à mesure que la sécheresse du terrain diminue, commencent à apparaître les hautes herbes de la savane, parsemées de bouquets d'arbres, qui, au voisinage de l'équateur, deviennent la forêt vierge chaude et humide.

Le désert traverse toute l'Afrique, depuis la côte atlantique jusqu'à la Mer Rouge. Vers le nord-ouest le massif continental se trouve prolongé par la région montagneuse de l'Atlas, qui s'étend de Marrakech jusqu'à Tunis. Cette région échappe au climat désertique; elle est méditerranéenne, et, géologiquement, elle constitue un secteur étranger au continent africain, puisque par son orogénie elle

appartient au système européen de plissements. Au point même où cette barrière aboutit à la mer, sur la Petite Syrte, le désert africain arrive, lui, jusqu'à la plage, en Tunisie et en Libye. Le développement du système orographique de l'Atlas, qui apparaît si petit sur nos cartes, dépasse 1.200 km.; ces terres ont été de grande importance pour l'Islam comme centre de rayonnement vers la grande zone désertique voisine.

Les pays de l'Atlas. Le Sahara

Les pays de l'Atlas sont aujourd'hui en bonne partie des régions agricoles semblables à celles de l'Europe. Elles sont capables, non seulement d'alimenter une population relativement dense de 15 millions d'habitants, 20 au km2., mais aussi d'exporter des céréales, du vin, des fruits, de l'huile, et en outre des phosphates et autres produits minéraux. Ces progrès sont dus surtout à l'Administration Coloniale française durant la dernière centaine d'années.

La situation géographique de ces pays leur a permis à maintes reprises d'exercer une influence importante dans l'histoire de l'Europe, non seulement à l'époque de l'ancienne Carthage, ou de la première invasion musulmane en Espagne, ou de celle des Almohades, mais aussi de nos jours. Le général Franco partit de l'Afrique en 1936, et l'occupation de l'Algérie par les Alliés en 1943 fut une des étapes stratégiques qui menèrent à la victoire.

Il y a en plusieurs endroits des chapelets d'oasis qui sont comme des ramifications vers le sud des pays de l'Atlas, mais en général le désert, le Sahara, a sa limite supérieure située à une distance de la côte variant entre 400 et 500 km.

Le Sahara, — en arabe *al-ṣaḥrā'*: de couleur fauve —, ne tire pas son caractère désertique de la composition du sol, mais des conditions climatologiques. Même dans le voisinage de la mer les vents de terre empêchent que l'humidité marine vienne bonifier le continent. Il est vrai qu'il y a des pluies presque dans toutes les régions du Sahara, mais elles sont coupées par des périodes sèches qui peuvent durer des années, et quand il pleut, c'est souvent sous forme d'orages causant plus de dégâts que de bienfaits. Les formes du relief du sol sont très diverses: on trouve les dunes mouvantes avec leurs vallonnements et leurs crêtes que le vent fait cheminer, des massifs rocheux crevassés, et des hauts plateaux tabulaires de pierre dure. La désintégration des rochers due à l'action des agents atmosphériques est extraordinairement rapide, et correspond aux fortes variations de température diurnes et saisonnières. En été les températures maxima de plus de 50° sont fréquentes, tandis qu'en hiver on observe des gelées pendant la nuit.

Le Sahara présente de vastes surfaces totalement dénuées de végétation, notamment au centre, le Tanezrouft, ou «Pays de la Soif»; dans la partie orientale, et dans les nombreuses zones où règnent les sables mouvants. On y trouve aussi de grandes étendues où arrivent à vivre de maigres plantes de steppe, et même quelques arbustes clairsemés, tamaris, acacia, ou genêts. Ce n'est que dans les rares endroits où l'eau jaillit en surface, dans les oasis, qu'il devient possible, grâce à l'irrigation artificielle, d'obtenir des cultures relativement prospères de palmiers et autres arbres fruitiers.

On trouve des oasis de ce genre au sud de l'Algérie et dans le Sahara central; il n'en manque pas non plus dans le désert libyen. Ces oasis sont des jalons d'étape pour les routes caravanières. Une de ces routes part du sud du Maroc, et par les oasis de Tendouf, Oglet Ya'qūb, Taudent, Arawān, aboutit à Tombouctou sur le Niger. De Touggourt, la dernière gare ferroviaire du sud de l'Algérie, part une autre route qui passe par Ouargla, el-Golea, In-Salah, et va jusqu'au massif montagneux du Hoggar, où Tamanrasset constitue un point central pour l'administration française. Des monts du Hoggar on peut aller d'un côté à Tombouctou et de l'autre au Tchad par la série d'oasis du pays montagneux de l'Aïr. De la Petite Syrte on peut aussi aller au Tchad également par Ghadamès et Ghat. Le désert libyen possède à l'ouest, les importantes oasis de Mourzouk, avec quelque 8.000 hab., et celles de Koufra, 4.000 hab., à l'est. Les oasis de Koufra sont d'accès très difficile, et elles sont rarement visitées par des européens. Le village-capitale, al-Tağ, a été, à la fin du siècle dernier, la résidence du chef de la *sanūsiyya*, la grande confrérie Senoussi.

Soudan

La limite sud du Sahara suit une ligne sensiblement droite, qui, à l'ouest, se rapproche du 18ème parallèle, et à l'est du 15ème. La vaste zone de territoire au sud du Sahara, large de quelque 1.000 km. et longue d'environ 4.000, reçoit le nom de Soudan, de l'arabe *bilād al-sūdān*, pays des noirs. Le Soudan est limité au sud par le bassin du Congo, domaine de la forêt équatoriale, et se termine à l'est à la barrière constituée par les montagnes d'Abyssinie. Le Soudan se divise en trois grands bassins hydrographiques: à l'ouest le Niger avec son grand affluent la Benoué; au centre le Tchad, lac intérieur auquel le Logone et le Chari apportent leurs eaux; à l'est le haut Nil avec ses affluents le Sobat, le Nil Bleu et l'Atbara.

Le Niger est le troisième des grands fleuves africains. Seul le Nil le dépasse en longueur, et seul le Congo a un volume d'eau plus grand à son embouchure. Le Niger, avec ses nombreux affluents, forme un immense système d'irrigation fluviale dont bénéficient des terres encore partiellement soumises à un régime climatique de sécheresse, et parmi lesquelles il court en décrivant un arc immense qui touche aux confins du désert. Fait important, ses crues, comme celles du Nil, éprouvent un retard de plusieurs mois et affectent la partie inférieure de son cours pendant la saison sèche.

Le Tchad est un étang immense d'une étendue comparable à celle de la Belgique mais d'une profondeur moyenne d'environ un mètre. Les crues des fleuves qui y débouchent rendent possibles dans les environs du lac les exploitations agricoles. Le Soudan oriental, appartenant au système fluvial du Nil, est en partie alimenté en eau par des ouvrages hydrauliques construits en vue de l'irrigation, comme celui qu'ont construit les Anglais de 1922 à 1926 à Makwar, pour capter les eaux du Nil Bleu. L'exportation des produits agricoles prend un rythme croissant dans tout le Soudan. Des régions de l'ouest on exporte principalement des graines oléagineuses et des arachides; et de celles de l'est du coton; celui-ci commence aussi à être intensivement cultivé en Nigeria britannique. Mais il ne faut

pas croire que le Soudan soit un paradis. Les tempêtes qui arrivent du désert, appelées à l'ouest *harmattan*, et à l'est *khamsin*, la chaleur et la sécheresse, les ravages causés par les sauterelles, les maladies tropicales, y rendent la vie très dure, surtout pour les européens.

Population

Les pays de l'Atlas, des Syrtes et du Sahara sont peuplés par des hommes de race blanche, du groupe appelé hamitique. Par suite de la conquête islamique il y a eu non seulement mélange avec le sang arabe, mais aussi adoption de la langue arabe dans maintes régions; celle-ci a subi des modifications dialectales au Maghreb et s'est mélangée à un grand nombre de mots hamitiques dans les contrées berbères. Les principales langues berbères se sont conservées dans le Rif, dans le sud du Maroc, et dans certains endroits du Sahara central.

Dans le Soudan central et oriental, le noyau principal de la population est composé de noirs, qui, de la région du Tchad, pénètrent bien au nord dans le Sahara. Mais les noirs constituent seulement la masse; les tribus dominatrices, les Fulbé, les Touareg, les Hausa, malgré d'importants apports de sang noir, tirent leur origine du sang berbère. Les Fulbé, dont le nombre est estimé à sept millions, passent pour être des musulmans particulièrement zélés, tandis qu'on chuchote que les Touareg ne prennent pas l'Islam très au sérieux, qu'ils n'observent pas le *ramaḍān* et donnent une grande liberté à leurs femmes. Le nombre des Touareg est évalué à 80.000; ils possèdent beaucoup d'oasis dans le Sahara occidental, et jusqu'à nos jours ils ont donné aux Français pas mal de fil à retordre. Les Hausa sont les plus importants parmi ces tribus. Leur pays d'origine se trouve à l'est du cours moyen du Niger, et de là ils se sont répandus comme marchands dans tout le Soudan. Leur langue est devenue celle des relations commerciales dans le Soudan central et occidental. Il y a déjà plusieurs siècles qu'ils sont musulmans, et comme ils circulent partout, ils ont contribué efficacement à la propagation de l'Islam. Cependant l'Islam est encore bien loin d'avoir conquis tous les noirs. Ceux d'entre eux qui sont musulmans se considèrent comme supérieurs en culture; extérieurement on les distingue par leur turban et leur longue robe tombant jusqu'au talon. Elle est ordinairement bleue et porte le nom de *toba*. Ils l'ont prise aux Hausa.

On estime à un million la population totale du Sahara; à six millions celle du Soudan occidental, à quarante millions celle du Soudan central et occidental, dont presque la moitié appartient au Nigeria britannique. La population croît rapidement en Nigeria; le Nigeria du sud, avec 42 hab. par km., est déjà une des régions africaines de plus grande densité de population. Mais le sud n'entre pas dans l'ensemble des régions complètement islamisées.

La côte orientale

La côte orientale africaine est séparée du groupe des pays nettement islamiques par les massifs d'Abyssinie, habités par des Chrétiens. Au long de cette côte orientale la population musulmane descend loin vers le sud, jusque à l'équateur; mais les côtes qui depuis l'Erythrée et doublant le cap Guardafui s'étendent

jusqu'au littoral somali et au Juba sont en grande partie désertiques et très peu peuplées. Au total dans ces régions on peut estimer à quelque deux millions le nombre d'habitants. Le fait que des nations colonisatrices (Angleterre, France, Italie) aient montré tant d'intérêt pour le triangle de la péninsule somali est dû, plutôt qu'à l'importance économique propre de ces lieux, à leur qualité de porte possible pour pénétrer en Abyssinie.

Plus importants, au point de vue islamique, sont les groupes de dispersion musulmane installés vers le sud au Kenya, en Ouganda et le long de la côte jusqu'au Natal et à Madagascar. Leur nombre total peut être évalué à trois millions, dont presque un demi-million appartient à Madagascar. L'île de Zanzibar, située près de la région qui fût jadis l'Afrique Orientale Allemande, est la résidence d'une dynastie sultanale islamique et arabe, venue de l'Oman. Zanzibar, avec l'île voisine de Pemba, arrive à peine à 300.000 hab., mais c'est le grand centre commercial africain sur l'Océan Indien. Dans ces groupes de dispersion musulmane de la côte orientale il y a beaucoup de gens venus de l'Inde.

Egypte

La région fertile de l'Egypte est une oasis allongée, filiforme pour ainsi dire, longue de plus de mille kilomètres, enserrée des deux côtés par le désert. C'est seulement dans le Delta qu'elle devient plus large, mais même là elle est toujours limitée par le désert qui, de part et d'autre, la sépare du reste du monde. La vallée du Nil n'a pas en quelques endroits plus d'un kilomètre de largeur; elle se trouve enclose entre des talus rocheux presque verticaux, d'une hauteur qui varie entre 100 et 500 mètres, lesquels forment la limite du haut plateau désertique. Même la vallée, où la pluie est chose inconnue, serait aussi aride que le désert environnant si le Nil ne lui apportait, d'autres régions du continent, la richesse de ses eaux fertilisantes.

Le Nil, par sa longueur le deuxième fleuve du monde, nait au lac Victoria à 1134 m. d'altitude, en Ouganda; mais en raison de ses pertes parmi les marécages du cours supérieur et dans la traversée de pays désertiques, il ne parviendrait pas jusqu'en Egypte sans le puissant renfort des grands affluents de sa rive droite qui descendent des montagnes d'Abyssinie. Le plus important de ceux-ci est le Nil Bleu, *Baḥr al-azraq*, issu du lac de Tana, à 1850 m. d'altitude. Le dernier, l'Atbara, est à sec pendant neuf mois de l'année, et après son confluent, sans plus recevoir d'affluents, le Nil parcourt encore 2.750 km. à travers le désert jusqu'à son embouchure, tout en perdant sans cesse de l'eau, soit par évaporation, soit par les dérivations destinées à l'irrigation.

Jusqu'à une époque très récente, la crue annuelle du Nil régla l'agriculture de l'Egypte. La crue survient à Assouan au mois de Juin, et au Caire vers le milieu de Juillet. Au mois de Septembre, et en Octobre, plus en aval, l'inondation se retire; alors, sans perdre de temps, on commence à semer dans le limon ainsi déposé. Pendant l'hiver, qui est doux, il reste assez d'humidité pour la croissance des plantes, et le printemps arrivé, on fait la récolte. Muḥammad 'Alī, le khédive ami du progrès, se préoccupait déjà en 1830 de la possibilité d'exploiter plus

rationnellement la richesse représentée par l'eau. Il introduisit la culture du cotonnier, arbuste qui exige un maximum d'eau précisément en été.

En 1833 il commença la première digue du Nil, laquelle cependant ne fut terminée que par les Anglais en 1884. Quand en 1902 on acheva la construction du barrage d'Assouan, qui fut encore surélevé en 1934, les procédés de culture agricole subirent en Egypte une complète révolution. Maintenant les huit dixièmes du terrain cultivable peuvent être constamment irrigués, et il devient possible ainsi d'avoir trois récoltes annuelles. On put aussi mettre en valeur des terrains jusqu'alors incultes, d'une superficie totale de 4.200 km2. Il est vrai que de cette manière on épuise rapidement la fécondité de la terre, manquant de jachères et dépourvue des éléments fertilisants qu'autrefois y déposait l'inondation annuelle; il devient indispensable d'utiliser les engrais industriels.

La population de l'Egypte est aujourd'hui (1956) de quelque 21 millions d'habitants, plus du double de la population qui y vivait du temps de l'empire romain. Au point de vue de la race, il faut la classer parmi les blancs nord-africains du groupe appelé hamite, mais à l'encontre des Berbères de l'Afrique occidentale, les Egyptiens appartiennent à une branche hamitique orientale. Malgré plusieurs changements de langue, de religion et de culture, on peut encore actuellement, au dire de quelques auteurs, distinguer parmi les Egyptiens modernes la persistance des traits bien connus des gravures, des peintures et des statues pharaoniques. Il y a environ un million d'Egyptiens qui professent encore le christianisme copte, le reste étant islamisé. La langue généralement parlée est l'arabe. Les Egyptiens instruits, et aussi ceux dont les moyens de vie dépendent des touristes, si nombreux en Egypte, parlent ordinairement le français. En Egypte, si le fellah est généralement pauvre et même misérable, on trouve des gens non seulement très cultivés, mais aussi très riches. On voit souvent dans les grandes capitales européennes des automobiles de grand luxe avec les initiales ET et le numéro de registre en caractères arabes. L'Egypte est le centre intellectuel de l'arabisme. C'est en Egypte qu'on imprime les livres arabes, et les grandes revues et journaux en arabe; les idées politiques et religieuses du panislamisme et du panarabisme ont toujours trouvé un centre de rayonnement en Egypte.

Depuis 1922 l'Egypte est un Etat souverain, mais par les circonstances de sa situation géographique elle est très vulnérable, bien qu'apparemment elle se trouve assez isolée. L'eau du Nil est la vie de l'Egypte, mais le robinet est au Soudan. Dans ce pays les Anglais ont gagné à l'agriculture de vastes étendues de terre grâce à l'eau du Nil, qui autrement serait arrivée en Egypte. En vertu de l'accord de 1929 l'Angleterre s'obligeait à ne pas permettre la construction d'ouvrages hydrauliques capables de modifier le volume du fleuve sans l'agréement préalable de l'Egypte. Jusqu'à présent l'eau n'a manqué à aucun des deux co-participants, mais le problème demeure en suspens pour l'avenir. Déjà de nos jours le Soudan s'est montré un redoutable rival de l'Egypte en ce qui regarde la production cotonnière. Le Soudan a son débouché à lui sur la mer Rouge, à Port-Soudan, et l'Angleterre a toujours empêché la construction du tronçon de voie ferrée qui pourrait relier le Soudan au réseau égyptien sur le trajet relativement court d'Assouan à Wadi Halfa.

ASIE

La division de ce qu'on a appelé l'Ancien Monde en trois continents: Europe, Asie, Afrique, ne saurait être plus imparfaite. C'est l'Afrique dont l'unité géographique pourrait le mieux se défendre, bien que l'isthme de Suez ne soit pas réellement un élément suffisant pour diviser deux parties du monde selon des critères géographiques. D'autre part, l'Asie est plus qu'un continent, elle est une partie du monde: elle renferme comme trois continents: l'Asie Occidentale, l'Asie Septentrionale et l'Asie des pays de mousson. Mais on ne trouve pas un critère géographique légitime pour définir les limites entre l'Asie Septentrionale et l'Europe, et il n'en existe pas non plus pour établir une séparation entre les pays asiatiques de mousson et le monde insulaire australio-océanien.

L'Islam étend son domaine à presque toute la partie occidentale de l'Asie, et jusqu'aux bords de l'Asie Septentrionale; dans les pays de mousson, en plus de considérables noyaux dispersés, on trouve des masses compactes de Musulmans dans l'Inde et dans l'Indonésie.

Asie occidentale

L'Asie occidentale constitue un ensemble compliqué, partout découpé par des mers intérieures, qui forment des isthmes et des péninsules aux dessins bizarres. Au nord-ouest, entre la Méditerranée et la Mer Noire, c'est la péninsule anatolienne ou Asie Mineure; au sud, comprise entre la Mer Rouge, le Golfe d'Aden et le Golfe Persique, se trouve la péninsule arabique. La Caucasie est un isthme entre les mers Noire et Caspienne; l'ouest de la Perse forme encore un isthme entre la mer Caspienne et le Golfe Persique, et même les terres de Mésopotamie et de Syrie pourraient être considérées comme un autre isthme, fort large, entre le Golfe Persique et la Méditerranée. Seuls la Perse orientale, l'Afghanistan, et les basses plaines touraniennes appartiennent au bloc compact du massif géographique asiatique, mais, tant par leur climat que par leur histoire elles se rattachent à l'Asie occidentale.

Ces remarquables accidents géographiques divisent l'Asie Occidentale en six régions: Arabie, Liban-Syrie-Mésopotamie, Anatolie, Caucasie, Īrān, Tūrān. Ces deux dernières régions sont séparées non par des mers mais par des chaînes de montagnes.

L'Arabie

Par ses caractères géologiques, morphologiques, et climatologiques, l'Arabie fait partie de l'Afrique. Elle est une continuation du désert libyen, qu'on appelle déjà arabe dès la rive orientale du Nil. La Mer Rouge est un fossé causé par une fracture, profond au centre (jusqu'à 2.359 m.), mais très superficiel dans le voisinage du détroit de Bab-el-Mandeb.

La péninsule arabique, avec ses 3,5 millions de km2., a une superficie presqu'aussi grande que celle de l'Inde (4 millions de km2.). Ces deux gigantesques

péninsules voisines se trouvent presque à la même latitude géographique. Si on les compare, on voit combien la nature s'est montrée parcimonieuse pour l'Arabie; tandis que l'Inde entretient quelque 400 millions d'habitants, la plus haute évaluation ne donne pas à l'Arabie plus de 13 millions.

Sa majeure partie est constituée par des plateaux de plus de 500 m. d'altitude, qui, dans le sud, atteignent jusqu'à 1.000 et 2.000 mètres. Les sommets des systèmes orographiques s'élèvent en Oman, Ḥaḍramawt (Hadramout), Yemen, ʻAsīr, dans les environs de La Mecque, et dans les chaînes de Midyan, jusqu'à 3.000 mètres. La cote la plus haute qu'on ait mesurée atteint 3.700 m. dans le Yémen méridional, mais il est bien possible qu'il en existe encore de plus hautes dans le Yémen septentrional et dans l'ʻAsīr. Les steppes et les déserts couvrent la plus grande partie de la péninsule. Entre le Yémen et l'Oman s'étend un désert sablonneux, qui, après celui de Lybie, est le plus grand du monde. Dans le centre de l'Arabie il y a aussi de grands déserts de sable, tandis que plus au nord prédominent les déserts pierreux. Des *wādī* (ouadi) larges et profonds poussent leurs ramifications entre les massifs montagneux. Ces *wādī* sont ordinairement à sec, et parfois il se passe des dizaines d'années sans que l'eau des pluies s'y écoule, mais comme ils ont été creusés par érosion, il faut en conclure que dans une antiquité reculée l'Arabie jouissait de conditions climatiques différentes. Cependant le climat n'a pas varié beaucoup pendant la période historique. Il y a dans toute la péninsule un seul fleuve dont les eaux arrivent en tout temps à la mer, c'est le Hağar, au sud-ouest du Ḥaḍramawt. Seules les chaînes montagneuses de l'Oman, du Ḥaḍramawt et du Yemen reçoivent sur leurs pentes extérieures des pluies suffisantes pour l'agriculture, et même alors en ces endroits il faut recueillir les eaux à l'aide d'ouvrages appropriés. Partout ailleurs l'agriculture est possible uniquement dans les oasis, où les eaux souterraines affleurent suffisamment pour qu'on puisse les utiliser. Le reste, c'est-à-dire, la plus grande partie des terres en quelque façon habitables, ne permet d'autre moyen de vivre que le nomadisme dans les steppes pauvres.

L'Arabie nous offre un exemple frappant de ce que les seules prémisses géographiques ne suffisent pas à expliquer le cours de l'histoire. Que d'un pays si pauvre ait pu sortir un mouvement culturel qui a conquis la moitié du monde alors connu, est un fait que n'expliquent pas les lois géographiques. D'autre part, l'Islam a pris du pays qui a été son berceau le caractère de «religion du désert». Mais dans le cours de l'histoire, l'Arabie cessa bientôt de jouer un rôle de quelque importance, et de nos jours elle commence à peine à sortir de l'ambiance dans laquelle elle se trouvait avant Mahomet.

Liban, Syrie et Mésopotamie

A première vue on dirait que les limites de cette partie de l'Asie Occidentale sont faciles à déterminer, du moment qu'il appert que les limites politiques actuelles n'ont rien à faire avec la division géographique. Liban, Syrie et Mésopotamie nous apparaissent sur les cartes comme un trapèze presque régulier, dont l'une des bases serait une ligne tracée depuis le Sinaï jusqu'à l'extrémité nord du Golfe Persique,

tandis que l'autre base se trouve constituée par la prolongation du Taurus jusqu'aux terres hautes de l'Arménie. Les deux côtés sont respectivement le littoral de la Méditerranée et la chaîne montagneuse de la Perse. Mais un examen plus attentif nous montre que le choix de l'une des bases de ce trapèze, sa limite méridionale, est tout à fait arbitraire, parce qu'il n'y a aucune difficulté, si on le veut, à prolonger la steppe désertique arabe beaucoup plus vers le nord, jusqu'au Ḥawrān (Hauran) et l'Euphrate. Les montagnes du nord, non plus, ne constituent pas en réalité une frontière géographique. Mārdīn et Diyār Bakr appartiennent indubitablement à la Mésopotamie, même si elles se trouvent dans la région montagneuse.

Le long de la côte méditerranéenne court, dressé comme une barrière, le système orographique du Liban, dont le plus haut sommet est de 3.097 m. Ce système se prolonge à travers la Palestine (Jérusalem 790 m.), jusqu'au Sinaï, qui atteint 2.600 m. Ces montagnes présentent une pente continue vers l'est. Le Ḥawrān, à l'est du Jourdain, a 1.893 m. d'altitude; les montagnes près de Palmyre 1.380 m.; au sud-ouest de l'Euphrate on trouve encore des collines; ensuite, ce sont les terres basses de la Mésopotamie. Dans tout cet ensemble on peut distinguer quatre régions géographiques. La première est formée par le Liban, la Syrie et la Palestine, orientées vers la Méditerranée. Les terres montagneuses à l'est du Jourdain et de la Mer Morte constituent une autre unité. La troisième est constituée par la Syrie orientale et la partie nord de la plaine mésopotamienne, jusqu'à Sāmarrā. La dernière comprend les terres basses de Babylonie et la plaine d'alluvions du cours inférieur de l'Euphrate et du Tigre.

Outre leur orientation vers la Méditerranée, le Liban, la Syrie et la Palestine ont en commun des caractères méditerranéens. Ils ne possèdent pas de forêts proprement dites, mais leur flore est méditerranéenne: le pin d'Alep, le cyprès, le chêne, le peuplier. On y cultive partout le figuier et l'olivier et aussi la vigne, bien que les vins du Liban ne se soient pas fait un nom parmi les grands crus. La culture de l'oranger a pris un grand essor dans les colonies juives de la Palestine. Le figuier de Barbarie, *opuntia ficus indica*, ainsi que l'agave, tous deux venus de l'Amérique, sont devenus des plantes caractéristiques du littoral méditerranéen et complètent le tableau de la flore. Mais il ne faut pas s'imaginer ces régions comme fertiles; on n'y trouve que des îlots de culture au milieu de monts et de collines stériles, de steppes et même de déserts, comme par exemple entre Jérusalem et Jéricho. La Palestine ne se présente pas à l'européen comme la terre où coulent le lait et le miel; bien au contraire, sauf la fécondité des lieux cultivés, elle est une terre aride et pierreuse dont il est bien difficile d'augmenter encore la surface exploitable: au Liban et en Palestine la densité de la population dépasse 50 habitants par km2., et ces régions n'en peuvent contenir davantage.

La Syrie et le Liban ont environ 5 millions d'habitants, en comptant la partie orientale de la Syrie, qui géographiquement se rattache à la Mésopotamie. Les Musulmans entrent dans ce total pour plus de 3.5 millions, y compris les sectes (quelque 350.000 Alaouites, 220.000 Šī'ites, 140.000 Druzes, 30.000 Ismā'īliens). Le groupe chrétien le plus nombreux est celui des Maronites, avec 350.000 fidèles (presque tous au Liban). Les Grecs orthodoxes atteignent 250.000; les Grecs catho-

liques ou Melkites, 160.000; les Arméniens grégoriens ou orthodoxes, 160.000; les Arméniens catholiques, 30.000; les Syriens jacobites, 45.000; les Syriens catholiques, 25.000; les Chaldéens catholiques, 6.000; les Protestants de diverses nuances, 25.000; les Catholiques de rite latin, 10.000. Dans la province d'al-Ğazīra il y a encore un groupe de 10.000 Nestoriens. Non moins embrouillée que la mosaïque compliquée des confessions religieuses, est l'extraordinaire promiscuité ethnique de la population; mais la langue généralement parlée, même par les Chrétiens et par les Juifs établis depuis longtemps dans le pays, est l'arabe.

La Palestine et les terres d'outre Jourdain

La région des monts et des collines qui s'étend de l'autre côté de la mer Morte jusqu'à l'Euphrate a bien peu d'habitants, et la plupart sont des nomades.

L'Etat de Transjordanie occupe une partie de cette vaste région, mais il comprend aussi maintenant la partie de la Palestine soustraite à l'occupation israélienne. Par suite du conflit avec Israël le nombre des habitants de la Jordanie, estimé autrefois à 400.000, s'est trouvé avoir triplé par l'addition des 400.000 résidents de la partie de la Palestine annexée à la Jordanie, et par les 500.000 réfugiés des territoires occupés par les Juifs. Dans ce nombre total on trouve 10 % d'éléments chrétiens.

Les 90 % des terres de la Jordanie se trouvent au-dessous des 200 mm. de pluie annuelle mais, dans la partie occidentale, elles offrent des possibilités de développement ultérieur, car les pluies et l'eau y sont relativement abondantes et le sol est en général meilleur que celui de la Palestine et de la Syrie. Le projet d'utilisation des eaux du Jourdain et du Yarmouk permettrait de gagner à l'agriculture de vastes étendues de terrain, mais l'exécution de ce projet se trouve arrêtée par des difficultés d'ordre politique. Le gouvernement de Jordanie a pratiqué une saine politique agricole et de reboisement.

La Jordanie a une seule voie directe de communication par mer, qui est le port d'ʿAkaba, sur le golfe du même nom, où convergent les frontières de quatre Etats: Egypte, Israël, Jordanie et Arabie Saʿūdite. L'importance stratégique du port d'ʿAkaba augmentera sans doute avec la construction du tronçon de voie ferrée ʿAkaba al-Maʿān, terminus actuel de la voie ferrée vers Damas. L'amélioration des communications permettra aussi l'exportation des produits minéraux de cette région.

Mésopotamie et Iraq

Le pays des deux fleuves, l'Euphrate et le Tigre, forme une plaine basse orientée du nord-ouest au sud-est. Mossoul, sur le cours supérieur du Tigre, a une altitude de 250 m. seulement au-dessus du niveau de la mer; c'est aussi l'altitude de l'Euphrate au point où, non loin de la frontière turque actuelle, il pénètre dans la plaine. Le nom arabe de cette contrée, *ğazīra*, veut dire *île*, et a donc la même signification que celle de l'ancien mot Mésopotamie. Mais c'est l'Euphrate seul qui, par son cours moyen, constitue la limite géographique de cette région. On

décrit souvent la Mésopotamie comme une oasis fluviale, en la comparant avec l'Egypte, mais cette ressemblance se réduit au fait que les deux pays manquent presque complètement de pluies et dépendent absolument de l'eau apportée par les fleuves. Tandis que l'Egypte, dans toute sa longueur, forme une seule vallée dont on peut apercevoir les versants, la Mésopotamie est une plaine très vaste mesurant dans sa partie la plus étroite 200 km., et par suite elle ne permet pas la construction de barrages semblables à ceux érigés dans la vallée du Nil, et qui assurent l'irrigation constante des terres d'un bout à l'autre de l'année.

Autrefois on avait employé avec profit un système compliqué de digues et de canaux, et jusqu'au temps des 'Abbāsides la Mésopotamie possédait de grandes étendues de terres cultivables, quoique leur exploitation ne fut pas aussi intensive qu'en Egypte. Mais peu à peu la décadence graduelle et surtout les ravages de l'invasion mongole au XIIIème siècle entraînèrent la ruine et l'abandon des ouvrages hydrauliques. Actuellement les neuf dixièmes de la *ǧazīra* sont des steppes entièrement arides en été. Certes, le volume d'eau apporté par les fleuves est très considérable; le grand Zāb, affluent de la rive gauche du Tigre, atteint à son confluent deux kilomètres de largeur à la période de la fonte des neiges. Mais cette crue arrive au printemps, et non au milieu de l'été, comme en Egypte, et ainsi les grandes chaleurs estivales de Mésopotamie sèchent tout de nouveau. Si en quelques endroits les eaux forment des mares et des flaques stagnantes, celles-ci manquent d'écoulement et déposent leurs sels dans le terrain. L'exploitation des terres sans irrigation est seulement possible en certains endroits de la partie septentrionale où l'on peut compter sur des pluies suffisantes, c'est-à-dire, de la Syrie orientale jusqu'aux environs de Mossoul.

Mésopotamie inférieure ou Iraq

Du point où les cours de l'Euphrate et du Tigre se rapprochent le plus, c'est-à-dire, dès la région de Sāmarrā, en amont de Bagdad, commence une nouvelle zone de terres alluviales où il n'y a pas de pierres; c'est la patrie des anciens Babyloniens avec leurs tours d'argile et leurs bâtisses en briques, aujourd'hui complètement ruinées. Le climat est nettement subtropical, sans aucune influence méditerranéenne, et la région est une des plus chaudes du monde. La pluie y tombe à peine; la précipitation annuelle à Bagdad en maintes années est de l'ordre de 100 mm. L'altitude de la ville est de 35 m. au-dessus du niveau de la mer; les fleuves, pratiquement dépourvus de pente, changent facilement de cours et forment de vastes marais. Le niveau de la nappe d'eau souterraine est si peu profond, qu'en certains points il permet le développement d'une végétation exubérante, spécialement des palmeraies, mais il y a aussi beaucoup de terrains stériles et de plaines salées. La profondeur du Golfe Persique est très faible; c'est seulement dans le détroit d'Ormuz qu'on arrive à des profondeurs de 100 m.; malgré cela l'estuaire du Chatt-el-Arab (Šaṭṭ al-'Arab) est navigable jusqu'à Baṣra même pour les bateaux à grand tirant d'eau. Cette sortie directe vers les grands océans distingue l'Iraq des autres pays de l'Asie Occidentale. Bagdad a beaucoup de relations avec l'Inde.

Anatolie ou Asie Mineure

L'Asie Mineure, sorte de péninsule rectangulaire, large d'environ 600 km., et qui sépare la Mer Noire de la Méditerranée Orientale, est, entre toutes les régions de l'Asie Antérieure, la plus favorisée par la nature, mais seulement, à dire vrai, en ce qui regarde ses côtes. La côte occidentale, avec ses ports excellents, jouit du meilleur climat méditerranéen, nullement inférieur à celui de la Grèce ou de l'Italie. Smyrne exporte oranges, figues et raisins secs. L'oranger croît aussi en Cilicie, dans la vallée réduite mais fertile d'Adana, où à présent la culture du coton prend son essor. La côte nord, spécialement dans son secteur occidental, celui du Pont, a une végétation vraiment subtropicale. Au contraire, dans l'intérieur ce ne sont que plateaux arides, de 800 et souvent 1.000 m. d'altitude, entourés de chaînes de montagnes qui captent les pluies. La chaîne montagneuse du nord a des sommets de plus de 2.500 m. de hauteur; celle du Taurus, au sud, en a qui atteignent 3.500 m. Ce vaste plateau central manque en grande partie d'écoulement vers la mer, et renferme plusieurs lacs saumâtres, dont le plus grand est le Touz-Gheul (Tuz Çölü), ou Lac Salé, de 85 km. de longueur sur 30 km. de largeur, mais d'un mètre seulement de profondeur. Sa proportion de sels est de 32 %, plus grande que celle de la Mer Morte, qui est de 25 %. Mais il y a aussi des lacs d'eau douce, comme celui de Beyşehir près de Konya, dont le niveau est à 1.150 m. au-dessus de la mer, et qui fournit de l'eau en abondance pour l'irrigation des champs. On ne saurait parler de vrais déserts sur ces plateaux; dans maints endroits le terrain est apte à la culture, ou au moins il est couvert de steppes qui rendent possibles les transhumances. L'élevage est surtout celui des moutons et des chèvres, il y a moins de bétail bovin. La chèvre d'Angora a une grande renommée; son poil soyeux est l'objet d'une industrie spéciale, principalement anglaise. Les sauterelles sont partout un fléau redoutable.

La Turquie actuelle, à l'époque de la constitution du nouvel État, comptait 14 millions d'habitants, dont 1 million situé du côté européen des Détroits, c'est-à-dire, 18 hab. par km2. Depuis lors la population n'a cessé d'augmenter rapidement jusqu'à 21 millions en 1950, soit 27 habitants par km2. En réalité, l'Asie Mineure, bien organisée, peut nourrir un nombre d'habitants beaucoup plus élevé; autrefois elle était une des régions les plus peuplées de tout l'empire romain.

Pendant la première guerre mondiale et après, la population subit des diminutions considérables par suite des massacres en masse et de l'évacuation forcée de tout ce qui n'était pas de race turque,spécialement d'Arméniens,Syro-chaldéens et Grecs. Aujourd'hui les 98 % de la population sont musulmans, incluant dans ce nombre un million de Šī'ītes, quelque 80.000 Nuṣayris et environ 50.000 Yazīdis. Le nombre des Grecs orthodoxes est tombé à environ 100.000. Les Grecs uniates sont 50.000, les Catholiques latins 11.000, les Arméniens catholiques 12.000, les Arméniens grégoriens 45.000, les Protestants 6.000. Les Juifs sont environ 60.000. Des populations non-turques il ne reste que les Kurdes, qui pendant les massacres se mirent du côté des Turcs. Les Kurdes sont au total quelque 2 millions, et parlent leur langue propre, indo-européenne. Leur pays s'étend depuis le cours supérieur de l'Euphrate jusqu'aux territoires de Perse, où vivent aujourd'hui 760.000

Kurdes. Les Yazīdis de la région au nord de Mossoul appartiennent aussi à la famille kurde.

Le Turkestan

A l'ouest de la Mer Caspienne, et au nord des frontières de la Perse et de l'Afghanistan, l'Islam compte encore de vastes domaines, les plus septentrionaux qu'il possède. Cet immense territoire n'a pas moins de 6,5 millions de km2., presque le double de l'Arabie et un peu moins que le continent australien, mais il est peuplé seulement par 17 millions d'habitants, et n'a point dedénomination géographique propre, à moins qu'on ne veuille lui donner, dans son sens le plus large, celui de Tūrān ou Turkestan. Cependant, par le climat, par les traits de la population, par le mode de vie et par la religion, ces territoires constituent une unité géographique.

La portion nord de cette région est constituée par la steppe des Kirghizes, complètement ouverte du côté de la Sibérie. Comme limite septentrionale on pourrait lui assigner une ligne tracée de l'Altaï du Nord jusqu'à l'extrémité sud des montagnes de l'Oural. Cette ligne serait à 800 km. au sud du chemin de fer transsibérien. Vers l'ouest, la steppe des Kirghizes dépasse de beaucoup le fleuve Oural, elle arrive jusqu'à la Volga, et même au delà, jusqu'en Europe. Le territoire situé entre la Mer Caspienne et les grands massifs de l'Asie Centrale (Pamir, Thian-Chan, Altaï) a été appelée Turkestan Occidental, et la région située de l'autre côté du Pamir, Turkestan Oriental. Le Turkestan Oriental était orienté politiquement vers la Chine; l'Occidental, avec les steppes kirghizes, appartient à l'Union Soviétique.

La plupart de ces terres sont des plaines basses, et autour de la Mer Caspienne il y a des dépressions inférieures au niveau de la mer; mais vers le sud-est la surface monte jusqu'à des altitudes vertigineuses. On trouve là les hauts plateaux du Pamir, le «toit du monde», point où se forme le nœud des systèmes orographiques centre-asiatiques. De ce nœud sort vers le sud-ouest la chaîne de l'Hindū Kuš (Hindou-Kouch) qui appartient à l'Afghanistan; vers le sud-est se détachent les chaînes du Tibet, le Kuen-Loun (Kuen-Lun), avec des hauteurs de plus de 7.000 mètres; vers le nord il y a les monts Thian-Chan, dont quelques sommets dépassent aussi les 7.000 m. Entre les systèmes orographiques du Thian-Chan et du Kuen-lun s'ouvre la haute vallée du Turkestan Oriental. Au nord du Thian-Chan il y a une chaîne montagneuse, qu'on a appelée «les portes de Dzoungarie» si importantes dans les anciennes migrations des peuples de l'Asie Centrale. Au delà il y a encore les montagnes de l'Altaï avec des altitudes de plus de 4.000 m.

Aucun de ces territoires n'a d'écoulement vers la mer, si l'on excepte une petite région dans l'angle nord-est, inclinée vers l'Irtych et par conséquent vers l'Océan Glacial Arctique. Les autres fleuves déversent leurs eaux dans les lacs Aral et Balkaš (Balkach) ou disparaissent dans les sables du désert. Le pays est riche en nappes d'eau; outre les deux énormes lacs Aral (65.000 km2. de superficie, 70 m. profondeur) et Balkaš, (23.000 km2. et 20 m. de profondeur) il y a un grand nombre de lacs alpestres dans le haut Turkestan, et spécialement dans la région

du Thian-Chan, dont le plus grand, le Issik-Kul, est long de 185 km., large de 60 km., profond de 425 m., et d'une étendue de 6655 km2., et doit son nom de «lac chaud» au fait que malgré sa grande altitude au-dessus du niveau de la mer, 1.574 m., il ne gèle pas l'hiver. Dans les steppes il y a aussi beaucoup de lacs plus petits et de marais saumâtres sans importance économique.

Le climat est d'une sécheresse extrême, et par suite de sa situation complètement continentale, cette contrée se trouve soumise aux plus grandes variations thermométriques. Dans les terres basses la température de l'air atteint +45°, à l'ombre, le sable exposé au soleil est chauffé jusqu'à +70°, mais même dans la région la plus chaude, dans le cours moyen de l'Oxus ou Amou-Darya, on enregistre pendant l'hiver des températures de —17°. La nébulosité est rare, mais l'air est presque sans cesse troublé par la présence de grains de sable extrêmement fins, de sorte que même dans le voisinage proche des hautes chaînes de montagnes c'est par exception qu'on peut jouir du panorama qu'offrent les sommets et les glaciers. La sécheresse règne aussi sur les versants des montagnes; les hauts plateaux et plaines, comme ceux du Pamir, sont sans cesse balayés par des tempêtes de sable. Dans les régions plus élevées seulement la neige tombe avec une relative abondance; et ce sont ces neiges qui rendent habitable le pays, parce que des glaciers immenses parmi lesquels le plus grand du monde, celui du Fedčenko (77 km. de longueur) au nord-ouest du Pamir, sortent des fleuves, qui, grossis par le dégel, déversent précisément en été et à grand débit, leurs eaux sur les terres de la plaine; il devient ainsi possible d'arroser de vastes surfaces cultivables. L'Oxus, Amou-Darya, atteint en certains endroits 8 km. de largeur, et son débit est à peine inférieur à celui du Nil. Cependant plus importants encore du point de vue de l'irrigation sont le Čirčik, affluent de la rive droite du Yaxartes ou Syr-Darya, qui arrose les oasis de Tachkent,et le Zarafšān,qui pourvoit d'eau celles de Samarqand et de Boukhara. L'oasis la plus importante est sans doute la cuvette du Farġāna (Ferghana), la «perle du Turkestan», située entre les monts Altaï et le Thian-Chan, et traversée par les cours d'eau qui, réunis, forment le Syr-Darya. Là est le centre de la production cotonnière activement développée par le gouvernement soviétique en vue de pouvoir se passer de l'importation du coton américain. Grâce à la voie ferrée, reliant Semipalatinsk en Sibérie avec Tachkent et Farġāna terminée en 1930, on peut transporter le coton vers les centres industriels sibériens, et recevoir, en échange, de la Sibérie, des céréales pour le Turkestan, ce pays ayant dû sacrifier leur culture à celle du coton. De 1929 à 1932, la superficie couverte de plants de coton est passée de 810.000 hect. à 1.045.000. Le gouvernement a créé en 1926 un institut pour la solution des questions d'économie hydraulique. Outre le coton on cultive dans l'oasis du tabac, des oléagineux, et dernièrement on y a introduit la vigne.

Par comparaison avec l'immense étendue du territoire, les parties cultivées sont insignifiantes, et les vastes plaines basses, du type steppe, permettent seulement le pâturage tel qu'il est pratiqué par les peuplades nomades. L'unique oasis cultivée dans ces terres basses est celle du Ḫwārizm, dans le Delta de l'Oxus, Amou-Darya, au sud du lac Aral.

Population

Toute la steppe des Kirghizes, depuis le cours inférieur de la Volga jusqu'au Thian-Chan et les Portes de Dzoungaria, y compris le cours inférieur du Syr-Darya et la région du lac Balkaš, est le domaine des Cosaques kirghizes, pour la plupart nomades, dont le nombre, selon les chiffres de 1939, serait de 2,1 millions, tandis que, selon des données de 1926, il était de 5,6 millions. Dans le haut Thian-Chan, au long du cours supérieur du Syr-Darya, et tout autour de l'Issik-Kul habitent les Q̱ara-kirghizes, 0,9 millions. Entre la mer Caspienne et l'Oxus, Amou-Darya, vivent les Turkmènes, 0,8 millions. Dans les grandes oasis près des versants nord-ouest des montagnes on trouve les Ouzbegs, le groupe le plus important de ces peuples (1926: 2,7 mill.; 1939: 4,8 mill.). On trouve aussi des Ouzbeg dans la région de l'Aral; et il est d'ailleurs impossible d'établir une division territoriale claire des peuples et des familles Ouzbeg. Il y a aussi d'autres groupes ethniques moins importants, comme les Q̱araqalpaq, bonnets noirs, dans la région du Ḫwārizm, au sud du lac Aral, dont le nombre est d'environ 300.000; dans le Pamir et l'Altaï vivent 1 million de Tāǧīk, qui sont iraniens et šī'ītes, et parlent un dialecte persan, au contraire de tous les autres, qui emploient des dialectes issus du turc čaġatāi. On évalue à un demi million le nombre des Russes établis dans le Turkestan. Dans la république soviétique de Kazakstan les Russes constituent presque les 40 % de la population, mais c'est parce que les délimitations de cette république dépassent les limites des terres musulmanes et pénètrent dans la Sibérie méridionale. L'étendue de son immense territoire est presqu'égale à celle de la Russie d'Europe.

Le gouvernement russe cherche par tous les moyens à promouvoir l'industrialisation du pays. Dans les steppes kirghizes il y a des gisements de houille, et on y trouve aussi du pétrole. Le Turkestan est riche en force hydraulique pour les centrales électriques. Aux étrangers qui reçoivent la permission de visiter ces pays, d'ordinaire rigoureusement fermés, on montre les installations et fabriques de types ultra-modernes, et des établissements d'hygiène et de pédiatrie.

Turkestan Oriental

Le Turkestan Oriental est limité au nord par le Thian-Chan, à l'ouest par le Pamir, au sud par le Kouen-Loun. Bien que Kachgar, à l'ouest, se trouve à 1.230 m. d'altitude, et que le Lob-Nor atteigne encore 812 m. au-dessus du niveau de la mer, cette région, encaissée entre des chaînes de 7.000 m. de hauteur, apparaît comme une plaine basse. Le pays ainsi défini forme politiquement la province chinoise du Sinkiang, dont la superficie est de 1.793.000 km2.; en réalité elle est seulement une succession d'oasis qui se serrent, spécialement à l'ouest et au sud, au pied des montagnes. Tout l'espace intérieur forme le désert de Takla-Makan, un des lieux du monde les plus hostiles à toute vie. Les pluies y sont inconnues, même aux flancs des montagnes, au dessous de 4.000 m. d'altitude. Les eaux des glaciers qui descendent des régions plus élevées sont vite absorbées par le désert. Les oppositions de température sont encore plus extrêmes que dans le Turkestan Occidental,

et les tempêtes de sable y sévissent très souvent. Le Turkestan Oriental est isolé de toute communication plus peut-être qu'aucun autre pays du monde. Bien que de Kachgar, située à l'angle nord-ouest, il n'y ait, jusqu'à la gare terminus du chemin de fer de Fargāna, que 300 km. à peine, le chemin muletier cependant, utilisé par les caravanes doit traverser le pas du Terek, à une altitude de près de 4.000 m. Encore plus difficile est la vieille route caravanière qui part de Khotan, et doit monter à 5.600 m. pour traverser le Qaraqorum, et arriver à Lahore par Leh et le bassin de l'Indus. Il est vrai que vers l'est il n'y a pas de chaînes de montagnes, mais dans cette direction le Turkestan Oriental aboutit au désert mongolique de Gobi, et la seule route praticable est le chemin de caravanes qui rejoint les oasis situées à la base des chaînons septentrionaux du Kouen-Loun et se dirige vers le cours supérieur du Hoang-ho et la grande muraille de Chine; entre celle-ci et Kachgar il y a une distance de plus de 2.500 km.

Malgré cela, le Turkestan Oriental n'est pas une terre stérile. Ses oasis ne le cèdent en rien, en fertilité, à celles du Turkestan Oriental. On y récolte du riz, du maïs, du blé, des légumes verts, des fruits, du vin, du coton. La population est relativement nombreuse, si l'on tient compte qu'elle doit se concentrer dans de minuscules endroits habitables, et que les grands espaces désertiques sont tout à fait inhabités. La ville de Kachgar a plus de 100.000 habitants, et en y ajoutant ceux de l'oasis, on arrive à 300.000. Yarkand compte 70.000 hab., et 200.000 avec ceux des environs. Khotan dépasse 50.000 hab. La population est fortement mêlée depuis des temps très reculés, parce que le Turkestan a toujours été le point de passage des grandes migrations des peuples de l'Asie Centrale. La langue courante est le turc čaġatāi; le chinois est la langue des fonctionnaires de l'État. L'Islam est entré dans le pays au Xe siècle, venant de l'ouest. A l'est et au nord du Turkestan oriental s'étend la Mongolie, mais ses habitants, bien qu'ethniquement rapprochés de ceux du Turkestan Oriental, sont de religion lamaïste.

La Caucasie

La Caucasie se trouve nettement délimitée à l'est et à l'ouest par les mers Noire et Caspienne. La limite méridionale longeant la Turquie et la Perse, est une limite purement politique, et la limite septentrionale, la dépression du Manit, qu'on a considérée longtemps comme la division entre l'Europe et l'Asie, ne saurait constituer non plus une limite géographique. Les terres de la Caucasie ainsi circonscrites couvrent une surface de 470.000 km2. et ont une population de 13 millions d'habitants, dont 5 millions sont des Musulmans.

La chaîne du Caucase se développe sur une longueur de 1.200 km., notablement supérieure à celle des Alpes, de Vienne à Nice. Les plus grands sommets, (Elbrouz, 5.629; Dych-Tau, 5.198; Kasbek, 5.043) dépassent ceux des Alpes, mais leur base est beaucoup plus étroite. On peut facilement voir l'Elbrouz et le Kasbek du nord et du sud, alors qu'on ne peut faire de même pour les grands sommets alpins. Par sa forme et les aspects de son relief, le Caucase pourrait être plutôt comparé aux Pyrénées, mais il est deux fois plus long.

En contraste aussi avec les Alpes, le Caucase ne forme pas une ligne de division de climat dans le sens de sa longueur; au contraire, cette ligne traverse le Caucase perpendiculairement, c'est-à-dire, du nord au sud, et le divise en deux zones inégales: l'occidentale, plus restreinte, vers la Mer Noire, jouit de pluies abondantes et possède une végétation presque subtropicale, tandis que la plus vaste, à l'est, appartient aux territoires de ce régime sec qui entourent la Mer Caspienne. Le Caucase n'est pas non plus une limite ethnographique, il n'a pas joué dans l'histoire le rôle de zone de passage, comme il est arrivé pour les autres systèmes orographiques de l'Asie, et n'a constitué en aucun temps une frontière politique stable. Si l'on considère la bigarrure des races les plus diverses qui habitent le Caucase, en groupes fragmentaires, parfois minimes, il convient davantage de considérer cette région comme un asile et une zone de refuge.

La Caucasie septentrionale, c'est-à-dire, la plaine au nord-ouest du fleuve Térek, dont les eaux s'écoulent vers la Mer Caspienne, la région du Quban (Kouban), et la partie nord-ouest de la chaîne caucasique sont presqu'exclusivement habitées par des Russes, depuis que les circassiens de la rive orientale de la Mer Noire, définitivement assujetis en 1863, émigrèrent presque tous en Turquie. Les terres basses au sud de la chaîne, la fertile vallée du Rion et la contrée de Tiflis sont le domaine des Géorgiens. Les peuples islamisés habitent les endroits les plus secs du Caucase central, à l'est et au sud-est, et ainsi se vérifie ici encore cette curieuse coïncidence géographique qui assigne à l'Islam les terres les plus sèches.

Dans le Caucase central vivent les Ossètes (270.000), indo-européens, dont une partie est musulmane (150.000) ; les Cabardiens, reste des Circassiens (100.000) et les Bolgars, ou Tatares montagnards. Dans la partie orientale du système de montagnes, comprise sous le nom de Daghestan, on trouve le plus bizarre des mélanges ethniques, dont 1 million de Musulmans. La région du Koura, qui se déverse dans la Caspienne, est maintenant appelée, depuis la révolution russe, Azerbaïdjan (Āḏarbayǧān), le nom même de la province septentrionale persane contiguë. Ce pays est presque complètement une terre de steppe et ses habitants sont surtout des Tatares šīʿītes; il y a aussi des Kurdes et des Arméniens. Le chiffre relativement élevé de la population d'un pays qui est presque uniquement constitué de steppes s'explique par l'afflux vers la région pétrolifère dont le centre se trouve dans la péninsule d'Apchéron sur la Mer Caspienne. La seule Bakou avait 650.000 habitants en 1933, et plus d'un million en 1944, et se trouvait ainsi en fait la troisième des grandes villes soviétiques. Le tiers seulement de la population est russe; le reste est composé de Tatars, de Persans et d'Arméniens. En 1934 Bakou produisait 75 % du pétrole nécessaire à la Russie. Le pétrole est transporté par bateau vers Astrakhan et la Volga, et d'autre part il est conduit par un long pipe-line jusqu'à Batoum sur la Mer Noire.

Les Cosaques kirghizes vont jusqu'à la Volga par les steppes au nord de la Mer Caspienne. Sur le cours moyen de la Volga et dans le pays de Kazan, il y a des Tatars musulmans (1,8 mill.) ; ou en trouve aussi en Crimée. Il y a en outre des groupes considérables de Tatars épars dans le reste de la Russie. On en trouve dans toutes les villes importantes, et jusqu'en Sibérie. Leur nombre total est évalué à

4 millions. A l'ouest des monts Ourals on trouve le noyau des Bachkirs (800.000); à Ourfa, leur capitale, réside un Conseil qui, d'une certaine façon, joue le rôle du *Šayḫ al-islām* pour les sujets musulmans de l'Union soviétique. En tenant compte de toutes les données on peut évaluer à 20 millions le nombre des Musulmans en U.R.S.S.

La péninsule des Balkans

La péninsule européenne des Balkans est à présent une zone où l'Islam est en régression, et dans sa majeure partie on n'y trouve que des groupes de dispersion. Le nombre total des habitants musulmans, en excluant Istanbul, dépasse de peu les 4 millions. Parmi les États actuels c'est la Jugoslavie qui a le plus grand nombre de Musulmans (1,8 mill.), répandus principalement en Bosnie et dans la Serbie méridionale. Dans la région de Veles (Köprülü), en Serbie méridionale, il y avait encore jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale de riches propriétaires de race turque. Les «beg», ainsi appelés en Bosnie, parlent le croate.

La Bulgarie possédait une minorité musulmane considérable (800.000, c'est-à-dire, 18 %). Dans les villes du sud de la Bulgarie il reste encore nombre de Turcs. Les Pomak de la Macédoine orientale, groupe ethnique de 70.000 à 100.000 membres, parlant le bulgare, sont aussi des Musulmans.

Dans la région de la Dobroudja, en Roumanie, existaient des colonies de Tatars et de Turcs que les Russes y avaient établies au XIXe siècle. Le nombre total des Musulmans de la Roumanie est d'environ 50.000. Depuis l'échange forcé des populations en exécution des clauses du traité de Lausanne en 1922, très peu de Musulmans sont restés en Grèce, à peine plus de 130.000, et presque tous sont établis dans la Thrace occidentale. En Albanie le nombre des Musulmans est relativement fort élevé (700.000, soit les 68 % de la population).

Dans plusieurs de ces territoires, où autrefois dominaient les Ottomans, le paysage n'a pas encore perdu son caractère «oriental». En Macédoine la silhouette de villes comme Skoplje, Veles, Prilep, continue encore à être dominée et caractérisée par les nombreux minarets des mosquées, et on peut en dire de même de certaines villes bosniennes comme Sarajevo et Travnik. Au contraire, ces monuments islamiques typiques ont disparu presque complètement de la Grèce et des terres danubiennes. Dans la cité hongroise de Pécs (Fünfkirchen), existe encore une mosquée, aujourd'hui église des jésuites. A Budapest on vénère le tombeau du *bekṭāšī* Gül-bābā, mort en 1541, visité annuellement par des pèlerins musulmans. Dans la ville d'Eger (Erlau), au nord de la Hongrie, non loin de la frontière slovaque, se dresse encore un minaret solitaire.

Plus à l'intérieur de l'Europe on trouve des vestiges, non de la religion islamique, mais des guerres contre les Ottomans; tels sont les églises entourées de murailles de plusieurs paroisses rurales en Carinthie, Styrie, et Basse-Autriche et aussi beaucoup de «boulets de canon» ottomans encastrés dans les murs d'anciens édifices.

L'Iran

Si on considère l'Iran sur la carte on lui trouve une grande ressemblance avec l'Asie Mineure: dans les deux cas il s'agit d'un plateau encadré de chaînes montagneuses qui se présentent comme des guirlandes suspendues en festons. En ce qui concerne l'Asie Mineure, ces guirlandes seraient fixées à l'Olympe de Bithynie et au massif de l'Arménie; pour l'Iran, à ce même massif arménien et au Pamir.

Mais en Iran tout est à une échelle plus grande qu'en Anatolie. La superficie est plus ample, les déserts intérieurs plus inhospitaliers, les sommets environnants plus hauts. L'Hindū Kuš, à son origine au nord de Kaboul, a des sommets de 7.000 m., et dans le sud-ouest il atteint encore 5.000 m. Dans la chaîne de l'Elbrouz au sud de la Caspienne, s'élève le Demawand, 5.670 m.; le Sawalān, dans la région de Tabrīz, a 4.850 m. La chaîne du Zagros, orientée vers le sud-est, constitue la limite géographique du côté de l'Iraq et possède les sommets de l'Elwand, 4.600 m., et, plus au sud, du Kūh-i Basmān, 3.600 m. et du Kūh-i Tāftān, 3.800 m.

L'intérieur du pays ne forme pas une plaine, mais plusieurs bassins qui reçoivent les alluvions arrachées aux montagnes. Aux niveaux inférieurs de ces bassins on trouve des marécages ou des lacs saumâtres (Dašt-i Lūṭ, à 350 m. au-dessus du niveau de la mer; lac Helmand, 512 m.). Le plus grand désert est le Dašt-i Kawīr au sud-est de Téhéran. Toutes les grandes villes ont des altitudes élevées: Kaboul, 1.930 m.; Kirmān, 1.800 m.; Iṣfahān, 1.600 m.; Téhéran, 1.130 m.; Qandahār (Kandahar), 1.050 m.; Mašhad, 930 m.

Malgré la relative proximité de la mer le climat est tout à fait continental, avec de grandes variations de température. En juillet on enregistre des maxima de +50° et en hiver des minima de —30°. Les différences entre les maxima et les minima du même jour peuvent être de l'ordre de 30°. Comme les vents viennent ordinairement des régions sèches du nord, et que les hautes montagnes absorbent l'humidité, les pluies sont extrêmement rares. Sur le versant nord seulement du système orographique de l'Elbrouz, sur la Mer Caspienne, on enregistre des précipitations plus abondantes. Au contraire, les côtes du Golfe Persique et de l'Océan Indien sont très sèches.

Comme il arrive dans toutes les régions arides, l'agriculture doit se borner aux oasis. Du moment que la quantité d'eau est suffisante, le soleil fait mûrir d'excellentes récoltes. A Kāšān, au sud de Téhéran, on cultive le cotonnier, et aussi à Iṣfahān, Šīrāz, et en certains endroits du littoral du Golfe Persique. En Afghanistan la zone cotonnière du Turkestan arrive jusqu'au voisinage de Herāt. On obtient du riz sur la côte sud de la Mer Caspienne, et aussi sur les bords du lac d'Ourmia, à Iṣfahān, à Qandahār, et dans plusieurs contrées du Golfe Persique. Le blé est la céréale la plus cultivée. En dehors des oasis la seule ressource est l'élevage, particulièrement celui du mouton. Les monts de l'Elbrouz fournissent du bois de charpente.

Politiquement l'Iran est divisé en trois États: Perse, Afghanistan, et la partie du Beloutchistan qui appartient à l'Inde (Pakistan). Tandis que le Beloutchistan, la sinistre Gedrosie des temps d'Alexandre le Grand, est dans son ensemble une région désertique, guère habitée, sans avenir, et que l'Afghanistan reste encore

fermé aux occidentaux, la Perse, depuis le gouvernement de Riḍā Šāh Pahlawi, s'est orientée vers la modernisation. De 1922 à 1940 plus de 1.500 étudiants persans ont achevé leurs études dans les centres scientifiques en Europe ou en Amérique. On a établi partout des écoles d'agriculture et des laboratoires de recherches. L'industrialisation, notamment pour le travail du coton, fait des progrès continus. Une statistique de 1933 donne le chiffre de 100.000 broches et de 500 métiers de tissage. Les riches gisements de pétrole sont presque tous situés près des frontières (Mésopotamie, Golfe Persique). Quant aux voies ferrées, la Perse en a seulement environ 2.500 km., y compris la grande ligne qui, de la Caspienne, par Téhéran, aboutit au Golfe Persique; mais d'autre part elle a quelque 26.000 km. de routes praticables aux automobiles qui relient les villes principales. Les grandes cités ont l'éclairage électrique et des installations sanitaires, et peu à peu on y construit des édifices modernes, dans un style qui ne s'harmonise guère avec les restes magnifiques de la grande époque de l'art islamique persan. La capitale, Téhéran, est passée de 106.000 hab. en 1883 à 210.000 en 1922, à 540.000 en 1940, et à 990.000 en 1950. L'État de l'Afghanistan mesure, dans ses limites actuelles, environ 1.100 km. dans sa plus grande largeur, N.E.-S.O., et 960 km. de la frontière de Herāt jusqu'à la passe de Khaïbar. Faute de recensements, on estime à 12 millions sa population. Les habitants des grandes villes se chiffrent, approximativement, à 300.000 pour Kaboul; à 120.000 pour Herāt; à 80.000 pour Qandahār; et à 50.000 pour Mazār-i Šarīf.

INDE

Sur les cartes de l'Asie, l'Inde apparaît comme une péninsule; mais, à cause de sa grande étendue et du nombre de ses habitants, elle peut à juste titre être classée comme une partie du monde, ou tout au moins comme un sub-continent. Les 386 millions d'habitants que lui donne le recensement de 1941 correspondent plus ou moins au chiffre de l'Europe, la Russie exceptée. De Peshawar, près du défilé de Khaïbar au nord jusqu'au cap Comorin à l'extrême sud, il y a une distance de 3.000 km., à peu près celle de Stockholm à Alexandrie d'Egypte. De Karachi à l'ouest jusqu'à la frontière d'Assam à l'est, il y a 2.800 km., comme de Bordeaux à la Crimée.

La structure géographique de l'Inde est beaucoup plus simple que celle de l'Europe. L'arc de l'Himalaya, long de 2.000 km., en forme la limite septentrionale, et la chaîne des monts iraniens, longue elle aussi de 2.000 km., est sa frontière vers le nord-ouest. La péninsule proprement dite offre l'aspect d'un triangle équilatéral de 2.000 km. de côté, avec pour sommets Karachi, le Cap Comorin et Calcutta. Le côté septentrional de ce triangle coincide à peu près avec le tropique du Cancer, ou, un peu plus au sud, avec la chaîne des monts Vindhya. Au nord de cette chaîne, et jusqu'à la base des contreforts de l'Himalaya, ce sont des collines et de vastes plaines; au sud se dresse le plateau du Dekkan, encadré par les chaînes côtières des Ghâtes Orientales et Occidentales.

Par sa latitude l'Inde appartiendrait à la zone sèche, tout comme l'Iran et l'Arabie. Si malgré cela elle est un des pays les plus fertiles du monde, elle le doit

à deux facteurs: l'immense débit des cours d'eaux qui descendent de l'Himalaya, et la mousson. Là où l'influence de ces deux facteurs vient à manquer, comme il arrive à l'intérieur du Dekkan et dans le secteur occidental de la grande plaine indo-gangétique, le vrai climat indien, pour ainsi dire, se manifeste tel qu'il est en soi, et il en résulte des étendues de désert et de steppe, qui si elles ne peuvent être comparées au Sahara, rappellent les scrubs australiens.

Les fleuves

De l'Himalaya ou, pour mieux dire, du Tibet, par delà la chaîne de l'Himalaya, descendent vers la basse plaine indienne trois grands cours d'eau, aux nombreux affluents: le Brahmapoutre, le Gange, et l'Indus.

Le Brahmapoutre (2.800 km. de longueur, bassin de 670.000 km2) est le plus grand par son débit. Dans l'Assam sa branche principale atteint de 6 à 10 km. de largeur, et avec ses bras secondaires, jusqu'à 40 km. Cependant il n'est pas le fleuve le plus important de l'Inde, à laquelle il appartient seulement par son cours inférieur, relativement bref, à travers une région qui jouit, ou souffre, en outre, d'un régime de pluies extrêmement abondant. Plus important du point de vue économique est le Tista, au fort débit, qui descend de Darjeeling, et rejoint le Brahmapoutre peu avant le delta.

Le Gange est le fleuve le plus important; au long de son cours sinueux de 2.600 km. il arrose presque dès sa naissance les terres indiennes. Son bassin est d'un million de km2. Quand, au mois de mai, il est grossi par le dégel, il lui arrive d'atteindre par endroits une largeur de 5 à 7 km. Tout près d'Allahabad, il reçoit les eaux du Jumna (Djemna), presque aussi abondantes que les siennes. A partir de ce confluent jusqu'à la mer la dénivellation est seulement de 96 m. pour 1.000 km.

L'Indus est le plus long (3.390 km., bassin de près de 1 million de km2.), mais son débit oscille entre 250 m3. par seconde pendant son étiage, et 28.000 m3. par seconde lors de la crue. Peut-être, pendant la saison sèche, n'arriverait-il même pas à la mer, si dans son cours inférieur il ne recevait les masses d'eau des rivières du Pendjab, parmi lesquelles le puissant Sutlej, lequel a aussi ses sources au Tibet.

Parmi les fleuves du Dekkan, le plus important est le Godavari.

Presque tous les grands fleuves de l'Inde ont été équipés par les soins du gouvernement d'un système de digues et canaux, et rendus propres à l'irrigation artificielle. La longueur totale du réseau de canaux, en partie navigables, construits par le gouvernement atteignait, en 1931, 120.000 km., fait d'autant plus remarquable que le programme de travaux hydrauliques à grande échelle commença d'être mis en train vers 1900. En 1931 étaient irrigués de la sorte 12,5 millions d'hectares.

La mousson

Le deuxième grand facteur de l'alimentation en eau de l'Inde est la mousson pluvieuse qui vient du sud-ouest. On n'a pas encore trouvé l'explication météréologique parfaite de ce phénomène, mais la mousson, avec une grande régularité, aborde vers le 13 juin la côte du Malabar, le 15 elle parvient en Radjpoutana,

le 25 elle est à Agra, le 30 au Panjab. C'est dans les Ghâtes occidentales qu'elle se montre le plus prodigue de ses pluies. La branche orientale de la mousson qui arrive à Calcutta est plus faible; néanmoins, grâce à la mousson, on enregistre, dans les montagnes de l'Assam, une précipitation annuelle de 10 à 12 mètres, et c'est la plus haute mesure pluviométrique qui soit enregistrée sur le globe. La mousson est accompagnée, surtout les premiers jours, de violents orages et de pluies torrentielles, mais sa venue est anxieusement attendue par l'Inde tout entière comme le grand événement de l'année. Dans les terres qui autrement seraient desséchées, notamment dans le Dekkan, on emmagasine l'eau de la mousson dans des réservoirs, pour le reste de l'année; grâce à ces réservoirs on irrigua artificiellement en 1931 jusqu'à 2 millions d'hectares.

Agriculture

Les produits agricoles les plus importants sont: le riz (35 % de toute la superficie cultivée); les céréales (10 %); le jute et le coton (7 %); les graines oléagineuses (6 %); et en plus le thé (dans l'Himalaya oriental, l'Assam, les Ghâtes occidentales), la canne à sucre, et le tabac. Les céréales ne suffisent pas aux besoins de la population et il faut en importer, mais en revanche on exporte les produits de filatures en grande quantité. On cultive le coton près du Golfe de Cambay, et dans l'Inde centrale et méridionale, et on l'exporte par Bombay. Le jute, dont l'Inde a le monopole mondial, est cultivé au Bengale et en Assam et trouvait naguère à Calcutta son port de sortie.

En raison de la haute fertilité, les parcelles de terrain sont en général très petites; elles dépassent rarement 3 hectares, au Bengale 1 hectare, au Bihar 1/2 hectare. Dans la grande plaine septentrionale et dans le nord du Dekkan ces parcelles sont généralement des terres affermées; dans les régions de Madras, de Bombay, en Assam, au contraire, elles sont habituellement la propriété des exploitants. Le sort de l'agriculture indienne est en outre extraordinairement précaire. N'importe quelle variation dans le régime des eaux, soit que la mousson apporte peu de pluies, ou que les crues des fleuves produisent des inondations considérables, peut avoir comme contrecoup des disettes et des famines épouvantables. On peut dire que dans la moitié de l'Inde règne une disette endémique.

A cela s'ajoutent les épidémies, jamais complètement éteintes: peste, dysenterie, choléra, lèpre, variole, et maintes maladies tropicales. La chaleur humide du climat de Calcutta, avec sa moyenne de +30° en mai, est devenue proverbiale. Les travailleurs agricoles venant de régions plus sèches tombent malades dans l'humidité des plantations de thé. La mortalité infantile est très élevée dans l'Inde. Les maladies d'yeux y sont fréquentes; en 1931 on comptait jusqu'à 600.000 aveugles. Le Gouvernement anglais s'était préoccupé sans cesse, et avec un réel succès, d'améliorer les conditions d'hygiène, mais le résultat fut un accroissement tel de la population que les difficultés ont à peine diminué: la moyenne des naissances entre 1920 et 1940 est montée de 32 ‰ à 35 ‰, tandis que les décès, dans la même période, ont regressé de 28 ‰ à 22 ‰. La mortalité infantile a baissé de 188 pour mille nouveau-nés vivants jusqu'à 160 pour mille.

Les catastrophes de toute nature qui périodiquement s'abattent sur l'Inde, n'atteignent, comme en Chine, de si grandes proportions qu'à cause de la surpopulation. La densité moyenne pour l'ensemble de l'Inde est de 246 habitants par km2., chiffre extraordinairement élevé si l'on pense qu'il y a de vastes étendues à peine cultivables. Le Beloutchistan a seulement 4 habitants au kilomètre carré, et le Kashmir (Cachemire) 49. Dans les régions fertiles la population se presse en des proportions presque incroyables. Dans les U.P. (United Provinces: Agra et Oudh) il y a 518 habitants au kilomètre carré; au Bihar, 521; et au Bengale, 779.

Industrie

L'Inde n'est pas à proprement parler un pays industriel. On y trouve, bien entendu, beaucoup d'industries domestiques et de petits ateliers, mais les mines et la grande industrie occupent à peine plus d'un million d'ouvriers. Au Bengale, au Bihar et dans l'Orissa il y a des gisements de houille; l'extraction annuelle est de l'ordre de 25 millions de tonnes, voisine de celle de la Belgique. Cette insuffisance relative de combustible est compensée par l'abondance de forces hydrauliques, utilisées actuellement sur une vaste échelle, non seulement pour l'irrigation artificielle, mais aussi pour la production d'énergie électrique. Parmi les minéraux les plus précieux il faut citer le manganèse (dans les provinces centrales), exporté principalement aux Etats Unis et au Japon. L'Inde occupe le deuxième rang dans la production mondiale du manganèse, après la Russie.

Les langues

On a classé en huit familles linguistiques jusqu'à 225 langues parlées dans le continent indien, sans compter les dialectes. Les langues principales sont l'Hindi ou Urdu parlé dans ses divers dialectes par presque 100 millions de personnes (on l'a appelé la lingua franca de l'Inde); le Bengali, par 60 millions; le Bihari, par 30 millions; le Telugu, 27 millions; le Marathi, 20 millions; le Tamil, par 20 millions d'Indiens. Mais l'Anglais est encore parlé et compris partout.

L'Islam dans l'Inde

En 1941 l'Inde comptait 386 millions d'habitants, parmi lesquels 92 mill. de Musulmans, contre 77 mill. en 1931. La distribution des Musulmans dans l'Inde est très inégale. Ils constituaient la majorité dans deux régions géographiquement très éloignées l'une de l'autre: au Bengale ils sont 55 millions sur 60.3 mill. d'habitants et dans le bassin de l'Indus (Pendjab, 16.2 millions pour 28.4 mill. d'habitants; Sind, 3.2 mill. sur 4.5 mill. d'hab.; Province Frontière du Nord-Ouest, 2.8 mill. sur 3 mill. d'hab.); dans le Kashmir, 3 mill. sur 4 mill. d'hab.; au Beloutchistan, 0.44 mill. sur 0.5.

Il y avait des minorités musulmanes considérables dans les U.P. (United Provinces), 8.4 mill. sur 55 mill. d'hab.; l'Assam, 3.4 mill. sur 10.2 mill. d'hab.; les États du Pendjab, 2.2. mill. sur 5.5. mill. d'hab.; la grande province de Madras comptait seulement 3.9 mill. de musulmans sur ses 49.3 millions d'habitants, et le

Bihar en a 4.7 mill. pour 36.3 millions d'habitants. En général les Musulmans habitent les villes plus que les Indiens, mais leur proportion dans les plus grandes villes indiennes est relativement faible. Beaucoup de cités indiennes sont riches en monuments d'art islamique dus aux anciens souverains musulmans, mais aucune ville ne présente le cachet caractéristique musulman tel qu'on le voit au Caire ou à Damas.

Le Pakistan

Depuis 1947 l'Inde est divisée en deux Etats indépendants: l'Union Indienne (Bharat) et le Pakistan. Le Pakistan est constitué par les deux territoires à majorité musulmane de l'est et de l'ouest. Le Pakistan Occidental comprend les anciennes provinces de Sind, Beloutchistan, North Frontier Province, du Pendjab jusqu'au Sutlej, et de quelques parcelles du Rajputana. Il comprend donc tout le cours de l'Indus en aval du Kashmir, la chaîne bordière du plateau iranien, et la plus grande partie du Pays des Cinq Fleuves (Pendjab). On n'était pas encore arrivé en 1948 à une solution définitive touchant la structure politique du Kashmir, habité par 4 millions d'habitants, dont 3 millions de musulmans, et situé à la frontière nord du Pakistan Occidental. Le Pakistan Oriental comprend la plus grande partie du Bengale, mais sans Calcutta, et quelques districts au nord-ouest.

Des deux parties du Pakistan, la section occidentale est bien plus étendue, avec une superficie de quelque 800.000 km2. (environ celle de la France et de l'Italie continentales) mais cette section est la moins peuplée, 34 millions d'habitants, presque tous musulmans, la section orientale, bien plus petite, 140.000 km2. (presque la moitié de l'Italie) a 42 millions d'habitants selon le recensement de1951, dont plus de neuf millions d'hindous. Le nombre total d'habitants s'élève donc pour les 2 parties à 76 millions d'habitants, dont 66 millions sont des musulmans. Du point de vue économique le Pakistan Oriental est le plus important, car il détient plus des deux tiers de la production mondiale du jute. Calcutta se trouvant en dehors de ses frontières le port de Chittagong a été équipé pour l'exportation. Les villes plus importantes sont: Karachi, la capitale fédérale, avec plus d'un million d'habitants; Lahore, capitale de la province du Panjab, 850.000 hab.; Rawalpindi, 250.000; Hyderabad du Sind (à ne pas confondre avec Hyderabad du Deccan) 240.000; Multan, 200.000; Lyallpur, 180.000; Sialkot, 150.000; Peshawar, 120.000; Quetta, 90.000. Dans le Pakistan Oriental, Dakka, la capitale, 400.000, Chittagong, 130.000. Les deux sections du Pakistan restent séparées par une distance de 1.700 km. à travers les terres de l'Union indienne.

Il est pour le moment impossible de prévoir combien, et comment, la formation de cet État nouveau proprement musulman influera sur la condition de l'Islam dans le reste de l'Inde. Jusqu'à présent, et notamment durant les dernières décades, l'Islam indien n'avait cessé de progresser. En 1901 les Musulmans de l'Inde constituaient les 21.2 % de la population totale et en 1941 le 23.8 %.

LES ILES DE LA SONDE

Tandis que le territoire de l'Islam, du Cap Vert jusqu'à l'Indus et au Gange, et de la Mer Caspienne à la côte somali, malgré son morcellement en grandes régions géographiques, forme un bloc sans solution de continuité, les îles de la Sonde ou Insulinde ou Indonésie, forment un domaine isolé, éloigné, séparé du reste de l'Islam, non seulement par l'Océan Indien, mais aussi par les pays au delà de l'Inde, où il n'y a que de rares Musulmans.

L'archipel de la Sonde est ordinairement divisé en trois groupes: grandes îles de la Sonde, îles mineures, et Moluques. Au nord il y a un quatrième groupe insulaire, les Philippines (0.8 mill. de musulmans pour 21 mill. d'hab. en 1953), et à l'est l'énorme île de la Nouvelle Guinée, mais ces contrées sont l'une et l'autre en dehors du monde islamique.

Parmi les Grandes Iles de la Sonde on compte: Sumatra, Java avec l'île voisine de Madoura, Bornéo, Célèbes, et les petites îles qui les entourent. Pour avoir une idée de l'étendue de ces îles on peut remarquer que la partie de Bornéo occupée jusqu'ici par les Hollandais est aussi grande que la France, et que Sumatra a presque la même superficie. Cependant, Java, l'île la plus importante, n'atteint que la grandeur de l'Angleterre sans l'Ecosse, ou le double de Ceylan.

Les Petites Iles de la Sonde s'étendent à la suite de Java vers l'orient. Les plus importantes, sont d'ouest en est: Bali, Lombok, Sumbava, Sumba, Florès, Rotti, Timor.

Les Moluques se trouvent à l'est des Célèbes. La plus grande est Céram; et parmi les autres il faut citer Banda, Amboina, Buru-Sula, Batjan, Ternate, Tidore, Halmahera, Molotai.

Le climat de ces îles est déterminé par leur situation sur la ligne équatoriale, qui passe par Sumatra, Bornéo, les Célèbes et Halmahera. Dans les plaines basses la température se maintient presque toute l'année à 27°, sans changements sensibles au cours de l'année. Dans les montagnes, la différence de température est plus sensible, et là il devient possible de cultiver le thé, le café et les légumes d'Europe. Comme ces îles sont entourées de mers chaudes, et qu'elles se trouvent de plus dans la zone des moussons, les précipitations pluviométriques sont très élevées; d'ordinaire supérieures à 4 mètres, elles atteignent 9 m. à Java. Mais Batavia, abritée par ses montagnes, enregistre seulement 1,8 m. Dans les Petites Iles de la Sonde, à mesure qu'on se rapproche du continent australien, se fait sentir davantage l'influence de la sécheresse. Timor a quelques mois de saison sèche.

On doit admettre que la végétation primitive de toutes ces îles était celle des forêts tropicales de climat pluvieux, telle qu'on la trouve encore dans la plus grande partie de Bornéo et dans les côtes marécageuses de Sumatra. A Java la forêt vierge a cédé entièrement la place aux cultures.

Le climat chaud et humide, mais supportable pour l'européen, associé à la nature surtout volcanique du sol, fait de ces îles, et spécialement de Java, des pays d'une fertilité extraordinaire. A Java la terre fournit souvent trois récoltes annuelles. Et cependant la production du riz si considérable soit-elle (3,5 mill. de tonnes) ne suffit pas à couvrir les besoins de la très dense population, et il faut combler le

déficit avec des importations venant d'Indochine, du Siam, et de la Birmanie. Mais l'agriculture javanaise fournit en outre quantité de produits importants grâce auxquels peut se maintenir un bilan économique favorable. Au premier rang, la canne à sucre (10 % de la production mondiale), puis le thé (12 %), le café (8 %), le tabac, le coprah (beurre de coco pour la fabrication de la margarine). Il y a un siècle qu'on a introduit dans l'île, venant de l'Amérique du Sud, la culture de l'arbre du quinquina; aujourd'hui l'Indonésie détient à peu près le monopole de la production mondiale de quinine (90 %).

A l'époque des grandes découvertes géographiques, le poivre et les épices étaient les produits les plus recherchés, et on appela les Moluques et même toute l'Indonésie, les îles du Poivre, ou de la Cannelle, ou des Epices. La production annuelle atteint encore les 80 % de la production mondiale. Produits végétaux d'application industrielle, la fibre de sisal ou agave américain (60 % de la production mondiale), et le caoutchouc. L'arbre à caoutchouc, *hevea brasiliensis*, fut introduit seulement en 1876, et en 1927 l'Indonésie exportait 40 % de la production mondiale.

Les Iles de la Sonde ne sont pas aussi riches en gisements minéraux. Il y a de la houille à Bornéo et à Sumatra, et du pétrole à Sumatra, Java et Bornéo (2.5 % de la production mondiale). Dans les îles de Banka, Billiton et Sinkep, voisines de la côte nord-est de Sumatra, on exploite le minerai d'étain (22 % de la production mondiale).

L'Indonésie, et plus particulièrement Java, a d'ailleurs toujours été considérée comme la plus riche des colonies que jamais ait possédée un État européen.

L'administration hollandaise était bonne, et s'est toujours efforcée de faire progresser le pays par des méthodes analogues à celles des Anglais dans l'Inde, mais elle eut à vaincre des difficultés moindres, parce que la population n'y était pas si mélangée, et était plus malléable que celle de l'Inde. Puis l'Indonésie n'est pas le pays des catastrophes et des fléaux comme l'Inde ou la Chine.

Population

La population de l'Indonésie appartient au groupe ethnique malais répandu à travers toutes les îles de l'Indonésie, et jusqu'à Madagascar à l'ouest et Formose au nord-est. Les Malais furent des immigrants dans les îles de la Sonde; de la population primitive il ne reste que de rares vestiges. Dans le type ethnique des Moluques il faut remarquer l'influence négroïde des papous de la voisine Nouvelle Guinée.

Le recensement de 1930 donnait pour les possessions hollandaises 60 millions d'habitants, dont plus des 2/3 (41,7 mill.) à Java et Madoura. Les autres îles sont relativement moins peuplées: l'énorme Sumatra a seulement 8,2 mill. d'hab.; Célèbes 4,2; Bornéo 2,2. Il y a en tout 1,2 mill. de Chinois; les Européens n'arrivaient pas à 1/4 de million.

Au début de 1956 on peut estimer la population de la République Indonésienne à 80 millions d'habitants, dont plus de 70 millions de Musulmans, ce qui donne pour l'Indonésie le groupe musulman le plus grand du monde, suivi de

près par celui du Pakistan, avec 66 millions, et de l'Inde avec 40 millions. Il y a aussi plus d'un million d'Hindouistes, à Bali surtout quelque 5 millions d'Annamites, 4 millions de Chrétiens, dont plus d'un million de Catholiques. Dans la partie portugaise de Timor, presque tous les habitants sont Catholiques.

La population de Java est extraordinairement dense et elle s'accroît sans cesse jusqu'au point de créer un vrai problème pour le gouvernement. La grande majorité de la population, plus du 70 % est engagée dans les travaux agricoles. Dans tout l'archipel les grandes villes sont peu nombreuses. Dans l'île de Java, Djakarta (ancienne Batavia) la capitale, compte 600.000 habitants; Surabaja 350.000; Semarang, 220.000; Surakarta, 170.000; Djogjakarta, 140.000; Bandung, 170.000; Palembang, à Sumatra, 110.000; Makassar aux Célèbes (Sulawesi) 90.000; Bandjermassin à Bornéo (Kalimantan) 70.000.

L'Islam indonésien n'est pas aussi apparent que celui des pays situés plus à l'ouest. En Indonésie il n'y a jamais eu de califes ou de grands sultans dont le nom se soit perpétué par de grands monuments religieux. Les mosquées sont simples, sans apparences et en général sans minarets. Les fréquents tremblements de terre ne permettent pas l'architecture à coupole. Dans les anciennes statistiques on classe comme «païenne» une grande partie de la population; il est possible que l'Islam n'ait pénétré dans maintes tribus qu'à une époque récente.

Le nombre des Indonésiens qui font le pèlerinage de La Mecque est relativement très élevé. En 1937 leur nombre atteignait 52.412. Quelques-uns demeurent à la Mecque pendant des années, pour apprendre l'arabe et la dogmatique de l'Islam. On évalue à 10.000 membres la colonie indonésienne de La Mecque. Au Caire, aussi, on trouve des étudiants indonésiens.

STATISTIQUE GÉNÉRALE

A l'époque actuelle (1956) un recensement général de l'Islam est nécessairement très déficient, parce qu'on ne sait pas toujours avec certitude comment on est parvenu à établir les chiffres, et dans la plupart des estimations approximatives on ne connaît pas sur quelles sortes d'observations elles reposent, ni jusqu'à quel point des raisons de prestige ou autres causes d'erreur ont pu influencer les données.

Les renseignements sur la Chine et l'U.R.S.S. sont tout-à-fait douteux; ceux de la Perse, l'Afghanistan, l'Arabie, l'Abyssinie, sont à peine moins incertains. Les chiffres sur la population musulmane en Afrique Equatoriale Française, au Congo Belge, en Afrique Orientale Anglaise, à Madagascar, dans la Péninsule Indochinoise (y compris la Malaisie Britannique), sont peu sûrs, mais ils ne sauraient fausser grandement une statistique générale, parce qu'il ne s'agit que de minorités musulmanes restreintes.

Il est clair, d'après ces considérations, que le tableau général ci-après ne peut être donné comme une vraie statistique, mais seulement comme le fruit de données généralement acceptées.

Nombre de Musulmans en millions

AFRIQUE	Maroc		9.5		
	Algérie		8		
	Tunisie		3		
	Libye		1		
	Egypte		20		
	Afrique occidentale		21.5		
	Afrique centrale		2.5		
	Sudan (Etat)		6		
	Ethiopie		1.8		
	Erithrée		0.5		
	Somalie		1.5		
	Afrique orientale		3		
		Total	78.3	78.3	Afrique
ASIE	Arabie Sa'ūdite		6		
	Yemen		5		
	Reste de l'Arabie		1.5		
	Jordanie		1.2		
	Israël		0.1		
	Liban		0.6		
	Syrie		3		
	Iraq		4.5		
	Turquie		21		
	Asie Soviétique		21.5		
	Perse (Iran)		15		
	Afghanistan		12		
	Pakistan		66		
	Union indienne (Bharat)		40		
	Indonésie		70		
	Birmanie		0.5		
	Malaya		3		
	Indochine		0.8		
	Siam		0.1		
	Chine		7		
	Sinkiang		3		
	Philippines		0.8		
		Total	282.4	282.4	Asie
EUROPE	Yugoslavie		1.8		
	Albanie		0.7		
	Bulgarie		0.8		
	Diaspora		1		
		Total	4.3	4.3	Europe
				365.0	*Total général*

BIBLIOGRAPHIE

R. Biasutti, R. Boccasino, L. Cipriani, M. Muccioli, N. Puccioni, *Le razze e i popoli della Terra*, vol. II, Torino 1941. — J. Celerier, *Islam et géographie*, Hespéris, 39, 1952, pp. 331-371. — Herder's *Welt- u. Wirtschafts-* Atlas, Freiburg 1932. — L. Massignon, *Annuaire du monde musulman*, Paris 1923, 1926, 1929, 1955. — *Les Musulmans dans le monde*, La Documentation française, nº 1642, Paris 1952. — A. Supan, *Die territoriale Entwicklung der europ. Kolonien*, Gotha 1906.

a) *AFRIQUE.*

De Agostini, *Le popolazioni della Tripolitania*, Tripoli 1917. — E. Aubert de la Rue, *La Somalie francaise*, Paris 1939. — A. Bernard, *Afrique septentrionale et occidentale*, 2 vol. (*Géographie Universelle*, Vidal de la Blache et Gallois, t. XI, Paris 1937). — A. Burdo, *Niger et Benué. Voyage dans l'Afrique centrale*, Paris 1880. — R. F. Burton, *Zanzibar, city, island and coast*, London 1871-72, 2 vol. — D. Campbell, *On the trail of the veiled Tuareg*, London 1928. — H. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*, Paris 1912. — E. Cerulli, *Etiopia occidentale*, Roma 1932, 2 vol. — A. Cipolla, *Lungo le vie atlantiche dalla Libia al lago Ciad*, Milano 1943. — R. Coindreau et Ch. Penz, *Terres lointaines: Le Maroc francais, Maroc espagnol, Tanger*, Paris 1949. — H. Deschamps, *Madagascar*, Paris 1947. — J. Despois, *Kairouan. Origine et évolution d'une ancienne capitale musulmane*, Ann. de géographie, Paris 1930, pp. 139-177; ID., *La Tunisie orientale: Sahel et Basse Steppe*, Inst. d. Hautes Études de Tunis, 1955. — *Encyclopédie Coloniale et Maritime*; *Algérie et Sahara*, Paris 1948, 2 vol.; *Tunisie*, Paris 1948; *Maroc*, Paris 1948; *Afrique Occidentale Francaise, Côte des Somalis*, Paris 1949, 2 vol. — W. Fitzgerald, *Africa. A social, economic and political geography*, London 1934; 8th. ed., 1950; trad. espag. Barcelona 1950. — E. F. Gauthier, *Le Sahara*, Paris 1928. — L. Gentil, *Le Maroc physique*, Paris 1912. — J. Haldane, *Trekking among Moroccan tribes*, London 1948. — K. D. Henderson, *Survey of the Anglo-Egyptian Sudan*, London 1946. — R. A. Hodgkin, *Sudan Geography*, London 1951. — H. Isnard, *Algérie*, Paris; trad. angl., London 1955. — *Introducing East-Africa* (Colonial Office) London 1954. — H.C. Jackson, *Sudan days and ways*, London 1954. — F. Joly, *Géographie du Maroc*, Paris 1949. — F. Klute, L. Wittschell, A. Kaufmann, *Afrika* (Handbuch der Geographischen Wissenschaft, Potsdam 1942...). — R. Landau, *Invitation to Morocco*, London 1951; ID., *Portrait of Tangier*, London 1952. — M. Larnaude, *Algérie*, Paris 1950. — M. Macmillan, *Introducing East-Africa*, 2nd. éd., London 1955. — F. Maurette, *Afrique équatoriale, orientale et australe* (*Géographie Universelle*, Vidal de la Blache et Gallois, t. XII, Paris 1938). — C. K. Meek, *The northern tribes of Nigeria*, 4th. éd., London 1954. — R. Montagne, *La civilisation du désert. Nomades d'Orient et d'Afrique*, Paris 1947; ID., *Villages et Kasbas berbères*, Paris 1930. — Ch. Monteil, *Une cité soudanaise: Djenné*, Paris 1932. — M. Mulero, *Los territorios españoles del Sahara y sus grupos nómadas*, Las Palmas 1945. — B. Newman, *Morocco today*, London 1953. — G. Parrinder, *Religion in an African city*, Oxford 1953. — H. Richmond, *The Bornu, Sahara, and Sudan*, London 1936. — F. K. Rodd, *People of the veil*, London 1926. — K. v. Suter, *Marokko in der Nachkriegszeit*, Geographica Helvetica, II. 4, 1947, pp. 229-242. — Y. Urvoy, *Petit atlas ethnodémographique du Soudan entre Sénégal et Tchad*, Paris 1942. — *Villes et tribus au Maroc*, Résidence Générale, Paris 1915-1919, 7 vol. — H. Vischer, *Accross the Sahara from Tripoli to Bornu*, London 1910. — L. Wittschell, *Klima u. Landschaft in Tripolitanien*, Hamburg 1928. — E. u. M. Wohlfahrt, *Nordafrika. Tunesien, Algerien, Marokko*, 1955. — *The Year Book and Guide to East-Africa*, London 1955. — A. Zischka, *Afrika*, Oldenburg 1951.

b) *PROCHE-ORIENT*

D. B. Aaronson, *Statistical Handbook of Middle Eastern countries*, Jerusalem 1944. — H. Ayrout, *Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris 1938. — J. P. D. Balfour, (Lord Kinross), *Within the Taurus*, London 1954. — F. Balsan, *A travers l'Arabie inconnue*, Paris 1954. — E. Banse, *Die Türkei. Eine moderne Geographie*, 3. Aufl. Berlin 1919. — E. Behn, *Yemen*, Marburg 1910. — P. Birot et J. Dresch *La Méditerranée et le Moyen Orient*, Coll. «Orbis», 1956. — R. Blanchard, *Asie occidentale* (Géographie Universelle, Vidal de la Blache et Gallois, t. VIII, Paris (1929). — E. C. Boehm, *The Persian Gulf*, London 1904. — A. Bonne, *The Economic Development of the Middle East*, Jérusalem 1944. — R. E. Cheesman, *In unknown Arabia*, London 1926. — A. B. Clot-Bey, *Aperçu général sur l'Egypte*, Paris 1840. — H. Doevel, *Persiens auswärtige Wirtschaftsbeziehungen*, Hamburg 1933. — C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888, New York 1946, 2 vol. — A. Faroughi, *Introducing Yemen*, New York 1947; ID., *The Bahrein Islands*, New York 1951. — C. Fayein, *Une française médecin au Yemen*, Paris 1955. — W. B. Fisher, *The Middle East*, London 1950; 2nd. éd.

1952; trad. espag., Barcelona 1952. — U. FREY, *Vorder- u. Südasien, Türkei u. Zypern* (Handbuch d. geogr. Wissenschaft, F. KLUTE, Potsdam 1942...). — R. FURON, *L'Iran*, Paris 1951. — C. P. GRANT, *The Syrian desert*, London 1937. — P. GRIBAUDI, *L'Asia anteriore*, (Geografia Universale, vol. VI, Torino 1936). — A. GROHMAN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, Wien 1922. — W. S. HAAS, *Iran*, New York 1946. — R. HARTMANN, *In neuen Anatolien*, Leipzig 1928. — S. HEDIN, *Zu Land nach Indien durch Persien, Seistan, Beludschistan*, Leipzig 1910, 2 vol.; ID., *Bagdad, Babylon, Ninive*, Leipzig 1918. — H. HELFRITZ, *Vergessenes Südarabien*, Berlin 1936. — F. HESSE, *Persien, Entwicklung u. Gegenwart*, Berlin 1932. — INGRAMS, W., *Arabia and the isles*, London 1942; 2nd. éd., London 1952. — *The Kingdom of Iraq*, by a Committee of Officials, Baltimore 1946. — Ch. ISSAWI, *Egypt, an Economic and Social Analysis*, Oxford 1947; ID., *Egypt at mid-century. An Economic Survey*, Oxford 1954. — H. JAWAR, *The social structure of 'Irāq*, Baghdad 1946. — A. KONIKOFF, *Transjordan, an Economic Survey*, Jérusalem 1946. — A. v. KREMER, *Aegypten*, Leipzig 1863. — K. KRUGER, *Die Türkei*, Berlin 1951. — E. KUSCH, *Ägypten im Bild*, 1955. — *Länder u. Völker der Türkei*, Neue Folge, Leipzig 1916-17. — R. LEBKICHER, G. RENTZ, M. STEINEKER, *The Arabia of Ibn Saud*, New York 1952. — L. LOCKHART, *Famous cities of Iran*, Bradford 1939. — MALIK ISMĀ'ĪLĪ, *Le Golfe Persique et les îles de Bahrein*, Paris 1936. — H. MASSE, *Aux lieux saints de la Perse* (1931); *Vers le Khorasan* (1934), Publ. Soc. Études Iraniennes, n. 12, Paris 1935. — F. AL-MAZAR, *The tribal problem*, Baghdad 1941. — D. van der MEULEN, *Onbekend Arabië*, Amsterdam 1951; ID., *Aden to Hadhramaut*, London 1947; trad. allem., *Hadramawt das Wunderland*, Zurich 1948. — *The Middle East, A Political and Economical Survey*, R.Inst. Internat. Affairs, London 1950. — *The Middle East*, Europa publications, London 1955. — *Middle East Oil Development*, Aramco, New York 1952. — R. E. MIKESELL et H. B. CHENERY, *Arabian oil*, Chapel Hill, 1949. — A. MOHR, *Den persiske bukt. En politisk-geografisk studie*, Oslo 1929. — E. MORITZ, *Arabien, Studien zur physikalischen u. historischen Geogr. des Landes*, Hannover. — A. MUSIL, *The northern Heğāz*, New York 1926; ID., *The Middle Euphrates*, New York 1927; ID., *Arabia Deserta*, New York 1927; ID., *Northen Neğd*, New York 1928; ID., *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928; ID., *Palmyrena*, New York, 1928. — O. v. NIEMEYER, *Unter der Glutsonne Irans*, Dachau 1925. — M. v. OPPENHEIM, *Die Beduinen*: I. *Die Beduinenstämme in Mesopotamien u. Syrien*, Leipzig 1939; II. *Die Beduinenstämme in Palästina, Transjordanien, Sinai, Hedjaz*, Leipzig 1943; III. *Die Beduinenstämme in Nord- u. Mittelarabien u. im Irak*, Wiesbaden 1952. — B. PACE, *Dalla pianura di Adalia alla valle del Meandro*, Milano 1927. — H.S.J. PHILBY, *The heart of Arabia*, London 1922, 2 vol.; ID., *Arabia of the Wahhabis*, London 1928; ID., *The Empty Quarter*, London 1933; ID., *Sheba's daughters*, London 1939; ID., *Arabian Highlands*, Ithaca, New York, 1952. — C. RATHJENS and H. WISSMANN, *Südarabien-Reise*, Hamburg 1932, 2 vol. — A. RIHANI, *Around the coast of Arabia*, London 1930. — P. ROHRBACH, *Syrien, Palastina u. Zweistromland*, (Handbuch d. geogr. Wissenschaft, F. KLUTE, Potsdam, 1942...). — J. P. ROUX, *La Turquie*, Paris 1953. — R. H. SAWYER, *The Arabian Peninsula*, Ithaca, New York 1954. — W. SCHMIDT, *Das sudwestliche Arabien*, Frankfurt a.M. 1913. — G. SCHOTT, *Geographie des Persischen Golfes*, Mitteil, d. Geogr. Gessellschaft, Bd. 31. Hamburg 1918. — H. SCOTT, *In the high Yemen*, London 1942. — A. SOUSSA, *Atlas of Iraq*, Bagdad 1953. — N. W. THORNBURGH, *Turkey, an Economic Appraisal*, New York 1949. — E.W.F. TOMLIN, *Life in modern Turkey*, New York 1946. — M. TWEEDY, *Bahrein and the Persian Gulf*, Ipswich 1952. — K. S. TWITCHEL, *Saudi Arabia*, London 1947; Princeton 1953. — E. de VAUMAS, *Le Liban. Etude de géographie physique*, 1955, 3 vol. — J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris 1946. — A. WILSON, *The Persian Gulf*, 2nd. ed. London 1954. — H. v. WISSMANN, *Arabien* (Handbuch d. geogr. Wissenschaft, F. KLUTE, Potsdam 1942...).

c) *ASIE*

M. ALI, *Guide to Afghanistan*, Kabul 1938. — L. BACH, *Orient soviétique*, Paris 1931. — J. F. BADDELEY, *The rugged flanks of Caucasus*, Oxford, 1949, 2 vol. — F. M. BAILEY, *Mission to Tashkent*, London 1946. — E. CASPANI et E. CAGNACCI, *Afghanistan, crocevia dell'Asia*, Milano 1951. — *The Census of India*, 1941, Delhi 1946 (also 1901, 1911, 1921, 1931, and by J. H. HUTTON, *Census of India* 1953, 2 vol.). — *Census of 1930 in the Netherlands Indies* (Volkstelling 1930) Batavia 1933-36. — G. B. CRESSEY, *Asia's lands and peoples*, New York 1944; 2nd. ed. London 1952; ID., *Land of the 500 million, A Geography of China*, London 1955. — W. E. CURTISS, *Turkestan, the heart of Asia*, New York 1911.— E.H.G. DOBBY, *Southeast Asia*, London 1951. — P. T. ETHERTON, *In the heart of Asia*, London 1925. — G. M. FRITTERS, *Outer Mongolia*, Baltimore 1949. — P. GEORGE, *U.R.S.S., Haute Asie, Iran*, Paris 1947. — S. HEDIN, *Durch Asiens Wüsten*, Leipzig 1899; ID., *Im Herzen von Asien*, Leipzig 1903.— K. HELBIG, *Vorderindien* (Handbuch d. geogr. Wissenschaften, F. KLUTE, Potsdam 1942...). — *The Indian and Pakistan Year Book*, Bombay 1954. — IQBAL ALI SHAH, *Afghanistan of the*

Afghans, London 1928.— A. JAMAL-UD-DIN et M. ABDUL-AZĪZ, *Afghanistan, a brief survey*, Kabul 1934. — G. JARRING, *On the distribution of the Turk tribes in Afghanistan*, Lund-Leipzig, 1939. — A. KHAN, *Towns of Pakistan*, Karachi 1950. — W. KOLARZ, *Russia and her colonies*, London 1952. — L. KREYBERG, *Afghanistan*, Oslo 1951. — C. LAMONT, *The peoples of the Soviet Russia*, New York 1946. — LE COQ, A. v. *Von Land u. Leuten in Ostturkistan*, Lepzig 1928. — W. LEIMBACH, *Die Sowjet Union. Natur., Volk u. Wirtschaft*, Stuttgart 1950. — C. LEKKERKERKER, *Land en volk van Sumatra*, Leiden 1916; ID., *Land en volk van Java*, Batavia 1938. — P. LEWIS, *This is Kashmir*, London 1954. — E. MALESANI, *L'Asia di Sud-Est* (Geografia Universale, vol. VI, Torino 1936). — B. MARKOWSKI, *Die materielle Kultur des Kabulgebietes*, Lepzig 1932. — T. MENDE, *Aux pays de la mousson*, Paris 1954. — L. A. MILLS, *The new world of South East Asia*, London 1940. — O. v. NIEDERMAYER, *Persien u. Afghanistan* (Handbuch d. geogr. Wissenschaft, F. KLUTE, Potsdam 1942...). — A. W. NIEUWENHUIS, *In Centraal Borneo. Reis v. Pontianak naar Samarinda*, Leiden 1900, 2 vol. — D.J.H. NYESSEN, *The races of Java...*, Weltevreden, 1929. — M. B. PITHAWALLA, *An introduction to Kashmir*, Karachi 1953; ID., *An introduction to Sind*, Karachi 1951. — Ch. ROBEQUAIN, *Le monde malais*, Paris 1946; trad. angl., London 1954. — S. RYBAKOV, *Statistika musul'man v. Rosii*, Mir Islama, 1913, pp. 757-763. — L. D. SHARP, *Asia, a regional and economic geography*, London 1950; 2nd. éd., 1952; trad. espag., Barcelona 1952.— J. SION, *Asie des moussons*, 2 vol. (Géog. Universelle, VIDAL DE LA BLACHE et GALLOIS, t. IX, Paris 1928). — O.H.K. SPATE, *Indian and Pakistan. A general and regional geography*, London 1954. — J. E. SPENCER, *Asia, East by South. A cultural geography*, New York 1954. — K. STÄHLIN, *Russisch-Turkestan gestern u. heute*, Leipzig 1932. — L.D. STAMP, *Asia*, London 1929; 9th éd., 1952. — I. STEPHENS, *Horned moon. A Journey through Pakistan, Kashmir and Afghanistan*, London 1953. — G. TANZI, *Viaggio in Afganistan*, Leipzig 1942. — P. Toubert, *L'Ouzbékistan, république soviétique*, Paris 1951. — G. VACCA, *L'Asia orientale* (Geografia Universellale, vol. VI, Torino 1936). — Y. Z., *From Moscow to Samarqand*, London 1934. — K. ZIEMKE, *Als deutscher Gesandter in Afghanistan*, Stuttgart 1939. — A. ZISCHKA, *Asien*, Berlin 1950.

CHAPITRE III

L'ARABIE PRÉISLAMIQUE - MAHOMET

Topographie

La péninsule arabe, *ǧazīrat al-ʿarab*, constitue un obstacle infranchissable entre les pays de la Méditerranée et les contrées de l'Inde et au delà vers l'Orient. Déjà, dès les temps les plus reculés, les trafiquants et les marchands allant de l'Inde vers l'Occident suivaient deux itinéraires différents pour contourner l'obstacle. L'un remontait le Golfe Persique, et par les voies fluviales de la Mésopotamie aboutissait au grand centre commercial de Tadmor, Palmyre, la merveilleuse cité née dans le désert syrien, et de là à Damas et en Occident. Mais quand les guerres fermaient cette voie, les caravanes en suivaient une autre par Damas-Petra-Boṣra vers le sud, et descendaient le long de la côte arabe, la Mer Rouge jusqu'à la Mecque, Ṣanʿāʾ, et le littoral de l'Océan Indien. Une route parallèle passait par Yaṯrib, Médine. L'histoire de ces régions, de la prospérité et de la ruine de leurs cités, est étroitement liée aux changements des routes suivies par les caravanes et du volume des marchandises qui y transitaient.

De Palmyre au nord jusqu'à la côte du Ḥaḍramawt (Ḥaḍramout) au sud, la surface de l'Arabie équivaut à quatre fois celle de la France. Le centre de la péninsule est constitué par une série de déserts et de steppes. Après la plaine désertique de la Syrie on trouve le Nufūd, désert de sable, puis les montagnes arides du Šammar. Viennent ensuite les steppes du Naǧd (Nadjd) et du Yamāma, avec de fertiles oasis, et enfin le terrible désert du Rubʿ al-Ḫālī, le quartier vide, appelé aussi *ad-Dahnāʾ*, le rouge, à cause de la couleur fauve de ses sables. Naǧd (Nadjd), terre haute, est le nom donné au haut plateau, qui depuis les monts du Ḥiǧāz (Hedjaz) descend en pente douce jusqu'aux basses terres littorales de Baḥrayn (Bahrein) dans le Golfe Persique. Le reste des régions côtières forme un cadre de montagnes à partir de l'Oman, pays de vallées fertiles et de mouillages abrités, patrie de marins audacieux. Au sud, les nuages de la mousson viennent déverser leurs pluies sur les hautes montagnes du Ḥaḍramawt; et tout au long de la Mer Rouge, parallèles à la côte, séparées de la mer par une étroite lisière appelée le Tihāma, on trouve les chaînes montagneuses du Yémen et du Ḥiǧāz.

Population. Vie Sociale

Les événements historiques qui furent à l'origine de l'Islam se déroulèrent principalement dans la région nommée al-Ḥiǧāz, barrière (de montagnes), située entre la Mer Rouge et le plateau du Naǧd. Les villes principales étaient Yaṯrib, — appelée dans la suite Médine —, la Mecque et Ṭāʾif. Il y avait aussi des noyaux

de populations en certains endroits de la côte et dans les oasis au nord de Yaṯrib, tels que Ḫaybar, Tabūk, Taymā'. Autour de ces centres sédentaires rôdaient les Bédouins, les fils du désert, transhumant par les arides steppes et les étendues de sable en quête de maigres pâturages et de pauvres points d'eau, en état de guerre constant avec tous ceux qui n'étaient pas de leur tribu. Le pâturage, la chasse, les attaques de caravanes et les razzias contre les tribus rivales étaient leurs occupations habituelles et leur fournissaient les moyens de subsistance. Une vie si dure forgeait d'elle-même le caractère des Bédouins. Leur vie sociale était réduite au cercle de la famille et de la tribu. L'hospitalité, l'inviolabilité des hôtes, la fidélité aux engagements, le *ṯa'r*, vengeance implacable du sang versé, sont les traits qui reflètent leur idéal de vertu, la *muruwwa*, «virtus».

Vie religieuse et politique

Du point de vue religieux, les nomades aussi bien que les sédentaires vénéraient les corps célestes, professaient un fétichisme grossier et avaient des idées vagues sur la survivance de l'âme, qu'ils identifiaient avec l'haleine vitale. Le culte des bétyles, pierres informes qu'on croyait demeure des divinités, était très répandu. Les gens se rendaient dans les lieux de culte plus renommés, où, à certains mois sacrés de l'année, on célébrait fêtes et foires. Les environs de ces sanctuaires étaient aussi sacrés, et ni dans leur voisinage, ni pendant la durée des mois sacrés, il n'était licite de verser le sang. Le plus fameux de ces sanctuaires était la Ka'ba, à la Mecque, où l'on vénérait plusieurs divinités sous les noms de Hubal, al-Lāt, al-'Uzzà et al-Manāt. On y vénérait aussi la Pierre Noire, encastrée dans le mur de la Ka'ba.

Les auteurs nous parlent en outre de quelques Arabes, qui sans être ni chrétiens ni juifs, professaient le monothéisme et s'adonnaient à des pratiques ascétiques; on les nommait *ḥanīf*.

L'histoire de l'Arabie préislamique est encore pleine d'obscurité. Il y existe des inscriptions et des ruines qui témoignent de l'existence, dans les terres du Yémen, d'une civilisation remarquable à une époque qu'on peut situer vers le deuxième ou troisième millénaire avant notre ère. C'est dans ces régions que l'on a situé le royaume de Saba. Aux premières dynasties des Minéens et des Sabéens succéda, quelques siècles avant J.C., la domination des Ḥimyarites (Homérites), durant laquelle des éléments juifs et chrétiens commencèrent à s'infiltrer en Arabie et y constituèrent des groupes d'une certaine importance. Le dernier roi ḥimyarite, Ḏū Nuwās, était prosélyte juif; sa violente persécution contre les Chrétiens de Naǧrān en 523 ap. J.C. provoqua une invasion des Abyssins d'Aksoum, déjà chrétiens, qui anéantirent la dynastie ḥimyarite. On dit que Abraha, le chef abyssin, tenta une expédition contre la Mecque. Vers la fin du VIème siècle une expédition militaire persane expulsa les Abyssins. Le gouvernement des Persans, peu effectif, dura jusqu'aux premiers temps de l'Islam.

Dans les régions du nord de l'Arabie le commerce avait donné une grande prospérité au royaume des Nabatéens de Pétra, et à la cité de Palmyre. Trajan, en 106, s'empara de Pétra, et avec les régions conquises constitua la province

d'Arabie. Pour protéger de quelque manière le *limes* arabe contre les razzias des tribus bédouines, les Romains, et après eux les Persans, gagnèrent l'amitié de tribus puissantes qu'ils intéressèrent à la défense des frontières. Ces tribus étaient considérées comme des royaumes plus ou moins indépendants. Ainsi s'établit sur le *limes* romain la dynastie des Ġassānides, nomades au sein desquels le christianisme monophysite jeta des racines; les Arabes sédentaires de la tribu des Laḫmides fondèrent leur capitale à Ḥīra, et leurs rois empêchaient les Bédouins de s'approcher des terres de l'Euphrate. Beaucoup de ces Laḫmides embrassèrent le nestorianisme. Enfin, dans le centre de l'Arabie le royaume de Kinda, fondé vers 480 après J.C., mena une existence moins stable et moins définie.

MAHOMET

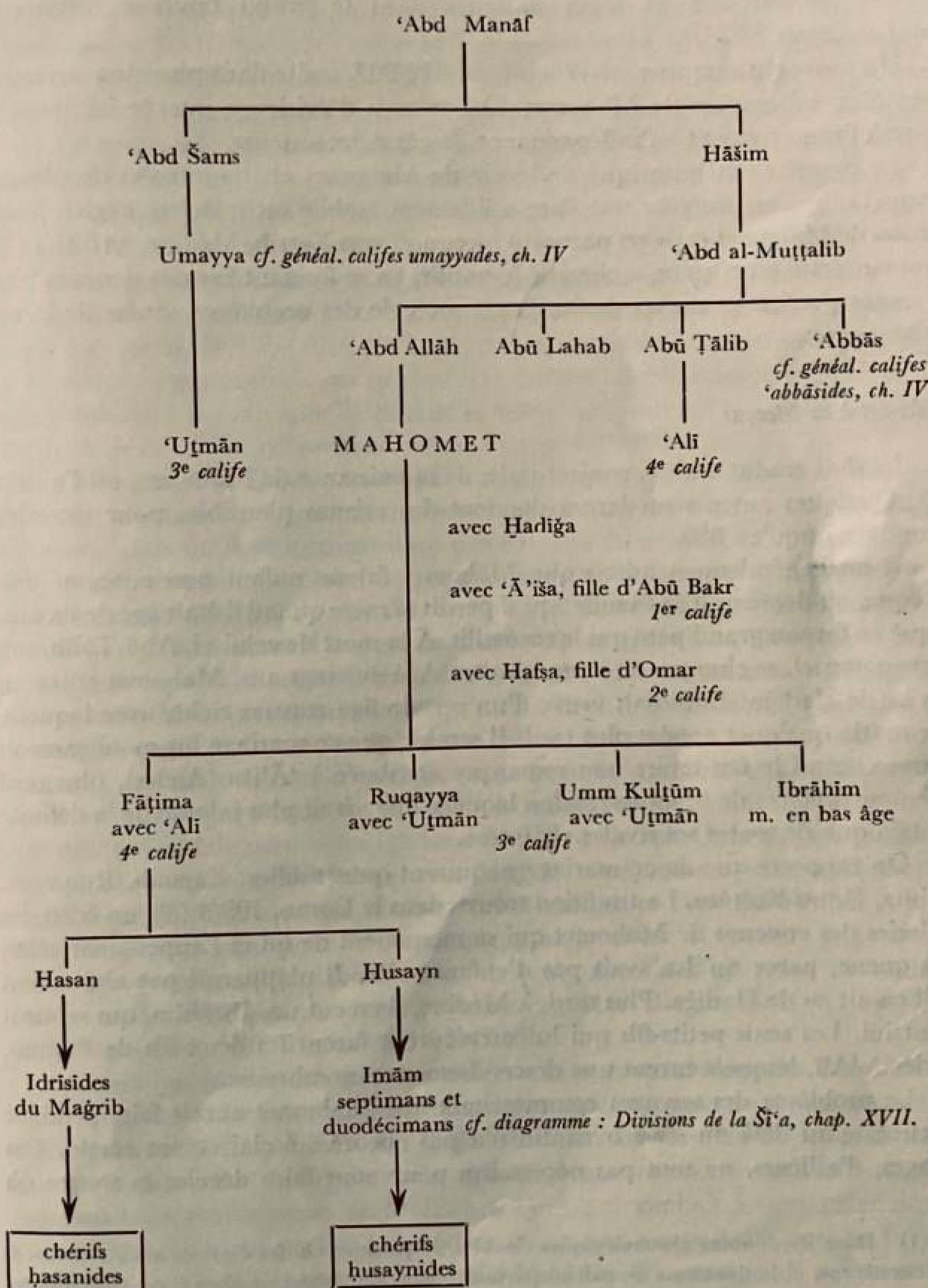
Sources biographiques

Les données historiques sur les premières années de la vie de Mahomet manquent. Les sources arabes fournissent cependant, pour cette période, des matériaux abondants, constitués par des traditions. Ces matériaux peuvent être envisagés selon des critères différents: l'un adopté traditionnellement par l'Islam, l'autre par les auteurs occidentaux modernes. Ceux-ci, estimant qu'on ne peut pas, en général, admettre sans examen tout ce que rapportent les vieux chroniqueurs, s'efforcent de dégager le vrai dans leurs relations. Nous exposerons au ch. 16 le point de vue traditionnel de l'Islam et en quoi il diffère de celui des auteurs occidentaux.

Le Coran est un document de base pour l'étude des données traditionnelles de la vie de Mahomet, bien que le caractère particulier de ses sourates en exclut toute date et presque tout nom propre de personnages contemporains, et que l'état de leur compilation crée des difficultés parfois insurmontables. La meilleure donnée chronologique qu'on peut en tirer est l'allusion historique du début de la sourate 30 (1); il est dit que les «Romains» (les Byzantins) ont été vaincus dans une terre voisine, mais qu'après leur défaite ils seront vainqueurs dans quelques années... et qu'en ce jour-là les Croyants se réjouiront. L'interprétation traditionnelle des exégètes du Coran voit dans ces versets une allusion à une victoire des Persans, commandés par Chosroès, sur les Byzantins en Asie Mineure. Mais ce passage pourrait se comprendre autrement, et tout récemment des opinions autorisées ont exprimé de graves doutes au sujet de cette interprétation.

(1) Les citations coraniques du présent ouvrage se réfèrent à l'édition de Flügel et à celle du Caire publiée sur initiative du roi Fouad Ier. La division des versets des sourates n'étant pas toujours la même dans ces deux éditions, le numéro des versets de l'édition du Caire est mis entre parenthèses immédiatement après le numéro des versets de l'édition de Flügel. Par exemple la citation du passage dont il vient d'être question serait 30/1-3 (2-4) c'est à dire: sourate 30, versets 1-3 de l'édition de Flügel correspondant aux versets 2-4 de l'édition du Caire. Il convient de rappeler que le numéro de chaque verset de l'édition de Flügel se trouve au commencement du verset, et qu'au contraire, dans l'édition du Caire il se trouve à la fin du verset.

FAMILLE DE MAHOMET



Dans les chroniques les plus anciennes il n'y a pas beaucoup à choisir. La première en date, celle d'Ibn Isḥāq, m. vers 767/150, est perdue ; nous avons cependant connaissance d'une bonne partie de ses éléments, qui furent recueillis par Ibn Hišām, m. 834/218, dans l'adaptation qu'il fit de cette première chronique; de plus on en retrouve de longs passages dans le grand ouvrage historique d'al-Ṭabarī, m. 923/311.

Un autre chroniqueur, al-Wāqidī, m. 822/207, traite dans plusieurs ouvrages de la *Sīra*, biographie de Mahomet. Des raisons d'évidence interne inclinent à croire à l'objectivité et à l'indépendance de ces deux auteurs.

Le premier fait historique de la vie de Mahomet et des annales de l'Islam auxquel on puisse assigner une date solidement établie est la *hiğra*, hégire, émigration de Mahomet et de ses partisans mecquois vers Yaṯrib, Médine, en 622/1 (1). C'est sur cette base qu'on a cherché à établir, en se fondant sur des données plus ou moins précises et dignes de foi, la chronologie des premières années de la vie de Mahomet.

Mahomet à la Mecque

La date traditionnelle, conjecturale, de la naissance de Mahomet, est l'année 570. Quelques auteurs modernes donnent des raisons plausibles pour retarder cette date jusqu'en 580.

Il est généralement admis que Mahomet fut un enfant posthume, né à la Mecque, où demeurait sa famille; qu'il perdit sa mère quand il était âgé de six ans, et que ce fut son grand'père qui le recueillit. A la mort de celui-ci, Abū Ṭālib, son oncle paternel, se chargea du jeune garçon. Agé de vingt ans, Mahomet entra au service de Ḫadīğa (Hadidja), veuve d'un certain âge et assez riche, avec laquelle il se maria quelques années plus tard. Il semble que ce mariage fut monogame et heureux; ainsi le fait croire une remarque attribuée à 'Ā'iša (Aicha), plus tard la femme préférée de Mahomet, selon laquelle elle «était plus jalouse de la défunte Ḫadīğa que de toutes ses rivales vivantes».

On rapporte que de ce mariage naquirent quatre filles: Zaynab, Ruqayya, Fāṭima, Umm Kulṯūm. La tradition trouve dans le Coran, 108/3 (3), un écho des railleries des ennemis de Mahomet qui se moquaient de lui et l'appellaient *abtar*, sans queue, parce qu'il n'avait pas d'enfant mâle. Il n'apparaît pas clairement qu'il en ait eu de Ḫadīğa. Plus tard, à Médine, il en eut un, Ibrāhīm, qui mourut avant lui. Les seuls petits-fils qui lui survécurent furent les deux fils de Fāṭima, mariée à 'Alī, lesquels eurent une descendance très nombreuse.

Le problème des voyages commerciaux que Mahomet aurait faits pendant sa jeunesse au delà du *limes* byzantin n'a pas encore été clairement résolu. Ces voyages, d'ailleurs, ne sont pas nécessaires pour nous faire déceler la source où

(1) Dans les données chronologiques doubles, le premier chiffre correspondra toujours à l'ère chrétienne, et le deuxième au calendrier musulman. Le second nombre étant évidemment toujours inférieur, il n'y a ainsi aucun danger de confusion dans les doubles chiffres qui auraient pour objet la désignation d'une époque.

Mahomet puisa ses connaissances touchant les religions juive et chrétienne. Il put en avoir des notions sans sortir de son cercle ordinaire, la Mecque se trouvant pour cela dans une situation tout à fait favorable. Quelques Arabes, ceux qu'on appelait *ḥanīf*, avaient déjà professé des idées monothéistes. Ce qui le distingue d'eux c'est le mode et la forme employés par Mahomet pour exposer ses idées, en même temps que la force de sa conviction et le pouvoir de son influence personnelle. En tout cas, le grand nombre d'allusions et d'expressions commerciales qu'on trouve dans le Coran portent à croire que Mahomet s'était familiarisé avec les affaires.

Après son mariage avec Ḫadīğa, qui le mit dans une situation aisée, et à une date que la tradition place vers la quarantième année de sa vie, — à la trentième pour ceux qui retardent la date de sa naissance —, Mahomet entra dans une période d'évolution religieuse.

Nous ne connaissons rien du processus intérieur qui le conduisit à cet état, ni comment il se décida à abandonner le paganisme mecquois. De quelques passages du Coran, 16/105 (103), 25/5 (4), il ressort que ses adversaires reprochaient à Mahomet d'être instruit par quelqu'un: juif ou chrétien docète? Quoi qu'il en soit, Mahomet pensait que, prêchant la même doctrine qu'eux, les Chrétiens et les Juifs devaient le reconnaître comme l'envoyé d'Allāh.

Ibn Isḥāq, son biographe le plus ancien, nous rapporte une tradition selon laquelle Mahomet en personne raconte le commencement de sa crise spirituelle, survenue alors qu'il se trouvait dans une caverne du mont Ḥirā' : «Une nuit, que je m'étais endormi, vint Gabriel avec une étoffe de brocart sur laquelle il y avait quelque chose d'écrit, et il me dit: *iqrā'*, lis (à haute voix). Je lui répondis: que faut-il que je lise? Alors il me pressa d'une telle manière avec l'étoffe que je crus que c'était la mort. Ensuite il me relâcha et dit: lis...» Cette scène se répète deux fois et enfin Mahomet demande ce qu'il doit lire: «Alors Gabriel récita les cinq premiers versets de la sourate 96, et s'en allant, il me laissa. Je m'éveillais de mon sommeil, et c'était comme si quelque chose avait été imprimé dans mon cœur. Je sortis, et tandis que j'étais au milieu de la montagne j'entendis une voix du ciel qui disait: O Mahomet, tu es l'envoyé d'Allāh et je suis Gabriel. Je levai la tête regardant le ciel et je vis Gabriel sous la figure d'un homme, avec les deux pieds sur la ligne de l'horizon, qui disait: O Mahomet, tu es l'envoyé d'Allāh et je suis Gabriel. Je m'arrêtai pour le contempler sans avancer ni reculer; je promenais mon regard sur tout l'horizon du ciel, et il n'y avait pas un point de l'horizon où je ne le visse pas de cette manière...» (Ibn Hišām, *Sīra*, t.I, p. 152-3, éd. Wüstenfeld). Cfr. coran 53/1-12 (1-12).

Ainsi nous est décrit le premier de ces ravissements si fréquents dans la vie de Mahomet. Le calendrier musulman commémore annuellement cet événement, considéré comme la première révélation d'Allāh, sous le nom de *laylat al-qadr*, la nuit de la puissance. Les récits des contemporains sont concordants sur les détails extérieurs des ravissements de Mahomet. Parfois il tombait à terre privé de sens, comme ivre, la sueur perlait à son front même par temps froid, et il lui fallait se couvrir et s'abriter. Ces inspirations étaient pour lui des passages d'un livre céleste, le *umm al-kitāb*, la «mère du livre», gardé près d'Allāh, 43/3 (4), d'un écrit bien gardé que seuls les purs peuvent toucher, 56/78(79), écrit sur une table bien gardée,

85/22(22), ou sur un parchemin, 52/3 (3), ou sur des pages précieuses, par la main de nobles écrivains, 80/15 (15,16). De ce livre céleste lui sont révélés des passages en arabe pour que lui et les siens les puissent comprendre, 41/44 (44); rien n'est communiqué à Mahomet qui n'ait déjà été communiqué aux envoyés qui l'ont précédé, 41/43 (43); c'est pourquoi Mahomet désigne les Juifs et les Chrétiens comme «les gens du livre», et pourquoi, au début, tant qu'il n'a pas remarqué de divergences, il en appelle à leur témoignage pour confirmer sa doctrine.

A la suite de ces ravissements, Mahomet se sentit appelé à travailler au relèvement moral de ses concitoyens. Rien n'autorise à douter de la bonne foi de cette conviction. Persuadé de cette mission, il réussit à en convaincre d'autres. Ceci est un présupposé indispensable pour expliquer sa prédication à la Mecque.

Dans cette première période Mahomet ne songe pas à fonder une religion nouvelle. Il ne se présente que comme *naḏīr*, moniteur, le premier envoyé à son peuple, 28/46 (46), 34/43 (44), pour conjurer ses compatriotes de renoncer à leur vie facile et de songer à l'imminence du jugement inévitable, qu'il décrit avec des images puissantes et qu'il désigne de divers noms, tel que «l'heure», «le jour», «la journée pénible», «le jour de la réunion, de l'amertume»; il faut se souvenir de la sévérité d'Allāh, le Juge tout-puissant, qui a créé le monde et ses merveilles, et du pouvoir de qui personne ne peut s'évader.

On a voulu voir dans l'activité publique de Mahomet le fruit de longues réflexions, mais la fougue de ses débuts s'accorde mieux avec le zèle d'un néophyte, et s'explique plus facilement par le choc soudain d'idées nouvelles, qui ont provoqué la véhémence contenue dans les sourates les plus anciennes de la Mecque.

La prédication faite par Mahomet, en privé d'abord, et par la suite en public, lui gagna un certain nombre d'adhérents. Les traditions ne s'accordent pas sur les noms de ceux qui eurent l'honneur d'être les premiers à embrasser l'Islam. Parmi ceux-ci on cite Ḫadīğa, sa femme, ʿAlī, son cousin, Abū Bakr (Abou Bekr), son futur beau-père. Son oncle et protecteur, Abū-Ṭālib, ne voulut jamais accepter l'Islam.

Il est vraisemblable qu'au début les gens de la Mecque ne prirent pas trop au sérieux le changement si évident survenu dans le mode d'agir de Mahomet. Les exhibitions des *kāhin*, devins, les délires des *mağnūn*, possédés, les tirades des *šāʿir*, poètes, n'étaient point des nouveautés à la Mecque. Les Mecquois crurent voir des ressemblances entre les états de Mahomet et ceux des *mağnūn*, entre ses récitations et les tirades des poètes, et peut-être en commentant cela plaignaient-ils l'homme qui compromettait une position honorable pour se lancer dans de pareilles extravagances; et le Coran traite sévèrement les plaisanteries que sur ce sujet se permettaient les Mecquois.

A ses admonitions eschatologiques, Mahomet joignit bientôt la thèse du monothéisme contre l'idolâtrie des habitants de la Mecque. La foi en Allāh, dieu unique, est le premier devoir du croyant; celui-ci a en outre l'obligation de la prière et de secourir les orphelins et les indigents.

La ténacité de Mahomet et l'influence que peu à peu il acquérait parmi les classes humbles inquiétèrent les dirigeants de la ville. Probablement indifférents en ce qui regardait la doctrine religieuse, ils soupçonnaient dans cette agitation

des aspirations de réforme sociale et d'hégémonie politique; en outre, leur flair de marchands les avisait des préjudices que le discrédit des divinités vénérées dans la Ka'ba pourrait occasionner à leurs affaires. Il fallait donc prévenir le danger.

La rigide coutume tribale exigeait que tout attentat contre un membre d'une famille ou d'une tribu unisse solidairement tous les autres membres pour le défendre ou pour le venger. On ne pouvait donc toucher à la personne de Mahomet sans risque de provoquer un conflit funeste. La seule voie ouverte était celle de le combattre avec des méthodes parlementaires. De cette lutte, qui se prolongea pendant plusieurs années, nous avons un écho fidèle dans le Coran. L'arme principale des Mecquois fut le ridicule et l'absurde: «si au moins Allāh avait envoyé un ange pour les avertir», mais est-ce qu'il fallait faire confiance au premier venu qui se donne une mission de prophète et prend de la nourriture et flâne dans le marché? 25/8 (7). Y avait-il quelque chose de plus absurde que l'idée de résurrection, 17/52 (49); 56/47 (47), verrait-on des ossements desséchés se revêtir de nouveau de leur chair pour ressusciter? On provoquait Mahomet à faire des miracles, à préciser la date du jour fatal, qui jamais n'arrivait. Il fallait laisser Mahomet à ses folies; il était un ensorcelé, un possédé, un poète, 37/35 (36).

Mahomet répliquait que même s'il avait fait des miracles on ne lui accorderait pas confiance, 6/109, 111 (109, 111); le vrai miracle était le fait et le mode de son inspiration, 17/90 (88); 11/16 (13). La date du jour fatal, Allāh se la réservait, 33/63 (63). Quant à la résurrection, et à la possibilité du renouvellement de la vie, il suffisait de penser à la puissance créatrice d'Allāh, 17/100-101 (98-99), et de considérer les moyens merveilleux de la reproduction de la vie dans le monde. Dans ses attaques contre l'idolâtrie, Mahomet se moque de l'incapacité des idoles à aider leurs dévots, et remarque que s'il y avait d'autres dieux avec Allāh, ils se seraient solidarisés contre le Seigneur du Trône, 17/44 (42) et le résultat en aurait été le chaos dans le ciel et sur la terre, 21/22 (22). Avec les déclarations sur les terribles châtiments infligés aux peuples impies qui n'avaient pas cru aux envoyés d'Allāh, Mahomet brûlait ses dernières cartouches. Durant toute cette controverse il avait eu l'avantage que donne la conviction, en face des motifs utilitaires invoqués par ses antagonistes, mais ses raisonnements ne réussirent pas à ébranler la solide muraille des intérêts appuyés sur les coutumes immémoriales.

Il y avait un autre front de bataille sur lequel les Mecquois avaient l'avantage: presque tous les adhérents de Mahomet étaient des gens de basse extraction, esclaves, journaliers, clients, et les dirigeants mecquois exercèrent contre ceux-ci une pression morale en vue d'empêcher les nouvelles adhésions et de provoquer des défections. Il y a probablement des exagérations dans les récits traditionnels des persécutions, mais dans le Coran on trouve des indices qui portent à croire que celles-ci existèrent, et qu'on empêchait les croyants de se livrer à la prière, 85/10 (10); 96/9 (9-10).

Pour mettre à l'abri de ces tracasseries le plus grand nombre de ses adhérents, Mahomet envoya, semble-t-il, un groupe d'environ quatre-vingts adeptes en Abyssinie, où ils auraient reçu bon accueil. On place dans cette période la conversion de Omar, le futur calife, qui jusqu'à ce moment avait été un ennemi

acharné de Mahomet et de sa doctrine, et qui devait être par la suite un de ses plus puissants appuis.

On situe aussi dans cette période l'obscur épisode auquel paraît faire allusion le Coran dans la sourate 22/51 (52). Comme il est naturel, tous désiraient voir la fin d'un si épineux conflit. On raconte qu'un jour Mahomet aurait récité un passage contenant des louanges aux déesses de la Ka'ba, et que les Mecquois, ravis, auraient pris part aux rites des fidèles. Il semble que Gabriel avisa par la suite Mahomet du malentendu. Cette mise au point des versets 53/19 (19) et suivants aurait rendu encore plus tendue la situation, et on raconte que ses adversaires instituèrent le blocus du quartier où demeuraient ceux de la parenté de Mahomet, mais que peu après, divisés entre eux, ils renoncèrent à cette entreprise.

La mort de Ḫadīğa et d'Abū-Ṭālib enleva à Mahomet de puissants protecteurs, et sa position à la Mecque devenait chaque jour plus critique; il n'y avait pas le moindre espoir de pouvoir agir contre une majorité toujours plus hostile. Le style des sourates de cette époque paraît refléter la désolation de son âme: la dixième sourate, une des dernières de la Mecque, se termine ainsi: Quant à toi, suis ce qu'on t'a révélé, sois patient jusqu'au jugement d'Allāh, il est le meilleur des juges.

Il semble que dans sa résolution de ne pas abandonner l'entreprise commencée, Mahomet se décida à ce moment à faire ce qu'on pourrait appeler sa première *hiğra*, hégire, émigation, c'est-à-dire à abandonner une ville qui lui a été si hostile. Une *hiğra*, ou hégire, le fait d'émigrer et d'abandonner les siens, incluait implicitement chez les arabes la renonciation à tout droit, à toute garantie de protection; elle pourrait être comparée à une renonciation à la nationalité. Dans cette première sortie de la Mecque, Mahomet se dirigea vers une ville voisine, Ṭā'if, mais il y fut accueilli avec de telles démonstrations d'hostilité qu'il dut fuir au plus vite. Cependant il ne pouvait plus retourner à la Mecque. Il lui fallait y trouver de nouveau quelqu'un qui voulût le prendre sous sa protection. La tradition place dans cette conjoncture l'épisode des sourates des *ğinn*, génies, 46/28 (29)... et 72/1 (1)...; quelques-uns de ceux-ci l'entendant faire sa prière tout seul et abandonné, crurent en lui et se mirent à propager l'Islam parmi ceux de leur espèce. Enfin Mahomet reçut un sauf-conduit, avec, peut-être, l'injonction de ne pas recommencer.

C'était trop demander, mais il semble qu'il y eut quelque changement dans sa manière d'agir. Il se fit plus prudent et il s'appliqua à chercher des adeptes parmi les étrangers qui, surtout à l'époque du pèlerinage annuel à la Ka'ba, accouraient nombreux à la Mecque. Mahomet vécut quelque temps dans cette amère situation, toujours ferme cependant dans sa résolution d'émigrer, et mendiant, sans la trouver, une protection, gêné peut-être dans ses plans par les Mecquois qui ne le quittaient pas des yeux.

Il trouva enfin quelques auditeurs bien disposés. Ils venaient de Yaṯrib, la future Médine, où habitaient alors les tribus juives ou prosélytes des Banū Naḍīr, Banū Qurayẓa et Banū Qaynuqā', et les tribus arabes d'Aws et de Ḫazrağ. D'abord les tribus juives avaient été assujetties par les arabes; ensuite ce fut la rivalité entre Aws et Ḫazrağ, et dans la cité divisée en partis, avaient eu lieu de sanglantes ren-

contres. L'anarchie et le manque de sécurité pesaient sur la population, désireuse de trouver un arbitre qui pût rétablir la paix. Les enseignements de Mahomet ne devaient pas choquer des gens qui vivaient avec des Juifs, et le renom qu'il s'était déjà acquis pouvait le faire accepter comme arbitre dans les dissensions civiles de Yaṯrib. Il y eut des entrevues et des pactes à 'Aqaba, une gorge non loin de la Mecque, et ensuite commença à la dérobée la *hiǧra*, émigration, des adhérents de Mahomet, au nombre d'environ cent cinquante, lesquels par le fait de leur émigration furent nommés *muhāǧirūn*, émigrants. Mahomet fut le dernier à sortir secrètement de la Mecque.

La période de Médine

La *hiǧra*, hégire, de Mahomet, est donc abandon de la Mecque, et non «fuite», comme on a parfois incorrectement traduit le mot, quoique dans l'idée d'émigration on puisse évidemment inclure celle de fuite. Vers la fin de septembre 622, Mahomet arrivait à Qubā', faubourg de Yaṯrib. Yaṯrib sera dorénavant nommée *Madīnat al-Nabī*, la Cité du Prophète.

A Médine tout le monde espérait, sans doute, que l'arbitrage de Mahomet mettrait fin aux conflits civils; mais la solution que Mahomet apportait et qu'il finit par imposer n'était pas celle que la généralité des habitants avait désirée. La profonde division des groupes rivaux et l'irrésolution de leurs chefs avantagèrent le nouveau venu.

Il est difficile de se former une idée exacte de l'importance et de la complexité des problèmes que Mahomet eut à résoudre dès le moment où il entra à Médine. La situation économique des émigrés arrivés avec lui demandait une solution d'urgence. Provisoirement on décida que les sympathisants de Médine se chargeraient de leur entretien. A partir de ce moment on a donc à Médine les trois classes de citoyens dont nous parlent les sourates de cette époque: les *muhāǧirūn*, émigrés; les *anṣār*, auxiliaires; et les *munāfiqūn*, les dissimulés, qui voyaient d'un mauvais œil la tournure des événements; ces derniers sont sans cesse pris à parti dans le Coran; ils formaient une majorité dont il fallait toujours tenir compte, et ils mirent à l'épreuve les qualités politiques de Mahomet.

Celui-ci était arrivé à Médine en espérant l'appui des Juifs, riches, nombreux, influents. Les innovations qu'il introduisit dans le rituel peuvent être interprétées comme des ménagements à l'égard de leurs sentiments religieux. Mais quand les Juifs constatèrent des divergences sur des textes bibliques, ils commirent la pire des erreurs: ils se moquèrent de lui. Leurs railleries eurent des effets dont ils ne soupçonnaient point alors la portée ni la gravité : elles firent de Mahomet leur ennemi implacable, le jetèrent dans une grande perplexité et, conséquemment, firent de l'Islam une religion différente des religions juive et chrétienne.

En effet, Mahomet constata que les récits bibliques, qu'il était persuadé d'avoir connus tels qu'ils se trouvaient dans la Table céleste «bien conservée», 85/22 (22), et transmis sans altération, ne recevaient pas des Juifs l'approbation à laquelle il s'était tant de fois attendu. Il accusa donc Juifs et Chrétiens d'avoir

consciemment faussé la révélation reçue. Il n'était pas à même de le démontrer, mais son autorité suffisait à ses adhérents.

S'il transformait ainsi en hostilité la sympathie d'autrefois, Mahomet ne voulut cependant pas se donner comme le fondateur d'une religion nouvelle, mais simplement comme le restaurateur de la révélation première, le continuateur de la pure religion d'Abraham 22/77 (78), qui n'avait été ni chrétien ni juif 3/60 (67), et que Chrétiens et Juifs regardaient comme leur patriarche. Ismaël, fils d'Abraham, était l'ancêtre des Arabes. Par ordre d'Allāh, il avait, avec son père, construit la Ka'ba 2/118-123 (124-129). Ainsi Mahomet flattait la fierté arabe en faisant de l'Islam une religion nationale. Pour donner publiquement une vive impression de cette évolution, il changea solennellement la *qibla*, orientation pendant la prière; jusqu'alors, à Médine, celle-ci se faisait en direction de Jérusalem, dorénavant ce devrait être en direction de la Mecque, que peut-être Mahomet rêvait déjà de conquérir 2/136-140 (142-145).

En tout cas, avec son sens profond du réel, Mahomet paraît avoir vu clairement que son objectif immédiat était la fusion des groupes politiques de Médine en un bloc maniable, et que pour l'obtenir il fallait pour le moment laisser de côté les divergences religieuses. Il promulga donc une ordonnance, selon laquelle tous les habitants de Médine constituaient une *umma*, communauté politique, dont il était le chef. Chacun des groupes constituants gardait sa personnalité et ses croyances religieuses. Il n'y avait pas de clause sur l'obligation d'embrasser l'Islam. Tous étaient obligés de collaborer à la défense commune et avaient droit à la protection des autres; le tribunal d'Allāh et de Mahomet décidait en dernier ressort et sans appel. Compris dans cette communauté, le groupe des musulmans, plus compact et étroitement discipliné, était la minorité détentrice du pouvoir.

Pour améliorer la situation économique des *muhāğirūn*, émigrés, autant que pour affermir le gouvernement sur une base solide et rendre viables les projets d'avenir, l'on se trouvait dans la nécessité de se procurer rapidement des ressources considérables. Médine était une bonne base pour couper la route aux caravanes de la Mecque. La difficulté la plus sérieuse était de pallier au caractère odieux d'une agression en temps de paix.

Une des premières attaques réalisées le fut en violation de la période sacrée de la paix, et contre une caravane, assaillie à Naḫla, non loin de la Mecque. L'impression à Médine en fut fâcheuse, et l'on différa la distribution du butin. Peu après, la sourate, 2/214 (217), accuse les Mecquois de fautes beaucoup plus graves et de desseins d'agression. La meilleure défense était de prendre l'offensive et de délivrer la Ka'ba du pouvoir des idolâtres.

Mahomet, avec environ 300 des siens, alla se mettre en attente près des puits de Badr, guettant le retour d'une riche caravane mecquoise conduite par l'avisé Abū Sufyān, un des grands de la Mecque. Celui-ci manœuvra de telle façon que, tandis que la caravane réussissait à s'échapper, les gens de Mahomet se trouvèrent en face d'une troupe d'environ mille hommes préparés à la lutte et certains d'une victoire facile. Cependant la discipline du petit nombre triompha de la confiante vanité des Mecquois; les partisans de Mahomet défirent leurs adversaires et prirent un riche butin. Cette escarmouche est «le miracle de Badr». Allāh confirmait la

mission de Mahomet, déroutait les desseins de ses ennemis, 8/17 (17); désormais il ne fallait pas compter sur le nombre, car cent en auraient vaincu mille, 8/66 (65). Ainsi naissait le *ǧihād*, la guerre sainte.

On ne saurait exagérer l'importance que cette heureuse issue eut pour Mahomet tant à Médine, où sa position politique était désormais solidement établie, qu'au dehors, parmi les Bédouins inquiets, toujours intéressés à s'associer à des entreprises peu dangereuses promettant de gros butins. Mahomet profita de cette conjoncture pour expulser de Médine, par la force des armes, les juifs Banū Qaynuqā', en dépit de la constitution tout récemment promulguée. Tout ce qu'ils possédaient leur fut confisqué. Les autres juifs de Médine ne leur étaient pas venus en aide.

Les attaques contre les caravanes continuant, les Mecquois voulurent y couper court, et la troisième année de l'hégire une force de quelque trois mille combattants se présenta dans la plaine d'Uḥud, face à Médine. Mahomet attaqua avec à peine mille hommes; après un succès initial il fut vaincu et même légèrement blessé. Les Mecquois se retirèrent sans avoir tiré profit de leur victoire. Les versets du Coran, 3/145, 159 (152, 165), imputent la responsabilité de la déroute à l'indiscipline et à la lâcheté de certains Médinois. Mais les arguments du Coran n'avaient pas de force pour les Bédouins, parmi lesquels le crédit de Médine avait beaucoup baissé, comme on le vit par la suite en plusieurs agressions isolées que Mahomet dut laisser impunies. Peut-être le désir de réaffirmer son autorité contribua-t-il à l'expulsion, hors de Médine, des juifs Banū Naḍīr, qui perdirent leurs biens au profit des émigrés.

S'avisant que Mahomet s'était relevé de sa défaite et qu'il avait repris les hostilités, les Mecquois délibérèrent de le chasser de Médine. C'était la cinquième année de l'hégire, 627/5. Ayant formé une coalition avec de puissantes tribus bédouines ils réussirent à grouper devant Médine une armée de dix mille hommes, chiffre inouï pour ces temps et ces lieux. Mahomet décida de s'enfermer dans la ville et fit creuser un modeste fossé du côté le plus vulnérable. Ce fossé, nouveauté jamais vue auparavant, donna son nom à toute cette campagne, qu'on appela celle du *ḫandaq*, de la tranchée, ou du fossé. Cette judicieuse mesure révolta ses ennemis, qui la considérèrent comme un stratagème indigne de l'honneur des armes, mais elle les arrêta efficacement, et la rencontre qui selon l'usage aurait dû se décider par une bataille, se transforma en blocus, pendant lequel de part et d'autre l'on chercha à causer des divisions chez l'ennemi. Les provisions étant venues à manquer aux assiégeants, et des différends étant nés entre eux, le siège fut levé, et la campagne, qui avait fait tant de bruit, se solda par trois morts chez les assiégés et six chez les assiégeants.

Mahomet profita de ce moment pour finir de régler son différend avec les juifs de Médine en attaquant les Banū Qurayẓa. Ceux-ci se rendirent; les hommes furent mis à mort, les femmes et les enfants condamnés à l'esclavage et les biens confisqués. Un juif seulement embrassa l'Islam et sauva ainsi sa vie.

Quelquefois Mahomet prenait personnellement part aux expéditions et dans la plupart de ces occasions quelqu'une de ses femmes l'accompagnait. Un jour 'Ā'iša, la femme favorite, fut laissée en arrière sans que personne s'en aperçut;

le jour suivant elle rentrait au campement accompagnée par un jeune homme qui l'avait reconduite. La médisance s'en mêla, et l'on prenait parti pour et contre. 'Alī, raconte-on, conseilla alors à Mahomet de la congédier, et on a cherché dans ce fait l'origine de l'inimitié mortelle de 'Ā'iša envers 'Alī; cette inimitié sera plus tard un facteur de grande importance dans la première guerre civile et dans la première scission politico-religieuse de l'Islam. Il semble que 'Ā'iša se retira chez ses parents jusqu'au moment où Allāh fit connaître à Mahomet l'innocence de sa femme; et leur vie reprit son cours habituel.

Dans la sixième année de son gouvernement, Mahomet fit savoir qu'il avait, dans une vision, reçu les clés de la Ka'ba. Il convoqua donc tout le monde en vue d'une expédition contre la Mecque. Le moment de s'en emparer semblait arrivé; mais les Bédouins ne voulurent pas participer à une expédition présentant plus de risques que de profits. Comme Mahomet avait déjà fait connaître son intention, il fit savoir que l'expédition était pacifique, et que tous devaient y aller comme pèlerins. A la Mecque, les habitants s'alarmèrent quand ils apprirent la nouvelle; il y eut des divergences d'opinion, mais le parti belliqueux l'emporta, et on envoya des contingents armés pour empêcher l'approche de Mahomet. Celui-ci arriva jusqu'à Ḥudaybiyya, lieu situé à une petite journée de la Mecque. Comme la situation devenait très tendue, Mahomet harangua les siens et soulevant leur enthousiame il obtint par serment leur adhésion sans conditions; ce serment est connu sous le nom de *bay'a*, pacte, de Ḥudaybiyya. A la fin, et après de laborieuses négociations, un traité fut conclu avec les Mecquois, dans lequel éclate le profond réalisme politique de Mahomet. Il y acceptait quelques clauses humiliantes, qui choquèrent et déçurent ses partisans, comme celle qui l'obligeait alors à se retirer tout de suite sans entrer à la Mecque, et celle qui lui permettait l'année suivante, de rester à la Mecque seulement trois jours, pour y accomplir les rites du pèlerinage; mais, d'un autre côté, il y gagnait d'indubitables avantages politiques, dont le premier était la reconnaissance implicite de sa puissance, puisqu'il était admis à traiter d'égal à égal avec l'oligarchie de la Mecque. Le traité prévoyait en outre une trêve de dix ans, et chacune des parties restait libre de chercher des alliances.

Cette trêve laissait Mahomet libre d'attaquer les riches colonies juives des oasis au nord de Médine. L'une après l'autre tombèrent entre ses mains Ḫaybar, Fadak, Taymā', et celles situées dans le Wādī 'l-Qurà. Avec les énormes ressources qu'avaient fait affluer à Médine un si grand nombre de riches prises, les pauvres émigrants d'autrefois étaient devenus des personnages opulents. Il ne fait pas de doute qu'un pareil succès fut une des causes principales de l'adhésion des Bédouins à l'Islam. Jusqu'alors Mahomet s'était tenu dans ses traités avec les Bédouins, sur le terrain strictement politique; désormais il les invite ouvertement à embrasser l'Islam, et ses demandes se feront de jour en jour plus pressantes.

La tradition place, à cette époque, certaines ouvertures de Mahomet à plusieurs souverains, pour les inviter à accepter l'Islam. Peut-être ce qu'il y a de vrai dans cette tradition se réduirait-il à quelques messages politiques échangés entre Mahomet et les fonctionnaires byzantins du *limes* syrien. Mieux connues et plus certaines semblent être les relations de Mahomet avec le *Muqawqis*, le gouverneur

byzantin d'Alexandrie; celui-ci, dit-on, envoya à Mahomet des présents, parmi lesquels il y avait deux esclaves. De l'une d'elles Mahomet eut son fils Ibrāhīm, mort en bas âge.

Une année après le traité de Ḥudaybiyya, dans la septième année de l'hégire, Mahomet, selon qu'il avait été convenu, fit avec deux mille des siens le pèlerinage de la Mecque. Le spectacle de cette foule de pèlerins ne manqua pas de faire une impression profonde sur les Mecquois. Les plus avisés inclinaient déjà vers l'idée d'une conciliation profitable pour tous. A partir de ce moment les adhésions de notables mecquois se font de plus en plus fréquentes; Mahomet les accueillait avec grande faveur.

Une expédition armée envoyée par Mahomet pénétra dans les terres du *limes* byzantin; elle fut presque complètement anéantie par les forces de frontière, le mois de *ǧumādà al-ūlà* de la huitième année, dans la région de Mut'a, à l'est de la pointe méridionale de la Mer Morte.

Dans cette même année 630/8, Mahomet, à la suite, semble-t-il, d'une violation du pacte de Ḥudaybiyya, se présenta devant la Mecque avec des forces considérables, et y entra presque sans résistance. Sa prise de possession fut pacifique, il y venait, en effet, non pas pour détruire, mais pour dominer et pour gagner par la bonté l'adhésion des récalcitrants. Et il le fit à tel point qu'il excita la jalousie de son entourage le plus proche. A la Mecque il se limita à faire détruire les signes de l'idolâtrie et à exécuter quelques Mecquois qui lui étaient particulièrement odieux.

Les Bédouins du voisinage continuaient à lui être hostiles, et ils rassemblèrent à Ḥunayn une grosse armée. Le premier choc leur fut favorable, et les partisans de Mahomet se trouvaient déjà en déroute, quand, soudain, le sort des armes changea et leur donna la victoire, tandis que les Bédouins fuyaient laissant tout ce qu'ils possédaient, bétail et familles, entre les mains du vainqueur. Mahomet attaqua ensuite la cité de Ṭā'if, mais malgré d'énergiques efforts il ne put rien contre ses fortes murailles.

Dorénavant il s'appliqua, de sa résidence de Médine, à étendre le domaine de son autorité, se montrant aussi redoutable envers les opiniâtres que libéral envers les soumis. Ainsi s'amorce un mouvement général qui porte à s'engager dans les rangs des musulmans; la qualité des adeptes en souffre, elle n'est plus celle des premiers, inconditionnellement dévoués, et, avec le Coran, 49/14 (14), on ne saurait affirmer que la conviction religieuse fût le motif qui les amenait à l'Islam.

Mahomet ne prit point part au pèlerinage de la fin de la neuvième année, mais il y fit publier un ultimatum, dont la teneur nous a été conservée dans le Coran, 9/1 (1)...: un délai de quatre mois était donné aux païens pour embrasser l'Islam; passé ce temps, on les combattrait partout où on les trouverait. De plus, le pèlerinage et la Ka'ba seraient désormais exclusivement réservés aux musulmans.

Cette proclamation fut le coup qui força à se rendre ceux qui ne s'étaient pas encore soumis.

Mahomet dirigea personnellement le pèlerinage de la dixième année, dit le

«pèlerinage des adieux», parce qu'il fut son dernier. Les rites qu'il y accomplit, soigneusement notés et transmis, sont devenus la règle suivie jusqu'à nos jours. Selon la tradition il prononça à 'Arafat, à la fin du pèlerinage, un discours de victoire dont on peut trouver les échos dans la sourate 9 du Coran.

Rentré à Médine, Mahomet se mit à préparer une expédition contre le *limes* byzantin, afin de venger le désastre de Mu'ta. Sur ces entrefaites, il tomba malade, fut pris de fièvre et de délire, et mourut au mois de juin de 632/11, sans avoir rien prévu pour sa succession.

BIBLIOGRAPHIE

a) ARABIE PRÉISLAMIQUE.

B. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Etude de sociologie*, Paris 1932. — I. Guidi, *L'Arabie antéislamique*, Paris 1921; ID., *Della sede primitiva dei popoli semitici*, Roma 1879, Pubb. R. Acc. Lincei. — H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Roma 1914; ID., *Les «aḥābīs» et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*, Paris 1916; ID., *La cité arabe de Ṭāif à la veille de l'hégire*, Beyrouth 1922; ID., *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beyrouth 1924; ID., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, Beyrouth 1926; ID., *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth 1928. — D. S. Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, London 1924. — C. A. Nallino, *L'Arabia preislamica* (*Raccolta di scritti*, vol. III, Roma 1941). — F. Nau, *Les Chrétiens arabes de Mésopotamie et de Syrie du VIIème au VIIIème siècle*, Paris 1933. — Th. Noeldeke, *Arabs (Ancient)* Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I, pp. 659-673; ID., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, Leiden 1879; ID., *Die Gassānischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin 1887. — O'Leary, *Arabia before Muhammad*, London 1927. — W. Robertson-Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, London 1903, 2nd ed., 1907. — G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḥmiden in Ḥīrā*, Berlin 1899. — G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951. — J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl., Berlin 1897; ID., *Medina vor dem Islam, Muhammad's Gemeinde, Ordnung von Medina*, . . . Berlin 1903. — H. v. Wissmann et M. Höfner, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, Mainz 1952.

b) LES TEMPS DE MAHOMET.

K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935. — T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala 1926; ID., *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm 1930; trad. allem.: *Mohammed, sein Leben u. sein Glaube*, Göttingen 1932; trad. espag., Madrid 1933; trad. ital., Bari 1934; trad. angl., London 1936; trad. franç., Paris 1945. — R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*, Edinburgh 1925; ID., *Muhammads Pilgrimage Proclamation*, JRAS, 1937, pp. 233-244. — A. A. Bevan, *Mahomet and Islām*, The Cambridge Medieval History, vol. II, chap. X, Cambridge 1913. — R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris 1952. — F. Buhl, *Muhammeds Liv, med en Inledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optraeden*, Kobenhaven, 1903; trad. allem.: *Das Leben Muhammads*, Leipzig 1930; ID., *Muhammeds religiöse Firkyndelse efter Quranen*, Kobenhavn, 1924. — L. Caetani, *Studi di storia orientale*, Milano 1914, vol. I et III; ID., *Annali dell' Islam*, Milano, 1906-1926, 10 vol. — M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze 1951. — A. Guillaume, *The life of Muhammad. A translation of Ishāq's sīrat Rasūl Allāh*, London 1955. — M. J. de Goeje, *De Moḳauḳis van Egypte*, Leiden 1885. — H. Grimme, *Mohammed*, Münster 1892-95, Munchen 1904, 2 vol. — Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams...* Leiden 1904. — Ibn Isḥāq, *Das Leben Muhammads nach M. b. Ishāq, bearbeitet von Abd el-Malik b. Hischām...* herausg. v. F. Wüstenfeld, Göttingen 1858-60; Neudruck vermehrt um einen Index v. F. Schwally, Göttingen 1899-1900. — H. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra*, Journal Asiatique, Xème série, t. XVII, pp. 209-250; ID., *Mahomet, fut-il sincère?* Recherches de Science Religieuse, I, Paris 1910; ID., *Fatima et les Filles de Mahomet*, Roma 1912. — C. J. Lyall, *The words «ḥanīf» and «muslim»*, J.R.A.S., 1903, pp. 771-784. — D. S. Margoliouth, *On the origin and import of the names «muslim» and «ḥanīf»*, J.R.A.S., 1903, pp. 467-493. — G. Marçais, *Mahomet et l'expansion de l'Islam*, Histoire Générale, vol. III, chap. IV, Paris 1944. — G. Melamede, *The Meetings at al-'Aḳaba*, Le Monde Oriental, XXVIII, Upsala 1938, pp. 17-58.

— H. v. Mžik, *Die Gideon-Saul-Legende und die Ueberlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islam*, Wien 1916. — C. A. Nallino, *Vita di Maometto*. Ediz. postuma di due letture, Roma 1946. — O.E.A. Pautz, *Muhammeds Lehre der Offenbarung quellenmässig untersucht*, Leipzig 1898. — O. Pretzl, *Muhammad als geschichtliche Persönlichkeit*, Hist. Zeitschr. 161, München 1940, pp. 457-476. — K. Sperber, *Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens*, Mitt. Sem. Or. Spr., 19., II., Berlin 1916, pp. 1-93. — C. C. Torrey, *The Jewish foundations of Islam*, New York 1933. — G. Weil, *Das Leben Muhammads, nach M. b. Ishāq... übersetzt...*, Stuttgart 1864, 2 vol. — J. Wellhausen, *Wakidi's Kitab al-Maghazi*, Berlin 1882. — A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908.

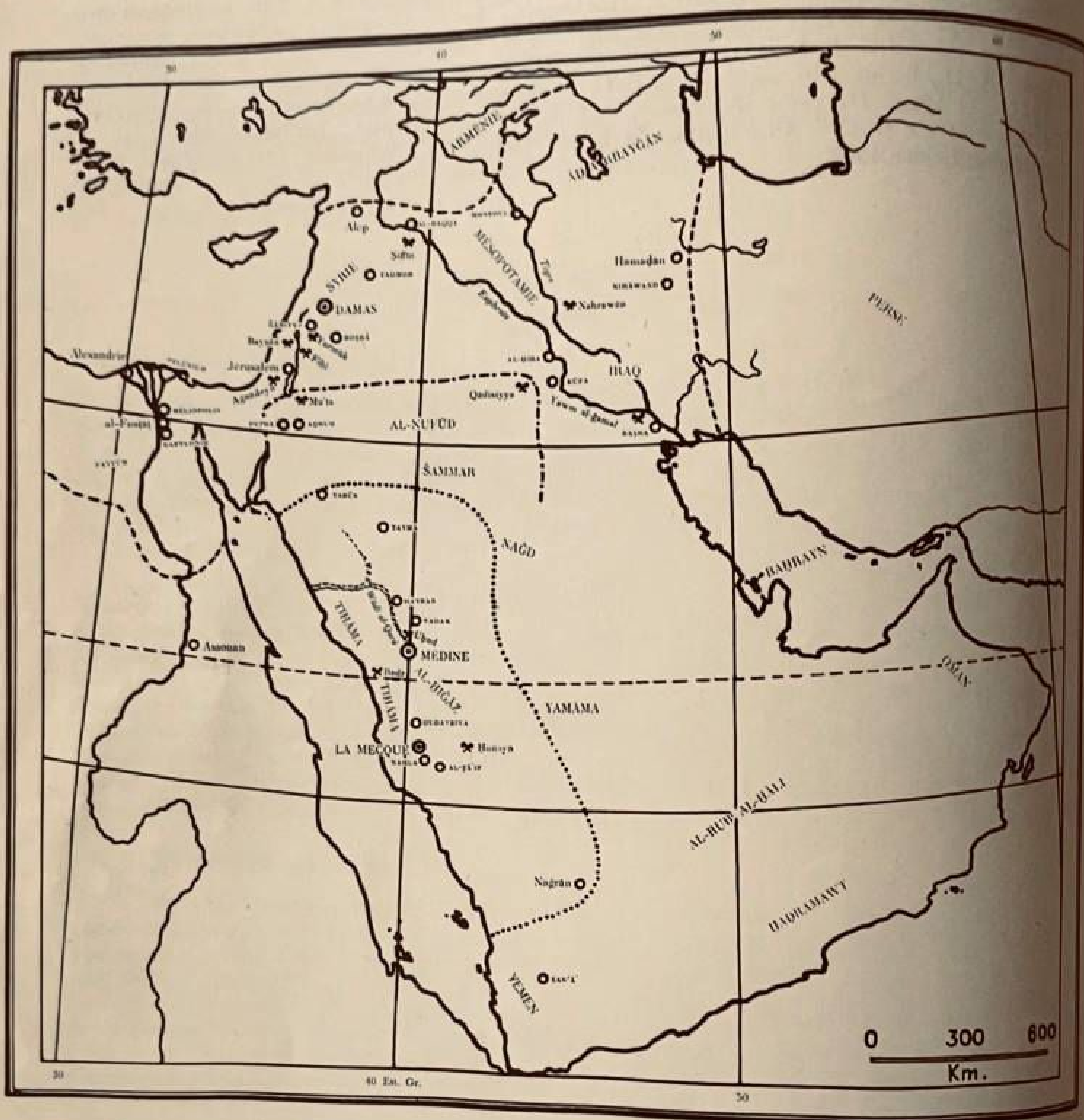


Fig. 3. — Première expansion de l'Islam.

Limites approximatives de l'autorité effective

....	de Mahomet vers la fin de sa vie.
-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-	d' Abū Bakr vers la fin de son califat.
-------------------------------	d' Omar vers la fin de son califat.

CHAPITRE IV

LE CALIFAT

Note préliminaire

Dans l'étude des premiers temps de l'Islam, pour atteindre au delà des faits plus importants, historiquement certains, le détail de la vie interne on ne trouve guère d'autre guide que les données de la tradition. Ces données, il faut les utiliser avec précaution, parce qu'elles nous viennent de témoins déjà profondément divisés en factions rivales, qui s'en servaient précisément comme moyen de propagande et pour légitimer leurs prétentions. Ainsi s'explique l'existence d'un grand nombre de traditions relatives à des récits ou à des commentaires différents ou même contradictoires de certains événements que personne ne conteste. Péché mignon dont souffre encore l'humanité. On peut à ce point de vue classer ces traditions en deux groupes principaux: celles d'origine sunnite et celles transmises par les partisans de 'Alī. Les traditions sunnites tendent à entourer d'une auréole de préexcellence et de vertu les compagnons de Mahomet, tout particulièrement Abū Bakr et Omar; elles flétrissent par contre la mémoire des califes Umayyades (Omeyyades). Les partisans de 'Alī eux, trouvent beaucoup moins à louer et beaucoup plus à blâmer dans les califes prédécesseurs de 'Alī, et ils dépassent les Sunnites dans leur exécration des Umayyades. Il y a deux écueils à éviter dans l'étude de ces traditions: celui de s'enfoncer à l'aventure sans direction définie, dans cette forêt touffue de traditions, avec le danger de tomber dans des contradictions, et celui de se laisser entraîner par les préjugés. Car il arrive souvent que pour attaquer les données d'une tradition on en adopte d'autres qu'on accepte, les yeux fermés, comme dignes de foi. Il faut aussi se rappeler qu'en tout cas les résultats obtenus dépassent rarement les limites de la probabilité.

LES CALIFES RĀŠIDŪN

Abū Bakr. Guerres de consolidation

On a dit que parmi les heures les plus critiques de l'histoire de l'Islam il fallait compter celles qui suivirent immédiatement la mort de Mahomet. Son cadavre resta, contre l'usage, sans sépulture pendant plus d'un jour, et fut finalement inhumé la nuit par quelques amis, dans la chambre même d''Ā'iša, les portes fermées.

Tout était confusion à Médine. Le lien qui les unissait étant brisé, les partis rivaux cherchaient à s'emparer du pouvoir. 'Alī et les siens comptaient sur leur proche parenté avec Mahomet; les Médinois désiraient en finir avec la domination des étrangers, mais ils étaient divisés; les intimes de Mahomet, le triumvirat, comme on a dit, d'Abū Bakr, Omar et Abū 'Ubayda, qui avaient déjà pris part au gouvernement, n'entendait pas l'abandonner.

Profitant de la désorientation et de l'indécision générales, l'énergique Abū Bakr, vigoureusement secondé par Omar, pénétra résolument dans la *saqīfa* ou portique des *banū* Sā'ida et obtint la *bay'a*, hommage, de ceux qui s'y étaient réunis pour délibérer. Abū Bakr devenait ainsi le premier des califes (*ḫalīfa*, successeur, lieutenant) du Prophète. Cependant, 'Alī ne voulut pas faire son hommage à Abū Bakr jusqu'à la mort de Fāṭima, décédée, vraisemblablement, dans cette même année. Abū Bakr et Omar avaient dénié à Fāṭima le droit d'héritage sur plusieurs propriétés de Mahomet, notamment celle de l'oasis de Fadak, envenimant ainsi de vieilles antipathies.

L'institution du califat naissait donc tout d'un coup; aucune mention n'avait été faite ni dans le Coran ni dans la *sunna* (cfr. ch. XII) relative à cette institution qui demeurait vague dans ses fonctions, dans ses attributions et dans la forme d'élection ou de nomination. Il n'est pas étrange, par conséquent, que son histoire soit une suite de discordes et de guerres civiles. Selon une phrase d'al-Šahrastānī, aucune institution n'a coûté à l'Islam plus de sang que le califat.

Peut-être sur ces entrefaites les partis médinois eussent-ils fait appel aux armes, si les nouvelles alarmantes de l'attitude des tribus bédouines ne leur avaient conseillé l'union.

Il ne faut pas penser qu'à la mort de Mahomet l'Arabie était entièrement soumise, et encore moins islamisée. Seules l'étaient les tribus immédiatement voisines de la Mecque et de Médine; et à mesure qu'on s'éloignait de ces centres, on rencontrait des tribus islamisées en partie, d'autres qui pour éviter de pires calamités, s'étaient résignées à payer le tribut, et n'étaient musulmanes que de nom, d'autres enfin complètement indépendantes. Presque toutes, à la mort de Mahomet, s'empressèrent de recouvrer leur liberté, d'autant plus que, selon une vieille coutume, la mort de l'homme mettait fin aux traités faits avec lui.

Cette attitude des tribus fut la cause des guerres de sécession, *al-ridda*. Les tribus s'allièrent contre le centralisme fiscal de Médine, et, sous la conduite de chefs dont quelques-uns se présentaient comme des prophètes à la manière de Mahomet, défirent plus d'une fois les troupes musulmans. Il fallut un an à Abū Bakr pour soumettre les sécessionnistes et étendre son autorité sur le Baḥrayn, l'Oman, le Ḥaḍramawt et le Yemen. Les tribus de ces régions furent en quelque sorte contraintes d'accepter l'Islam. Cette acceptation se réduisait souvent à la parole donnée par le chef de la tribu, et elle était presque aussi éphémère que la présence des forces armées qui l'imposaient. D'ailleurs un groupe de tribus du Nord ne furent même pas importunées. Les armes qui imposaient la *pax islamica* ne calmaient cependant pas l'effervescence des esprits ni l'inquiétude guerrière des Bédouins. Dorénavant on ne pouvait plus légalement faire de razzias contre

les tribus rivales, mais on pouvait toujours aller faire du butin sur les terres de Perse et de Byzance.

Était-il envoyé par Abū Bakr, ou appelé par les tribus de la frontière? Durant l'été 633/12 Ḫālid b. al-Walīd, «l'épée d'Allāh», à qui son génie militaire, son habileté et sa vaillance venaient de valoir des victoires retentissantes en Arabie, pénétra à la tête de guerriers dans les terres persanes de la Chaldée; il occupa al-Ḥīra et s'empara des régions voisines.

Ainsi commence la série des conquêtes arabes, dont le rythme alla croissant à mesure que les Bédouins, étonnés, s'apercevaient de la faiblesse incroyable des Byzantins et des Persans, et de la richesse des régions conquises. Il ne semble pas que ces premières campagnes aient été le fruit de plans conçus à Médine; les suivantes non plus, car les fronts étaient très éloignés et les communications difficiles.

Vers la fin de cette même année, 633/12, et dans l'année suivante, d'autres expéditions tentent de pénétrer en Palestine et en Transjordanie. Les Byzantins, mis en déroute à Aǧnādayn (al-Ǧannābatayn?) 634/13, à Baysān et à Fihl (Fahl, Pella) 635/14, se réfugient à Jérusalem et à Damas.

Omar. Guerres d'expansion

Abū Bakr mourut durant l'été 634/13, et laissa comme successeur Omar ('Umar I). Les dix années du califat d'Omar virent les triomphes des Arabes en Syrie, Iraq, Mésopotamie, Égypte et Perse. La bataille du Yarmūk, août 636/15, signifiait pour les Byzantins la perte définitive de la Syrie. Les unes après les autres, toutes les grandes villes, dont Damas, se rendirent. La dernière à se rendre fut Jérusalem, al-Quds en arabe, qui n'ouvrit ses portes au calife Omar qu'en 638/17. La tradition rapporte qu'une capitulation fut signée, garantissant aux Chrétiens la vie et les biens, les églises et la liberté du culte, en échange de leur soumission et d'un tribut.

La bataille de Qādisiyya, sanglante et acharnée, mit fin à la domination de la Perse sur les terres de l'Iraq à l'ouest du Tigre. Pour consolider la nouvelle conquête on créa les camps militaires de Baṣra et de Kūfa, qui devinrent bientôt des villes florissantes. Avec la bataille de Nihāwand, environ 641/20, les Arabes forcent l'entrée du plateau de l'Iran et commencent à occuper les cités de la Perse.

Abū 'Ubayda montra ses qualités militaires en occupant les cités de la Mésopotamie; il arriva avec ses troupes jusqu'en Arménie. Il eût été, selon toute vraisemblance, le successeur d'Omar, mais il succomba prématurément à la peste en 639/18.

La conquête de l'Égypte fut entreprise par 'Amr b. al-'Āṣ (Amrou) et à ce qu'il semble, sans l'ordre d'Omar, qui, cependant, lui envoya des renforts. Les Byzantins, vaincus à 'Ayn Šams, près d'Héliopolis, 640/19, et en plusieurs autres rencontres, s'enfermèrent à Babylone, non loin de l'ancienne Memphis, ensuite à Alexandrie, et attendirent les secours que Byzance, affaiblie par ses divisions intestines, ne pouvait leur envoyer. Ce fut la capitulation des garnisons assiégées et l'entrée des Arabes à Alexandrie, 642/21. Le camp militaire d'al-Fusṭāṭ, si

proche de l'endroit où plus tard fut fondé le Caire, se transforma petit à petit en centre du gouvernement; la fameuse mosquée d''Amr, reconstruite plusieurs fois, perpétue le souvenir du conquérant.

On s'est toujours étonné de la rapidité et de la facilité avec lesquelles des bandes mal organisées de Bédouins réussirent à battre dans une série de rencontres des armées supérieures en nombre; et comment, avec des effectifs très faibles, les Musulmans réussirent à se maintenir dans les populeux territoires qu'ils avaient conquis. Un concours de circonstances favorisait l'entreprise des envahisseurs: la population des pays occupés était ethniquement différente de ses maîtres Byzantins ou Persans, et en bonne partie elle était sémite comme les Arabes; des dissenssions religieuses la séparaient de l'orthodoxie officielle byzantine et provoquaient des persécutions de la part des Byzantins; les exactions des lourds tributs, exigés par les guerres continuelles, l'accablaient. Elle considérait ces bouleversements avec indifférence et parfois même les envahisseurs avaient sa sympathie. La valeur combattive des armées de Byzance et de la Perse devait être faible, car elles étaient composées de serfs et de mercenaires, mal payés, privés de l'espoir du butin car ils se battaient sur leur propre territoire et contre des Bédouins en haillons; la configuration des terrains où l'on combattait favorisait la mobilité des Arabes, dont l'ardeur et la confiance montaient avec les succès continuels. La Perse comme Byzance étaient épuisées par les longues guerres à peine finies: Jérusalem avait été ravagée par les Persans en 614, et en 628 les victoires d'Héraclius obligèrent les Persans à évacuer les provinces byzantines. Dix ans plus tard Jérusalem ouvrait ses portes au calife Omar.

En Perse proprement dite, où certaines des raisons exposées ne se vérifiaient pas, les Arabes se heurtèrent à une résistance plus tenace de la part de la population, même après avoir pris et occupé les villes principales.

C'est un problème délicat que d'apprécier le rôle de la religion dans ces conquêtes rapides. Il faut écarter l'idée que les Bédouins, pleins d'enthousiasme religieux, se lancèrent, l'épée à la main, pour propager l'Islam. On ne saurait admettre que, sauf une petite minorité, la ferveur religieuse de l'Islam eût déjà fait de grands progrès parmi les Arabes; il semble certain qu'à côté des Bédouins plus ou moins islamisés, des Arabes chrétiens ont pris part à ces guerres. Même en supposant l'existence de la formalité initiale d'une invitation à embrasser l'Islam, on ne voit nulle part un prosélytisme actif; l'Islam est considéré comme spécifiquement arabe, de sorte que les étrangers qui se font musulmans s'empressent de prendre des noms et une filiation arabes. D'autre part on combattait le plus souvent contre les «gens du Livre», à l'égard desquels l'alternative coranique était la guerre ou le paiement d'un tribut, pas nécessairement élevé, mais certes humiliant: *Coran*, 9/29 (29). Toutes les sources s'accordent à dire qu'on suivait cette prescription, et que l'on garantissait aux Chrétiens et aux Juifs, moyennant un tribut, non seulement la sécurité de leurs personnes et de leurs biens, mais aussi le libre exercice de leur religion. L'objectif n'était donc pas la conversion, mais la conquête et le butin.

Les Bédouins, individualistes, ennemis de tout assujettissement, subissaient de mauvais gré tout ce que l'Islam exigeait de devoirs fiscaux et de préceptes

rituels, mais ils avaient parfaitement compris les avantages des profitables expéditions guerrières. On peut dire que dès le début des conquêtes la population de l'Arabie se divise en deux sections inégales: l'une, la plus importante, préfère la liberté sans bornes du désert à tous les avantages matériels; pratiquement indépendante, si l'on excepte quelques régions, comme le Ḥiğāz, elle retombe dans ses vieilles habitudes qu'elle conserve presque jusqu'à nos jours; l'autre, la moins importante, franchit la frontière, prend part aux guerres, et comme conséquence, surtout dans les grandes colonies militaires, est contrainte de parfaire sa connaissance de la religion et de s'acquitter régulièrement de ses devoirs rituels. L'Islam est pour ces derniers une religion de soldats, le seul lien qui en les unissant les porte à la victoire, jusqu'au moment où les rivalités tribales, jamais éteintes, se réveilleront dans l'ambiance de prospérité, et entraîneront l'effondrement de la suprématie arabe dans l'Islam.

Pendant le califat d'Omar s'ébauche la première constitution de l'État Arabe, basée sur l'organisation militaire. Le premier gouverneur de chaque province est le chef même qui l'a conquise; c'est lui qui préside la prière, s'adresse en forme officielle et solennelle au peuple réuni dans la mosquée, administre la justice au nom du calife.

Petit à petit l'administration des pays conquis prend la forme d'une occupation militaire dont les frais sont payés par les sujets non-musulmans. Ceux-ci sont «le troupeau», *ra'iyya*, pl. *ra'āya*, et constituent la classe inférieure, divisée en communautés closes selon les différentes confessions religieuses; chacune de ces communautés a ses autorités propres qui décident dans toutes les affaires purement intérieures, et sont les responsables du paiement des tributs. Toute l'administration arabe se réduisait donc à un tribunal de comptes dans lequel se maintinrent longtemps les fonctionnaires Grecs ou Persans, car on ne pouvait disposer d'autres techniciens. Dans chaque région les tributs étaient plus ou moins ceux d'autrefois.

C'est à Omar que revient le mérite d'avoir adapté aux nouvelles circonstances les règles de répartition du butin. On dit que la promulgation de la nouvelle ordonnance eut lieu dans le camp militaire de Ǧābiya, au sud de Damas, en présence des chefs de l'armée de Syrie. Puisqu'il était pratiquement impossible que chaque soldat pût administrer les parcelles de territoire qui lui revenaient, l'État se réservait le droit d'en toucher les revenus, et en contre partie assignait des pensions fixes aux combattants et à leurs héritiers selon des registres soigneusement établis.

Ce fut aussi Omar qui introduisit l'ère musulmane laquelle commence avec l'année dans laquelle eut lieu l'hégire de Mahomet. Ce fut lui qui expulsa les Chrétiens de Nağrān et les Juifs de Ḫaybar, ne laissant en Arabie que des Musulmans. La tradition nous décrit Omar comme le modèle des vertus califales, fort et justicier, plus redouté qu'aimé. Il mourut, assassiné par un esclave, vers la fin de 644/23 et fut enterré, comme Abū Bakr, aux côtés de Mahomet.

'Uṯmān (Othman)

On constitua alors un comité de six membres, qui, sans tenir compte des prétentions d''Alī, désignèrent pour assumer la fonction de calife le faible et vieux

'Uṯmān, gendre de Mahomet, avec l'espoir de pouvoir ainsi intervenir dans le gouvernement. Mais ils se virent devancés par les parents du nouvel élu, lesquels obtinrent de riches et importantes positions dans l'administration. 'Alī, al-Zubayr et Ṭalḥa, qui étaient les trois membres de ce comité les plus déçus dans leurs espérances, tâchèrent d'abord de persuader le calife de mettre fin à son népotisme, car il provoquait le mécontentement général; n'ayant point réussi, ils se mirent en devoir d'exciter les esprits contre le calife, qui se voyait chaque jour entouré de moins d'amis et d'autorité. Même 'Ā'iša, la prévoyante veuve de Mahomet, s'écarta de lui.

A cette ambiance de mécontentement de Médine vint s'ajouter le mécontentement des vétérans résidant dans les districts, auxquels Omar par son ordonnance sur les pensions avait enlevé une bonne partie de ce qu'ils croyaient être leur propriété. Personne n'avait osé protester contre Omar, mais à présent il y avait un prétexte: les gouverneurs désignés par 'Uṯmān commettaient des abus dans le paiement des pensions militaires. Aux protestations succédèrent bientôt les actes hostiles, il y eut des troubles à Kūfa, où demeuraient nombre de partisans d''Alī, et en Égypte, où 'Amr, le premier conquérant, qu'une tradition hostile nous présente comme ambitieux, rusé et sans scrupule, avait été déposé et remplacé par un partisan d''Uṯmān.

Une tradition nous rapporte que sur ces entrefaites arrivèrent à Médine environ cinq cents Musulmans d'Égypte qui, fortement irrités, présentèrent à 'Uṯmān leurs réclamations. Comme à Médine il n'y avait pas de police, et que le calife ne possédait pas encore une garde personnelle, 'Uṯmān fut contraint de leur promettre satisfaction, et ils se retirèrent. Alors les familiers d''Uṯmān le persuadèrent de se dédire; cela mécontenta les Médinois, qui, dans la mosquée, levèrent la main contre le calife; celui-ci réussit à se réfugier chez lui. De nouveau il reçut la visite des Égyptiens, furieux parce qu'ils disaient avoir intercepté un message du calife au gouverneur d'Égypte, lui ordonnant de faire exécuter les chefs de l'expédition; ils exigeaient l'abdication du calife. 'Uṯmān, assiégé dans sa maison, s'y refusait. 'Alī, al-Zubayr et Ṭalḥa se tenaient dans l'expectative, et ne firent rien pour aider le calife. 'Ā'iša, toujours avisée, était partie pour la Mecque. Finalement, quelques révoltés pénétrèrent dans la maison, où ils trouvèrent 'Uṯmān en train de lire le Coran, et l'assassinèrent sans que Nā'ila, femme chrétienne du calife, pût les en empêcher. Nā'ila blessée envoya à Mu'āwiya, gouverneur de Syrie, une tunique ensanglantée, en lui remettant la vengeance, car il était le parent le plus puissant (cfr. dans l'Index, *walī al-dam*).

Le fait le plus important du califat d''Uṯmān, du point de vue religieux, est sans doute la rédaction et la promulgation du texte unique du Coran, ordonnée par le calife pour mettre fin aux divergences qui grandissaient de jour en jour.

'Alī. Les Ḫāriǧites (Kharidjites)

'Alī recueillit la succession vacante. Ses rivaux, Ṭalḥa et al-Zubayr, s'empressèrent de se réunir à la Mecque avec 'Ā'iša; ils levèrent des troupes, et passèrent en Iraq. 'Alī leur tint tête avec les gens de Kūfa dans la fameuse bataille

dite «du chameau» *yawm al-ğamal*, 656/36, parce que la lutte s'était concentrée surtout autour du chameau du haut duquel 'Ā'iša encourageait ses partisans. Ṭalḥa et al-Zubayr périrent dans la mêlée. 'Ā'iša était à la merci du vainqueur, et désormais retirée à Médine jusqu'à sa mort, 678/59, elle n'intervint plus ouvertement dans les affaires publiques.

Cette bataille consolidait l'autorité d''Alī en Iraq, mais il n'était pas reconnu comme calife dans les provinces dépendant de Mu'āwiya. Celui-ci, gouverneur de Syrie depuis vingt ans, s'était attiré la sympathie générale. En sa qualité de proche parent d''Uṯmān il se refusait à reconnaître 'Alī, tant que celui-ci n'aurait pas châtié les assassins et prouvé son innocence.

'Alī avait nommé un de ses oncles gouverneur d'Égypte. 'Amr, le précédent gouverneur, prit le parti de Mu'āwiya, qui lui envoya des renforts; il put ainsi recouvrer son gouvernement. La position de Mu'āwiya se fortifiait en Syrie, bientôt il se trouva en mesure de mettre des troupes en campagne pour contenir l'avance d''Alī. Il prit position dans la plaine de Ṣiffīn, sur l'Euphrate, non loin de al-Raqqa.

Des traditions qui racontent la bataille de Ṣiffīn, toutes favorables aux 'Alides quoique différentes les unes des autres, on peut conclure qu'il y eut plusieurs mois d'indécision et de négociations avant la bataille. Personne ne voulait verser le sang de frères, et dans les deux camps on discutait librement le droit de chacun des adversaires. Enfin on en vint au combat, 657/37, et, dit la tradition, l'avantage s'était déjà déclaré en faveur des 'Alides, quand 'Amr s'avisa de fixer à la pointe des lances des feuillets du Coran, comme un appel muet au jugement d'Allāh, et aux fins de provoquer des dissensions dans le camp ennemi. Il atteignit pleinement son but, car beaucoup des plus pieux du parti d''Alī déposèrent sur le champ leurs armes et obligèrent 'Alī à négocier de nouveau. On se mit d'accord sur les termes d'un arbitrage: Abū Mūsà de la part d''Alī et 'Amr de la part de Mu'āwiya devaient se réunir pour donner au conflit une solution pacifique.

Tandis que l'armée d''Alī se repliait sur l'Iraq, bon nombre de ceux qui avaient déposé les armes se repentirent de leur geste et voulurent obliger 'Alī à reprendre les hostilités. Comme 'Alī s'y refusait, ils se séparèrent de lui, et furent appelés Ḫāriğites ou *Ḫawāriğ*, «ceux qui sortent», nom donné par le Coran à ceux qui sortent pour la guerre sainte, et qui s'oppose à *qā'idūn*, ceux qui sont assis, c'est-à-dire ceux qui restent dans leur demeure (Cfr. ch. XVII).

L'arbitrage convenu eut lieu à Aḏruḥ, où, selon la tradition — hostile aux Umayyades et la seule que nous ayons — 'Amr réussit à surprendre la bonne foi d'Abū Mūsà. Quand celui-ci, à titre de base préliminaire aux négociations, eut déclaré vouloir déposer 'Alī et Mu'āwiya, 'Amr prit la parole et proclama Mu'āwiya calife. La guerre était de nouveau inévitable, mais 'Alī devait au préalable se débarrasser des Ḫāriğites, concentrés sur le canal de Nahrawān, 658/38. En effet, personne ne voulait lutter contre Mu'āwiya tant que les Ḫāriğites n'auraient pas été détruits, car ces derniers infligeaient une mort atroce à tous ceux qui n'acceptaient pas leurs doctrines; ils n'épargnaient même pas les femmes et les enfants. Ils avaient proclamé leur propre calife et refusaient toute conciliation. 'Alī se vit contraint de les combattre, mais quoiqu'il les mît en déroute plusieurs

fois et en fit d'affreux carnages, il ne put jamais les anéantir, et se trouva empêché d'attaquer Mu'āwiya. Enfin, en janvier 661/40, 'Alī tombait assassiné à la mosquée de Kūfa, victime de la vengeance d'un Ḫāriǧite.

LES CALIFES UMAYYADES (OMEYYADES)

Mu'awiya. Guerres, politique intérieure

Mahomet, selon les généalogistes arabes, appartenait à la tribu de Qurayš, et dans cette tribu, à la famille des *banū* Hāšim, ou Hāšimites (Hachimites). Une autre famille de la même tribu était celle des *banū* Umayya, Umayyades. Ceux-ci, sauf de rares exceptions, comme celle d''Uṯmān, avaient pris parti contre Mahomet dès le début de sa prédication à la Mecque, et avaient été l'âme des hostilités contre Médine. Mais quand leur chef, Abū Sufyān, se rendit compte de l'impossibilité de l'emporter sur Mahomet, il changea d'attitude et chercha un accord. Mahomet n'en désirait pas davantage; il prit pour épouse Umm Ḥabība, fille d'Abū Sufyān, et prodigua sa faveur aux Umayyades.

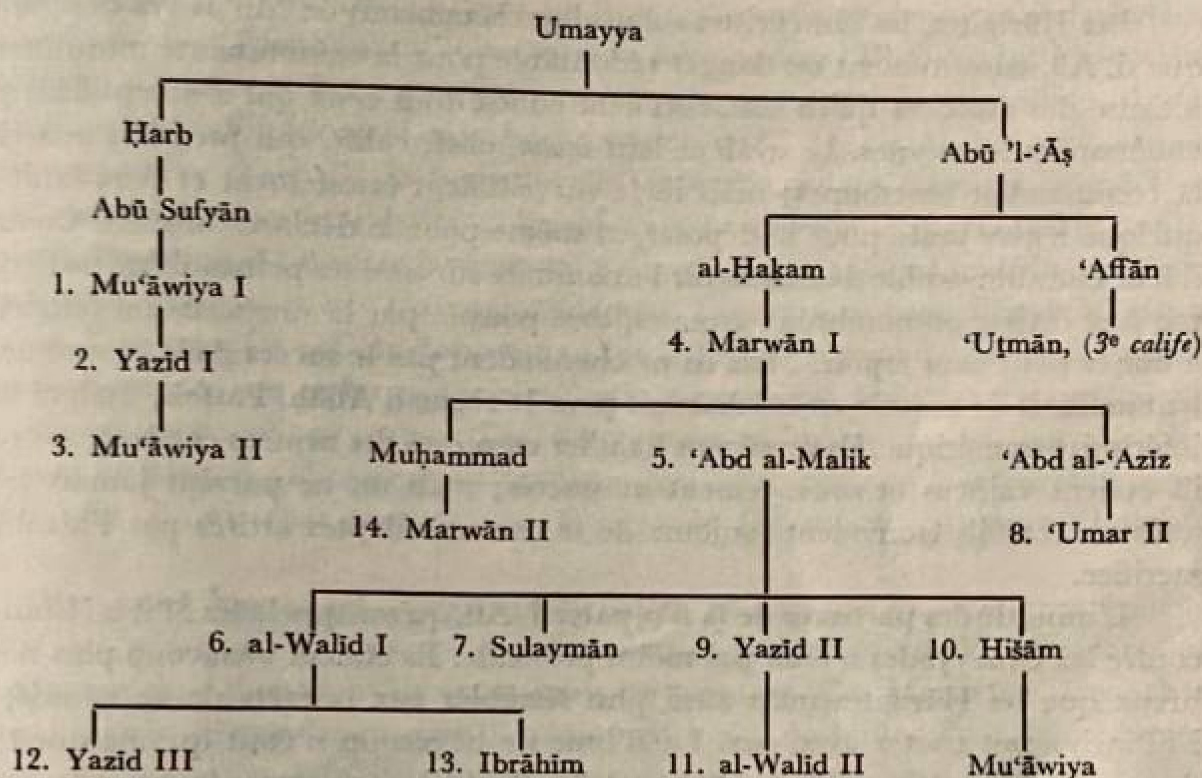
Forts de cette faveur, les Umayyades, non moins habiles dans la politique que dans le commerce, ne tardèrent pas à occuper de hautes charges. Mu'āwiya, fils d'Abū Sufyān, fut, on l'a vu, nommé par Omar gouverneur de Syrie; dans l'exercice de son pouvoir il montra des qualités exceptionnelles et gagna l'estime de ses sujets. Il est possible que déjà à la mort d'Uṯmān, Mu'āwiya ait caressé l'espoir d'arriver au califat, mais en tout cas il n'en montra rien, et se borna à exiger d''Alī la punition des assassins.

Ḥasan, fils d''Alī, fut reconnu comme successeur de son père par les troupes de l'Iraq, désireuses d'attaquer Mu'āwiya; mais pour des raisons qui n'apparaissent pas très clairement il vendit ses droits à Mu'āwiya. On dit que le prix qu'il en reçut fut très considérable, et que par la suite il regretta de n'en avoir pas demandé le double. La tradition laisse entrevoir en Ḥasan un caractère plus enclin aux plaisirs qu'à la guerre. On lui donna le sobriquet de *al-miṭlāq*, celui qui répudie. Ses partisans durent demander à Mu'āwiya une amnistie et celui-ci la leur accorda de bon gré.

On ne sait pas clairement si Mu'āwiya commença à exercer le califat avant ou après l'assassinat d''Alī. En tout cas, son autorité ne se trouvait solidement établie qu'en Syrie et en Égypte. Dans les autres provinces sa politique devait s'appuyer sur la force. Le foyer principal de l'opposition était dans l'Iraq, où les Ḫāriǧites continuaient leur révolte armée, et où les 'Alīdes, ceux de la *šī'a*, parti d''Alī, pullulaient. En outre, par dessus les divisions partisanes, planait le sentiment amer de la défaite politique et de ses conséquences économiques. Avec l'assassinat d''Uṯmān, Médine cessa d'être la capitale. Avec la victoire d''Alī, Kūfa aurait pu l'être. A présent la capitale était Damas. Les Arabes de l'Iraq auraient pu être les maîtres, et maintenant ils se voyaient assujettis aux Syriens; ceux-ci pouvaient à leur gré diminuer ou même supprimer les pensions militaires

CALIFES UMAYYADES

MAISON DE DAMAS



MAISON DE CORDOUE . . . . (1) 'Abd al-Raḥmān I

(2) Hišām I

(3) al-Ḥakam I

(4) 'Abd al-Raḥmān II

(5) Muḥammad I

(6) al-Munḏir — (7) 'Abd Allāh

Muḥammad

(8) 'Abd al-Raḥmān III

(9) al-Ḥakam — 'Abd al-Ǧabbār — Sulaymān — 'Abd al-Malik — 'Ubayd Allāh

(10) Hišām II — Hišām — al-Ḥakam — Muḥammad — 'Abd al-Raḥmān

(12) Sulaymān — (13) 'Abd al-Raḥmān IV — (15) Muḥammad III

(11) Muḥammad II — (14) 'Abd al-Raḥman V — (16) Hišām III

dont beaucoup vivaient. Cette inimitié entre Iraqiens et Syriens ne s'est pas éteinte avec le temps.

Les Ḫāriǧites, les «intégristes» musulmans, ennemis de Mu'āwiya non moins que d''Alī, constituaient un danger redoutable pour la communauté musulmane, à cause des atrocités qu'ils commettaient contre tous ceux qui n'acceptaient pas entièrement leurs vues. Ils avaient leur *imām*, chef, calife, qui présidait aux rites et commandait les troupes; mais ils le surveillaient étroitement et il suffisait de quelque légère faute pour le déposer, et même pour le déclarer infidèle. Comme il leur était impossible de maintenir l'unanimité sur tous les points, ils ne tardèrent pas à se diviser en nombreux groupes, tous poussés par la surexcitation religieuse à une activité sans espoir. Mais ils ne cherchaient pas le succès dans ce monde, il leur suffisait de mourir en combattant pour le règne d'Allāh. Parfois, malgré leur infériorité numérique, ils réussirent à tailler en pièces des armées entières; souvent ils étaient vaincus et sauvagement massacrés; mais on ne parvint jamais à les anéantir, car ils trouvaient toujours de nouveaux adeptes attirés par l'idéal du sacrifice.

L'inimitié des partisans de la *šī'a*, parti d''Alī, qu'on appela les Šī'ites (Chiites) contre les Umayyades n'était pas moins profonde. Ils étaient beaucoup plus nombreux que les Ḫāriǧites mais aussi plus sensibles aux intérêts de ce monde, et Mu'āwiya put traiter avec eux. Le šī'isme de beaucoup n'était qu'une question de convenance, et les chefs des tribus et des familles ne se trouvaient pas toujours disposés à compromettre leur position en appuyant des soulèvements voués à l'échec. Les vrais Šī'ites, dont le dévouement à toute épreuve pour la maison d''Alī semblait s'accroître dans l'adversité, s'écartaient chaque jour davantage du reste des Arabes, et formaient un cercle fermé de plus en plus réduit et exigeant.

Au contraire des Arabes de l'Iraq, foule indisciplinée, récemment arrivée du désert et qui se concentrait dans des cités nouvellement fondées, les Arabes de Syrie habitaient depuis longtemps cette région; bon nombre étaient chrétiens, et dans les grandes villes les vainqueurs et les vaincus vivaient ensemble. On raconte que parfois les Musulmans et les Chrétiens célébraient leurs fêtes religieuses sous le même toit. De ces Arabes, plus accoutumés à la discipline, Mu'āwiya put tirer des soldats excellents et les entraîner dans les luttes continuelles contre les Byzantins; sur cette solide base militaire il chercha à asseoir la stabilité de sa dynastie.

Au début du califat d''Uṯmān les guerres extérieures étaient encore poussées avec rigueur, mais bientôt ces énergiques offensives cessèrent peu à peu, et il y eut même des soulèvements dans les provinces orientales lorsque la première guerre civile éclata entre les Musulmans. Vers 673/54, des expéditions victorieuses avaient été menées au delà de l'Oxus contre les Turcs de Samarqand et de Boukhara, tandis que du côté de l'occident, 'Amr était arrivé jusqu'à Tripoli en suivant la côte de Libye, et en poussant davantage il avait fait des razzias contre les Byzantins d'Ifrīqiya, la province d'Afrique, sans toutefois s'y établir.

Plus vives et constantes avaient été dans le Levant les hostilités contre l'empire byzantin, tant sur terre que sur mer; les Byzantins, se sentant gravement menacés, avaient eux-mêmes pris plusieurs fois l'initiative des hostilités. Dès le commencement de son gouvernement en Syrie, Mu'āwiya s'était préoccupé de la formation

d'une flotte avec laquelle il réussit à expulser les Byzantins du littoral phénicien et à mener des attaques contre Chypre, la Crète et Rhodes. En 655/34 les flottes d'Égypte et de Syrie écrasèrent l'escadre byzantine au large des côtes de la Lycie; mais par la suite l'assassinat d'ʿUṯmān et la lutte contre ʿAlī forcèrent Muʿāwiya à acheter la paix aux Byzantins, jusqu'à ce qu'ayant consolidé sa position, il pût reprendre les hostilités contre eux. Au printemps de 669/49 les Arabes assiégeaient Constantinople, et en 673/53 l'escadre de Muʿāwiya, ayant établi sa base à Cyzique, harcelait Constantinople, en liaison avec l'armée de terre. Il semble que le fameux feu grégeois fut alors inventé, ou tout au moins appliqué pour la première fois à cette occasion, et que l'efficacité de son action détruisit beaucoup de bateaux arabes. Une tempête aida la flotte byzantine à défaire le reste de l'escadre musulmane; en même temps les troupes byzantines prenaient l'offensive et mettaient en déroute les cavaliers arabes. Les divergences qu'on trouve parfois entre les récits et les dates des chroniqueurs arabes et byzantins peuvent être généralement expliquées si on tient compte que le siège de Constantinople dura plusieurs années.

Vers cette époque les *Ǧarāǧima*, Mardaïtes, poussés par les Byzantins, étaient sortis des monts du Taurus, qu'ils infestaient et étaient venus s'établir dans les montagnes du Liban dont ils occupèrent les passages. Ces Mardaïtes, farouches montagnards, descendaient dans la plaine en quête de butin. Pour leur enlever l'aide des Byzantins, Muʿāwiya s'empressa de faire la paix avec Byzance, envers qui il s'obligeait à payer 3.000 livres or, et à libérer 8.000 captifs. Ainsi prirent fin, sans résultat positif, les rudes attaques menées par Muʿāwiya contre Byzance. La ligne de frontière courait plus ou moins le long de la région des montagnes qui s'étendent de Tarsus (Tarse) jusqu'à Malaṭya (Mélitène).

Dans sa politique intérieure à l'égard des Arabes de Syrie, dont l'appui lui était indispensable, Muʿāwiya se montra un diplomate habile et prudent; il visait à maintenir la concorde entre les chefs, divisés et susceptibles, et à obtenir d'eux ce qu'il eut à grand peine, la *bayʿa*, ou hommage rendu à son fils Yazīd comme successeur reconnu au califat. Muʿāwiya eut trois grands gouverneurs: ʿAmr en Égypte, Muġīra à Kūfa, et à Baṣra, Ziyād *b. Abīhi*, c'est-à-dire, «fils de son père», ainsi appelé parce qu'il était de père inconnu; Muʿāwiya gagna sa fidélité inébranlable en le reconnaissant comme son frère. Il serait prudent de tempérer les traits de cruauté sous lesquels Ziyād nous est représenté par une tradition ennemie, mais il faut bien admettre qu'il fut dur et rusé; sa politique de répression, si opposée à celle de Muʿāwiya en Syrie, maintint dans la soumission les groupes turbulents de l'Iraq. La tradition lui attribue une brève allocution qu'il aurait tenue lors de la prise en possession de sa charge, à la mosquée de Baṣra: «il venait pour administrer la justice, et certes, tous l'auraient... il voyait que plusieurs remuaient la tête... qu'ils prennent garde de la conserver sur leurs épaules!» Comme on s'avisa bientôt qu'il n'avait pas prononcé de vaines paroles, l'ordre et la sûreté régnèrent dans la province. A la mort de Muġīra, vers 668/48, dont la politique opportuniste avait contenu, sans les apprivoiser, les ʿAlīdes, Ziyād fut nommé en même temps gouverneur de Kūfa; il devenait pratiquement vice-roi de la moitié orientale de l'empire, qu'il gouvernait depuis Kūfa et Baṣra. Pour affaiblir

l'opposition des Bédouins et des Šī'ites il en déporta jusqu'à 50.000 au Ḫurāsān (Khorasan). Il jouissait de la confiance absolue de Mu'āwiya, et lui fut loyal jusqu'à sa mort, en 676/57.

On a représenté Mu'āwiya comme désintéressé de sa religion, préoccupé uniquement de la raison d'Etat et ami des Chrétiens. Il est vrai que parmi ces derniers il trouva des hommes de valeur, comme Sarǧūn b. Manṣūr, le grand-père de St. Jean Damascène, et qu'il s'en servit dans les charges de chancelier et de chargé du fisc; il est vrai aussi qu'il avait pris pour épouse la Bédouine chrétienne Maysūn, fille du chef de la puissante tribu de Kalb; Maysūn fut la mère de Yazīd, et probablement demeura chrétienne après son mariage. On peut cependant admettre que Mu'āwiya fut un musulman de bonne foi, aux larges vues politiques, qui dans l'agrandissement de l'Etat, visait du même coup la propagation de l'Islam. On peut compter comme un de ses mérites d'avoir introduit le principe héréditaire dans la désignation des califes, empêchant ainsi l'entrée en compétition de plusieurs ambitieux et diminuant les risques de conflits sanglants.

Yazīd Ier. Ḥusayn, Karbalā'

Mu'āwiya mourut en 680/60. Son fils Yazīd lui succéda sans opposition en Syrie. Mais ni Ḥusayn b.'Alī, ni Ibn al-Zubayr, refugiés à la Mecque, ne voulurent le reconnaître. Les gens de Kūfa, toujours ennemis des Syriens, offrirent à Ḥusayn de l'appuyer militairement et le prièrent de se mettre à leur tête. Ḥusayn accepta et avec une petite suite il quitta la Mecque. Pendant ce temps 'Ubayd Allāh b. Ziyād était entré à Kūfa comme nouveau gouverneur, et son énergie refroidit la fougue des inconstants 'Alīdes. Comme Ḥusayn s'approchait de l'Iraq, au lieu de trouver l'armée qu'il espérait, il se heurta aux troupes du gouverneur envoyées pour s'assurer de sa personne. Mais Ḥusayn ne voulant pas se rendre, on engagea un bref combat à Karbalā', en 680/61, dans lequel périrent Ḥusayn et la poignée d'amis qui le défendaient. La tête de Ḥusayn fut envoyée à Damas, au calife Yazīd, qui manifesta son chagrin. Cet événement, insignifiant pour l'histoire politique, a acquis une grande importance du point de vue religieux. Depuis lors, les Šī'ites vénèrent Ḥusayn comme le «prince» de leurs martyrs, et dans leur commémoration annuelle du 10 *muḥarram* ils exècrent la mémoire de ses agresseurs.

Ibn al-Zubayr demeurait enfermé dans son refuge de la Mecque, et lorsqu'il apprit la nouvelle de la mort de Ḥusayn il se déclara en rébellion ouverte; des Šī'ites et des Ḫāriǧites, unis par leur haine commune des Umayyades, se rangèrent à ses côtés. Il est possible que le respect du lieu où il se réfugiait ait été une des considérations qui persuadèrent Yazīd de ne pas l'attaquer immédiatement. Les membres de la famille de Ḥusayn qui avaient survécu au massacre de Karbalā', s'étaient retirés à Médine, où l'opinion publique, probablement travaillée de la Mecque par Ibn al-Zubayr, s'excitait de plus en plus; une émeute finit par éclater contre les Umayyades demeurant à Médine, qui furent assiégés, puis expulsés de la ville. Cette fois Yazīd se vit forcé d'intervenir et il envoya une expédition commandée par Muslim; celui-ci, après s'être vainement efforcé d'apaiser la révolte par des moyens pacifiques, attaqua les Médinois et les écrasa

aux portes de leur ville, 682/63; puis il se dirigea vers la Mecque en vue de forcer Ibn al-Zubayr à se soumettre. Mais il mourut en chemin et ce fut son successeur, Ibn Numayr, qui mit le siège devant la Mecque. On raconte que par la négligence des défenseurs un incendie détruisit la Ka'ba et brisa la Pierre Noire en morceaux. Le siège durait depuis deux mois lorsque parvint la nouvelle de la mort de Yazīd âgé de 38 ans, en 683/64. Son fils Mu'āwiya II fut proclamé calife, mais il mourut quarante jours plus tard. Avec lui s'éteignait la lignée sufyānide des califes Umayyades, descendant d'Abū Sufyān.

Pendant le califat de Yazīd, 'Uqba, gouverneur de l'Ifrīqiya, entreprit sa fameuse expédition au Mağrib (Maghreb), qui le mena, dit-on, jusqu'aux côtes de l'Atlantique. Quelques années auparavant 'Uqba, allié aux Berbères, avait vaincu les Byzantins et avait construit, en 670/50, la place forte de Qayrawān (Kairouan) «la citadelle», pour assurer sa position. Cependant, 'Uqba ne réussit point à réduire la résistance berbère et trouva la mort dans la défaite de Tāhūda, après laquelle les Berbères s'emparèrent de Qayrawān.

'Abd al-Malik. Ibn al-Zubayr, al-Ḥağğāğ

Avec la mort de Yazīd 1er, la tourmente se déchaîna partout. En Syrie, les *banū* Qays, mécontents, favorisaient les prétentions d'Ibn al-Zubayr et luttaient contre leurs rivaux, les *banū* Kalb, défenseurs de la cause des Umayyades. Ibn al-Zubayr était reconnu en Arabie et recevait l'hommage de l'Iraq et l'Égypte, où il nommait ses gouverneurs. Les Šī'ites et les Ḫāriğites proclamaient leur indépendance vis-à-vis des Umayyades et d'Ibn al-Zubayr, à Kūfa et à l'Ahwāz; des provinces centrales l'anarchie s'étendait aux régions les plus éloignées.

Le chef même des Umayyades, le septuagénaire Marwān, était sur le point de reconnaître Ibn al-Zubayr, mais les *banū* Kalb le proclamèrent calife et lui remportèrent la victoire contre les *banū* Qays dans la sanglante bataille de Marğ Rāhit, en 684/64, tout près de Damas. Après avoir pacifié la Syrie, Marwān pénétra en Égypte, défit les Zubayrites à 'Ayn Šams, et retourna à Damas où il mourut peu après, en 685/65, premier d'une lignée de califes qui fut appelée marwānide du nom de Marwān.

'Abd-al-Malik, fils de Marwān, dut recommencer presque entièrement la tâche de reconstituer son empire. En Syrie même il eut à lutter contre les Qaysites, tandis que les Byzantins l'attaquaient par le nord. Dans les autres provinces dominait Ibn al-Zubayr, l'anticalife de la Mecque. D'autre part, Muṣ'ab, frère d'Ibn al-Zubayr, nommé par celui-ci gouverneur de l'Iraq, se trouva tout de suite aux prises avec les Šī'ites et les Ḫāriğites. Comme champion des Šī'ites se présentait al-Muḫtār, initiateur d'une nouvelle orientation dans le šī'isme, renforcée de nouvelles idées théologiques (cfr. chap. XVII), où entrait le mahdisme ou messianisme. Ses idées très avancées, ses prétentions de prophète et l'égalitarisme social qu'il prêchait, déplurent aux *ašrāf*, les nobles, les aristocrates Šī'ites, qui vivaient à leur aise à Kūfa. Pour se gagner des partisans, al-Muḫtār menait sa propagande au nom d'Ibn al-Ḥanafiyya, fils d''Alī, mais non de Fāṭima. Ayant trouvé en Ibn al-Aštar un général de valeur, il enleva aux Zubayrites la ville de Kūfa, en 685/66

et y fit régner un régime de terreur contre ceux qui lui étaient hostiles. Ses troupes luttèrent avec des succès divers contre les Zubayrites et les Syriens. Ceux-ci subirent une terrible défaite aux bords du fleuve Ḫāzir; Ibn al-Aštar, vainqueur, occupa Mossoul et s'avança jusqu'à Niṣībīn. Mais sur ces entrefaites Muṣʿab, profitant du moment favorable et cessant les hostilités avec les Ḫāriǧites, se dirigea sur Kūfa. Al-Muḫtār, vaincu, fut assiégé, et périt dans une sortie. Muṣʿab pénétra à Kūfa. Un grand nombre de prisonniers furent exécutés. Al-Aštar, à son retour, se soumit aux Zubayrites, en 687/67.

Dans cette guerre de tous contre tous, d'ʿAbd al-Malik contre Ibn al-Zubayr, d'Ibn al-Zubayr contre Šīʿites et Ḫāriǧites, les inimitiés des tribus arabes trouvèrent un terrain propice. L'esprit même de leurs rivalités exigeait que les tribus rivales prissent des partis opposés partout où l'on combattait, et cette fois, on combattait un peu partout. Les Ḫāriǧites réussirent à s'affirmer en plusieurs endroits d'Arabie; les Šīʿites, au contraire, manquant presque toujours de chefs capables, furent partout vaincus. Les Byzantins, tirant parti de la situation critique d'ʿAbd al-Malik, le forcèrent à leur payer tribut; de plus ils saccagèrent les côtes de la Phénicie, réoccupèrent une partie de la côte africaine et pénétrèrent en Arménie.

En 688/69 ʿAbd al-Malik défendit aux Syriens d'aller en pèlerinage à la Mecque, afin d'éviter qu'ils soient gagnés par la propagande d'Ibn al-Zubayr, et pour leur donner un équivalent, il commença sur le rocher du temple de Jérusalem la construction de l'édifice généralement, mais à tort, appelé «mosquée d'Omar» terminé en 691/72.

En 690/71, ʿAbd al-Malik réussit enfin à pénétrer en Iraq, et à occuper Kūfa, après avoir vaincu Muṣʿab, qui succomba dans la bataille. Une fois en possession de l'Iraq il fut facile à ʿAbd al-Malik de réduire à l'obéissance les provinces orientales. De ce fait le royaume d'Ibn al-Zubayr restait pratiquement limité à la Mecque. ʿAbd al-Malik envoya contre lui un chef qui plus tard allait devenir célèbre: al-Ḥaǧǧāǧ (al-Hadjdjadj). Celui-ci passa tout de suite à l'attaque sans aucun respect pour un lieu aussi vénéré. Ibn al-Zubayr, septuagénaire, se vit peu à peu abandonné, jusque par ses propres fils, au cours des sept mois que dura le siège. Il mourut courageusement dans une sortie, et les Syriens prirent la Mecque d'assaut, en 692/73. Tout l'empire se rangeait ainsi sous l'obéissance d'un seul calife, ʿAbd al-Malik; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y eut plus de guerres intestines, civiles et religieuses, durant les vingt ans de son califat. Des portes mêmes de Damas jusqu'aux régions les plus éloignées couvait le feu de la discorde, tandis que les gouverneurs, qui nécessairement appartenaient à l'un ou à l'autre des partis en conflit, se trouvaient aux prises avec des difficultés considérables.

Parmi ces gouverneurs se détache la figure d'al-Ḥaǧǧāǧ, nommé par ʿAbd al-Malik gouverneur de l'Iraq et chargé en outre de la difficile tâche d'administrer la moitié orientale de son empire. De même qu'à Ziyād, son prédécesseur dans cette charge, les chroniqueurs attribuent à al-Ḥaǧǧāǧ une allocution *ex abrupto* lorsqu'il se présenta, seul, le visage couvert du pan de son manteau, dans la grande mosquée de Kūfa: «Je vois nombre de têtes mûres déjà pour être coupées, et, certes, je suis l'homme qui les coupera». Le commencement de son administration fut difficile. Il était urgent de pousser la guerre contre les Azraquites, secte Ḫāri-

ğite contre laquelle avait déjà lutté al-Muhallab, général d'Ibn al-Zubayr. Al-Ḥağğāğ confirma al-Muhallab dans son commandement, et pour lui fournir des soldats il décréta la peine de mort contre tous ceux qui s'évadaient du service militaire. Après des campagnes qui durèrent plusieurs années et firent couler des flots de sang, les Azraquites furent dispersés, en 697/78. Pendant ce temps d'autres groupes de Ḫāriğites ravageaient les terres de l'Iraq; leur chef était Šabīb, audacieux chef de bande qui durant deux ans lutta contre les troupes d'al-Ḥağğāğ jusqu'à ce qu'il pérît dans une mêlée.

Pour pacifier l'Iraq, al-Ḥağğāğ se vit contraint à demander le secours des troupes de Syrie, et il les maintint sous son commandement, augmentant ainsi le ressentiment des Iraqiens, qui n'attendaient qu'une occasion pour se soulever. Elle se présenta lors de la rebellion d'Ibn al-Ašʿaṯ. Al-Ḥağğāğ avait confié à celui-ci, en 699/80, le commandement d'une expédition vers le Siğistān, forte de 40.000 hommes, et si bien équipée qu'on lui donna le nom d' «armée des paons». Elle devait attaquer Zunbīl, le Turc de Kābul, et la campagne était déjà commencée lorsque, tout à coup, l'armée avec son chef se déclara contre al-Ḥağğāğ et les Umayyades, fit la paix avec Zunbīl et avec des manifestations hostiles reprit le chemin de l'Iraq. Toute résistance fut vaine; al-Ḥağğāğ se vit assiégé dans un faubourg de Baṣra, tandis qu'Ibn al-Ašʿaṯ s'emparait de Kūfa et que les soldats de l'Iraq désertaient dans toutes les provinces et prêtaient leur concours aux rebelles. Al-Ḥağğāğ parvint à reprendre le dessus à Baṣra et se dirigea ensuite contre Kūfa, où bientôt arrivèrent des troupes syriennes expédiées en renfort. Les rebelles se croyaient tellement forts qu'ils repoussèrent les propositions avantageuses que le calife tenta de leur faire accepter. Il y eut de nombreuses escarmouches, mais pas de vraie bataille; au bout de quelques semaines les inconstants Iraqiens commencèrent à déserter. Al-Ḥağğāğ fit alors annoncer une amnistie complète pour tous ceux qui se retireraient aussitôt chez eux, et défendit aux Syriens de les poursuivre. Ainsi, il recouvra Kūfa presque sans conflit, en 701/82. Ibn al-Ašʿaṯ s'était retiré, et, vaincu dans plusieurs combats, il chercha refuge auprès de Zunbīl, mais al-Ḥağğāğ réussit à corrompre la fidélité du Turc et à en finir avec Ibn al-Ašʿaṯ.

Pour prévenir le retour de pareils événements, al-Ḥağğāğ créa la place forte de Wāsiṭ, située en un point stratégique entre Baṣra, Kūfa, et al-Ahwāz; il y établit ses milices syriennes et le siège de son gouvernement. Il ne s'agissait plus de gouverner selon la coutume patriarcale des tribus arabes, mais avec des méthodes qui, rompant avec les anciens usages et pratiques, devaient rendre plus difficile l'union des éléments enclins à la sédition. Ainsi l'Iraq entrait dans une période plus calme. Par ailleurs al-Ḥağğāğ prouva sa valeur d'homme d'État par des ordonnances remarquables sur les poids, mesures et monnaies, sur la distribution des impôts et sur l'agriculture. Il décréta que tous ceux qui avaient récemment embrassé l'Islam paieraient les impôts comme auparavant, parce qu'ils étaient en si grand nombre qu'en les exonérant, les revenus du fisc baissaient considérablement; il les obligea en outre à retourner dans leurs pays d'origine, les restituant ainsi aux travaux agricoles et délivrant du même coup les grandes villes d'une foule d'indésirables.

Du côté de l'Occident, Ḥassān b. al-Nu'mān fut envoyé par 'Abd al-Malik pour reconquérir les districts perdus en Ifrīqiya. Ḥassān attaqua Carthage et s'en empara. La chute de Carthage produisit une vive émotion à Constantinople, et en 698/79, une flotte byzantine commandée par le patrice Jean reprit Carthage sans que Ḥassān pût l'en empêcher, parce que les Berbères, soulevés, dit-on, aux exhortations de la légendaire Kāhina, l'avaient vaincu et poursuivi jusqu'à Barqa en Cyrénaïque. Mais, ayant reçu des renforts, Ḥassān passa de nouveau à l'attaque, assiégea Carthage par terre et par mer et la força à se rendre. Les habitants émigrèrent en Sicile et en Espagne. Le patrice avec les restes de sa flotte se retira en Crète. Ḥassān attaqua alors les Berbères, et la Kāhina périt dans la lutte où ils furent vaincus. La province d'Ifrīqiya passait définitivement au pouvoir des Arabes.

'Abd al-'Azīz, le frère du calife, caressait l'espoir de lui succéder. Il gouvernait sagement l'Égypte, où il était pratiquement indépendant. Sa mort en 704/85 délivra le calife de ses préoccupations sur la succession.

'Abd al-Malik mourut en 705/86. Il avait pacifié ses domaines et assuré les liens qui unissaient les provinces. Ses nombreuses réformes de l'administration, du système monétaire, de l'étiquette de la cour, des rapports avec les tribus et les *ra'iyya*, sujets non-musulmans, donnent à son règne un caractère bien différent du mode patriarcal employé par Mu'āwiya. Les incessantes hostilités contre les Byzantins ne produisirent pas de changements à la frontière de Syrie. Déjà à cette période on trouve dans les chroniques des allusions au commerce maritime effectué par les Arabes avec l'Inde, Ceylan, Zanzibar, et même la lointaine Chine.

Al-Walīd Ier, conquêtes en Asie et en Espagne

Avec le califat d'al-Walīd Ier, l'expansion conquérante put reprendre. Tandis que les troupes de Syrie, sous les ordres de chefs aussi expérimentés que Maslama et 'Abbās, pénétraient dans les provinces byzantines et s'emparaient de Tyana, d'autres capitaines de non moindre valeur, Qutayba b. Muslim, Muḥammad b. Qāsim, Mūsà b. Nuṣayr, Ṭāriq b. Ziyād, agrandissaient l'empire à l'orient et à l'occident.

Qutayba b. Muslim, gouverneur du Ḫurāsān, parvint à réaliser l'union de ses sujets, Qaysites, Yéménites et Persans, et se lança à la conquête du *mā warā' al-nahr*, la Transoxiane, les terres au delà de l'Oxus, où dans des oasis fertiles et dans des villes florissantes vivait, cosmopolite et divisée, une population faite de plusieurs nations et races, Iraniens et Turaniens. En faisant usage avec une égale habileté des ressources des armes et de la diplomatie, Qutayba, excellemment secondé par al-Ḥaǧǧāǧ, prit Boukhara en 709/90, soumit le Ḫwārizm et s'empara de Samarqand en 711/93; ayant ainsi assuré sa position en Transoxiane, il s'empara de Kābul en 713/94 et pénétra jusqu'au Farǧāna. Comme il se préparait à envahir la région de Kashgar, il apprit le décès du calife al-Walīd Ier.

Al-Ḥaǧǧāǧ se souciait beaucoup de la prospérité intérieure du pays, mais cela ne l'empêchait pas d'envoyer des expéditions dans des terres lointaines. Il ne ménageait pas les dépenses pour les équiper, mais ensuite, le cinquième du butin

Fig. 4. — Les territoires de l'Islam à l'apogée du Califat. VIIIe/IIe s.-IXe/IIIe s.
-------------- limites approximatives du califat umayyade.

le dédommageait surabondamment. Des pirates établis près des bouches de l'Indus faisaient main basse sur les cargaisons des marchands musulmans. Muḥammad b. Qāsim, envoyé par al-Ḥaǧǧāǧ, envahit en 711/93 le Sind. En 713/95, par la prise de Multān, il complétait sa conquête, et ajoutait une province nouvelle à l'empire des califes.

Mūsà b. Nuṣayr, nommé gouverneur d'Ifrīqiya en 708/89, soumit durant les deux années suivantes les Berbères du Maġrib, dont un bon nombre embrassa l'Islam, tandis que ses bateaux, sans adversaire dans la Méditerranée occidentale, ravageaient impunément les côtes de la Sicile, des Baléares et de l'Espagne. En 711/93, l'année même des victoires musulmanes à Samarqand et dans l'Inde, Ṭāriq, lieutenant de Mūsà, pénétrait dans al-Andalus, — les chroniqueurs arabes nomment ainsi la péninsule ibérique, — après avoir débarqué au pied du rocher qui perpétue son nom, *ǧabal* Ṭāriq, mont de Ṭāriq, Gibraltar. Après la victoire inattendue sur l'armée de Rodrigue, dernier roi wisigoth, Mūsà accourut avec des renforts, et en quelques années, si l'on excepte certains points moins accessibles, tout al-Andalus se trouva soumis à la juridiction du calife de Damas. En 713/94 les troupes de Mūsà passaient les Pyrénées et arrivaient jusqu'à Narbonne.

Tandis que ses généraux étendaient ainsi ses domaines, al-Walīd Ier s'adonnait aux œuvres de la paix. Il fit agrandir les mosquées des grandes villes, et spécialement celles de la Mecque, Médine et Damas, employant à ces travaux des ouvriers et des artistes byzantins. C'est ainsi que la célèbre mosquée dite des Umayyades, à Damas, reçut sa forme définitive. Ancien temple païen, puis basilique chrétienne, elle fut tout simplement confisquée par al-Walīd Ier pour être convertie en mosquée.

Al-Walīd mourut en 715/96. Bien que dans le processus d'arabisation de l'État ce soit lui qui élimina les Chrétiens des hautes charges administratives, il jouit en Syrie de la popularité qui accompagne les succès militaires, accrue par ses œuvres monumentales et sa générosité à l'égard des nécessiteux.

Sulaymān, attaque de Constantinople

Sulaymān, frère d'al-Walīd Ier, haïssait al-Ḥaǧǧāǧ, apparemment à cause de questions relatives à la succession au califat. Comme il ne pouvait plus l'atteindre en personne — al-Ḥaǧǧāǧ était décédé peu auparavant —, il poursuivit de sa haine les fonctionnaires nommés par lui. Lorsque Qutayba b. Muslim apprit que Sulaymān était calife, il voulut soulever les troupes contre lui, mais il perdit la vie dans cette tentative. Sa mort marque un temps d'arrêt, et même le commencement d'un recul des conquêtes dans l'Asie Centrale.

La grande entreprise de Sulaymān fut l'attaque de Constantinople menée par Maslama, son oncle. Par des opérations combinées, l'escadre et les troupes de Maslama assiégèrent étroitement la capitale byzantine à partir d'août 716/98. Mais l'énergie de Léon III l'Isaurien, alors proclamé empereur, l'emploi du feu grégeois, la disette et la peste qui commencèrent à sévir chez les assiégeants, firent échouer une entreprise qui aurait pu ouvrir aux Musulmans une deuxième porte

d'entrée en Europe après celle d'Espagne. La nouvelle du décès de Sulaymān décida Maslama à se retirer avec les restes de son armée, en 717/99.

'Umar II, politique religieuse

'Umar II était un musulman si pieux, que la tradition orthodoxe l'excepte de la condamnation générale des Umayyades. Il avait été élevé à Médine et par la suite il avait gouverné paternellement le Ḥiğāz. Convaincu des responsabilités de sa charge, il suivit durant son califat les inspirations de sa conscience. Il renonça à de nouvelles guerres de conquête, et même ordonna l'évacuation de la Transoxiane, mais les Arabes de Bukhara et de Samarqand se refusèrent à obéir. Durant les quelques années de son règne il ne put empêcher qu'on continuât l'avance en Europe occidentale. Il se montra bienveillant pour tous ses sujets, et, conciliant à l'égard des Šī'ites, il abolit la pratique de maudire publiquement la mémoire d''Alī dans les mosquées. Il réduisit à une mesure juste la charge des impôts, malgré les pertes considérables ainsi causées au Trésor. Celui-ci subissait en outre de graves préjudices à cause du grand nombre de personnes qui, embrassant l'Islam, cessaient d'être passibles des impôts exigés des non-musulmans. Nombre de ces gens abandonnaient en même temps leurs demeures et allaient grossir la population flottante des villes. 'Umar ne voulut pas qu'on exigeât d'eux le tribut comme auparavant, et il défendit de mettre obstacle à l'islamisation, qu'il encourageait par des moyens pacifiques.

Mais cette orientation tendait à déséquilibrer l'économie, en diminuant, d'une part, le nombre des *ḏimmī*, c'est-à-dire, des non-musulmans qui supportaient la charge des impôts, et d'autre part, en augmentant la classe des dominateurs, qui jouissait des privilèges économiques sans compter les pensions dues aux combattants. 'Umar voulut remédier à ces inconvénients en décidant que tous, musulmans et non-musulmans, acquitteraient également le *ḫarāğ*, impôt sur la propriété immobilière, en plus des taxes de la *ğizya* et de la *ṣadaqa*. Mais ni 'Umar, ni aucun autre des Umayyades ne parvint à réaliser la fusion nécessaire entre les vieux musulmans et les *mawālī*, clients, musulmans nouveaux ; au contraire, la fierté bédouine, en les méprisant faisait de ceux-ci des ennemis dangereux, parce que les charges administratives, rejetées avec dédain par les Bédouins comme chose indigne de l'honneur, étaient précisément aux mains des *mawālī*. On ne parvint pas non plus à libérer la mentalité bédouine des vieilles idées de liberté sans bornes pratiquée au désert, idées contraires à l'ordre nécessaire dans des sociétés plus avancées et plus compactes. Ces idées poussaient les chefs des tribus à se méfier des tendances monarchiques des Umayyades et à s'y opposer. Tout cela constituait autant d'éléments qui s'ajoutaient à l'ensemble des forces de désagrégation qui devaient entrer en action dès que le gouvernement manquerait d'énergie et de fermeté.

Des historiens ont vu en 'Umar II un rêveur utopiste ; d'autres, plus récents, le considèrent comme un calife humain et compréhensif, qui craignait les suites fatales d'une dispersion de forces hors de proportion avec les ressources dont il disposait. 'Umar II mourut en 720/101, agé de 39 ans.

Yazīd II. Hišām, les Arabes en France

Son successeur, Yazīd II, eut à lutter contre le rebelle Ibn al-Muhallab, qui avait soulevé les provinces dépendant du gouvernement de Baṣra et s'était emparé de la place de Wāsiṭ. Il fallut y envoyer Maslama avec une armée de Syriens qui remporta la victoire après une sanglante bataille où périt Ibn al-Muhallab. La persécution cruelle alors déclenchée contre la famille et les partisans du vaincu, menée en dépit des lois de l'Islam, puisqu'on vendit comme esclaves des femmes et des enfants musulmans, fut une grave faute politique, car elle excitait les inimitiés entre les tribus sur lesquelles s'appuyait le califat Umayyade. Une telle persécution équivalait à une déclaration de guerre contre toutes les tribus yéménites, et l'aveugle calife l'aggrava encore par la nomination d'un Qaysite au poste de gouverneur de l'Iraq.

Hišām (Hicham), frère et successeur de Yazīd II, fut le quatrième des fils d''Abd al-Malik qui accédèrent au califat. Pendant les longues années de son règne, 724/106-743/125, l'empire califal arrive à son maximum d'extension. Hišām commença par nommer au gouvernement de l'Iraq, Ḫālid b. 'Abd Allāh, homme intègre, à l'écart des partis, qui gouverna quinze ans d'une main forte et prudente. La guerre contre les Byzantins n'apporta pas de grands succès, parce qu'à la valeur de Maslama répondaient la vaillance et la stratégie habile de Léon l'Isaurien.

En Occident, les Arabes s'étaient emparés de Narbonne, en 720/102; ils en firent leur centre d'opération, et poussèrent jusqu'à Nîmes, Béziers, Arles, détruisant plusieurs monastères fameux. En 725/107, Carcassonne fut contrainte à payer un fort tribut, Nîmes fut saccagée et Autun fut prise d'assaut; les otages chrétiens furent conduits à Barcelone. En même temps, d'autres troupes musulmanes pénétraient dans la Bourgogne jusqu'aux Vosges. En 732/114 le gouverneur de al-Andalus, 'Abd al-Raḥmān al-Ġāfiqī, envahit la Gascogne pour la quatrième fois, saccagea Bordeaux, passa la Dordogne, tailla en pièces les troupes d'Eudes d'Aquitaine et arriva jusqu'aux murailles de Poitiers, mais il fut écrasé avec la plus grande partie de son armée par Charles Martel entre Tours et Poitiers. C'est un lieu commun de présenter cette victoire comme ayant brisé définitivement la poussée des Arabes en Europe occidentale. Il serait prudent d'atténuer cette appréciation. On pourrait dire plutôt que c'était le flot étalé à marée haute. Les Musulmans se ressentirent à peine du désastre. En 735/117 'Uqba s'emparait d'Arles et d'Avignon, et passant de la Provence au Dauphiné, il poussait jusqu'à Lyon, occupant Valence, et livrait aux flammes les églises des alentours de Vienne. Par la suite il établit des points fortifiés pour défendre la frontière du Rhône. Charles Martel contre-attaqua, mais il ne parvint pas à reprendre Narbonne, qui resta aux mains des Arabes jusqu'à ce que Pépin le Bref la leur enlevât en 759/142. C'est de ce moment que date le commencement du retrait musulman.

Cependant les Berbères étaient mécontents du fait que, malgré leur condition de musulmans et l'importance de leur aide militaire, on les considérait comme étant de caste inférieure, et on les obligeait à acquitter le tribut. Ils offraient un terrain tout préparé aux propagandistes ḫāriǧites qui y apportèrent et purent y

implanter fortement leurs doctrines. Le calife s'étant montré sourd aux réclamations des Berbères, une sédition générale éclata tout à coup, en 740/122, depuis Qayrawān jusqu'à l'Atlantique, avec des répercussions dans al-Andalus. Le soulèvement dura deux ans et il fallut sacrifier beaucoup de soldats syriens et essuyer plusieurs défaites avant de parvenir à réduire les insurgés.

Hišām fut un bon administrateur, mais non un homme d'État. Il ne se rendit pas compte que sa politique financière lui aliénait les sympathies de ses sujets et provoquait un mécontentement général dont profitaient avidement les ennemis du régime umayyade.

Les derniers Umayyades. Marwān II

A Hišām, mort en 743/125, succéda al-Walīd II. Son libertinage, sa cupidité et sa cruauté provoquèrent une émeute dans laquelle il périt assassiné, en 744/126. On cite ici les noms des quasi-califes usurpateurs: Yazīd III, mort quelques mois après, et son frère Ibrāhīm. L'anarchie régnait partout, même parmi les Syriens. Alors le septuagénaire Marwān, l' «âne de Mésopotamie», comme on l'appelait sans intention méprisante, se présenta en Syrie à la tête de 40.000 vétérans sur lesquels il pouvait compter, parce que durant son gouvernement d'Arménie ils avaient combattu avec lui dans les dures guerres de frontière. Il vainquit les troupes d'Ibrāhīm et vers la fin de 744/127 il se fit proclamer calife à Damas. Si la fortune l'avait aidé, Marwān aurait encore pu sauver la dynastie. Mais l'affaiblissement de l'autorité califale laissait le champ libre à l'exaspération des haines tribales, et les Umayyades eux-mêmes luttaient les uns contre les autres, si bien que Marwān dut employer deux années précieuses à imposer son autorité. Pour empêcher des sujets si turbulents de prendre leur revanche il fit démolir les murailles des places principales, telles que Ḥimṣ, Baalbek, Damas, Jérusalem.

L'étendue démesurée des conquêtes avait pour conséquences inévitables de rendre difficiles les communications avec la métropole et d'assurer pratiquement l'indépendance des provinces les plus éloignées. Les gouverneurs nommés par le calife pouvaient à peine compter sur des soutiens effectifs autres que ceux qu'ils se ménageaient dans le pays même; et là, surtout dans les derniers temps des Umayyades, s'ajoutaient aux luttes tribales les propagandes politiques et religieuses, secrètes d'abord, publiques ensuite, de ceux qui complotaient contre les Umayyades.

Tandis que Marwān poursuivait la lutte en Syrie, dans la partie orientale du califat, les rébellions flambaient partout. En Iraq, le nouveau gouverneur envoyé par Marwān luttait contre son prédécesseur, qui ne voulait pas lui céder la place, pour la possession de Kūfa, où les 'Alīdes étaient prépondérants. Sur ces entrefaites survinrent les Ḫāriǧites, et les deux gouverneurs, unis devant le danger commun, leur firent front, mais furent vaincus, en 745/127, et les Ḫāriǧites s'emparèrent de Kūfa. Leur calife, al-Ḍaḥḥāk, prit Wāsiṭ par capitulation, et l'année suivante, après être entré à Mossoul, il défit les Syriens près de Niṣībīn qu'il assiégea. Marwān, moins inquiet en Syrie, put accourir personnellement contre al-Ḍaḥḥāk, qui fut vaincu et succomba dans le combat, en 746/128.

Les Šīʿites, après le massacre de Karbalā', n'avaient pris aucune part active aux luttes politiques. Ibn al-Ḥanafiyya, malgré la révolte d'al-Muḫtār, avait maintenu de bonnes relations avec les Umayyades, qui lui allouaient une pension considérable. On dit qu'un de ses descendants avait cédé ses droits aux ʿAbbāsides (Abbassides). Ce fut le prétexte invoqué dans la suite par les ʿAbbāsides pour supplanter les ʿAlīdes dans l'accession au califat, sans tenir compte de ce qu'une telle cession, vraie ou non, lésait le meilleur droit des branches principales de la famille, celles qui descendaient de Mahomet.

De Humayma, sur la route de Syrie à Médine, où ils s'étaient sagement retirés, les ʿAbbāsides envoyaient partout leurs *dāʿī*, propagandistes, afin de constituer des cellules secrètes de partisans dont on exigeait une cotisation et le serment de fidélité à un *imām* ou calife caché, qui devait être de la famille de Mahomet. Ainsi, sans découvrir leurs propres desseins, les ʿAbbāsides obtenaient que les ʿAlīdes se soulevassent en leur faveur. Ibrāhīm, chef des ʿAbbāsides, avait envoyé comme agent au Ḫurāsān un conspirateur de grande classe, politicien rusé et stratège habile, nommé Abū Muslim. Celui-ci envenima les inimitiés entre les tribus afin de susciter des difficultés aux gouverneurs, et lorsqu'il eut tout préparé, il arbora l'étendard noir des ʿAbbāsides en signe de rébellion et entra victorieux à Marw, en 747/129. Naṣr, le gouverneur umayyade du Ḫurāsān, avait à plusieurs reprises donné l'alarme, et demandé vainement des renforts. Une fois la conspiration découverte, Marwān ordonna l'arrestation d'Ibrāhīm, le chef des ʿAbbāsides, mais celui-ci put aviser à temps ses frères Abū 'l-ʿAbbās et Ǧaʿfar qui trouvèrent refuge à Kūfa. Sur ces entrefaites Abū Muslim avait vaincu les troupes de Naṣr et s'emparait successivement des places fortes du Ḫurāsān et de la Perse. Les Umayyades dispersés allèrent se concentrer sous les murailles de Nihāwand, mais quelques mois après ils durent se rendre, et laisser ainsi ouverte la porte de l'Iraq. Kaḥtaba, le général d'Abū Muslim, y remporta d'abord des succès mais périt ensuite dans un combat. Kūfa ouvrit néanmoins ses portes aux ʿAbbāsides, et en 749/131 Abū 'l-ʿAbbās se fit proclamer calife.

Marwān sortit de Ḥarrān, où il avait établi sa capitale, la préférant à Damas qui lui était hostile, et avec ses troupes syriennes arriva jusqu'au confluent du Zāb al-Akbar avec le Tigre. Là il fut attaqué et mis en déroute par les ʿAbbāsides, en 750/132. Les villes de Ḥimṣ et de Damas se refusèrent à accueillir le fugitif Marwān qui, poursuivi de près par les ʿAbbāsides, alla jusqu'en Égypte, où il périt assassiné.

Alors commença la chasse aux Umayyades. Les ʿAbbāsides employèrent tous les moyens pour les exterminer et à peine quelques-uns réussirent à s'échapper. L'un d'eux, ʿAbd al-Raḥmān, arriva dans sa fuite jusqu'à al-Andalus, et y fonda la dynastie des Umayyades d'Espagne.

Avec la catastrophe, les Syriens comprirent enfin leur aveuglement quand ils se rendirent compte qu'ils avaient tout perdu. Il y eut plusieurs petits foyers de résistance, et maintes révoltes partielles, mais toutes furent étouffées dans le sang. Jusqu'à quarante mille Syriens s'étaient réunis autour d'un soi-disant Umayyade, appelé Abū Muḥammad al-Sufyānī, mais après une première victoire ils furent taillés en pièces. L'idée messianique du retour du Sufyānī demeurera dans le cœur des Syriens comme la lueur d'espoir en des jours meilleurs.

LES CALIFES ʿABBĀSIDES

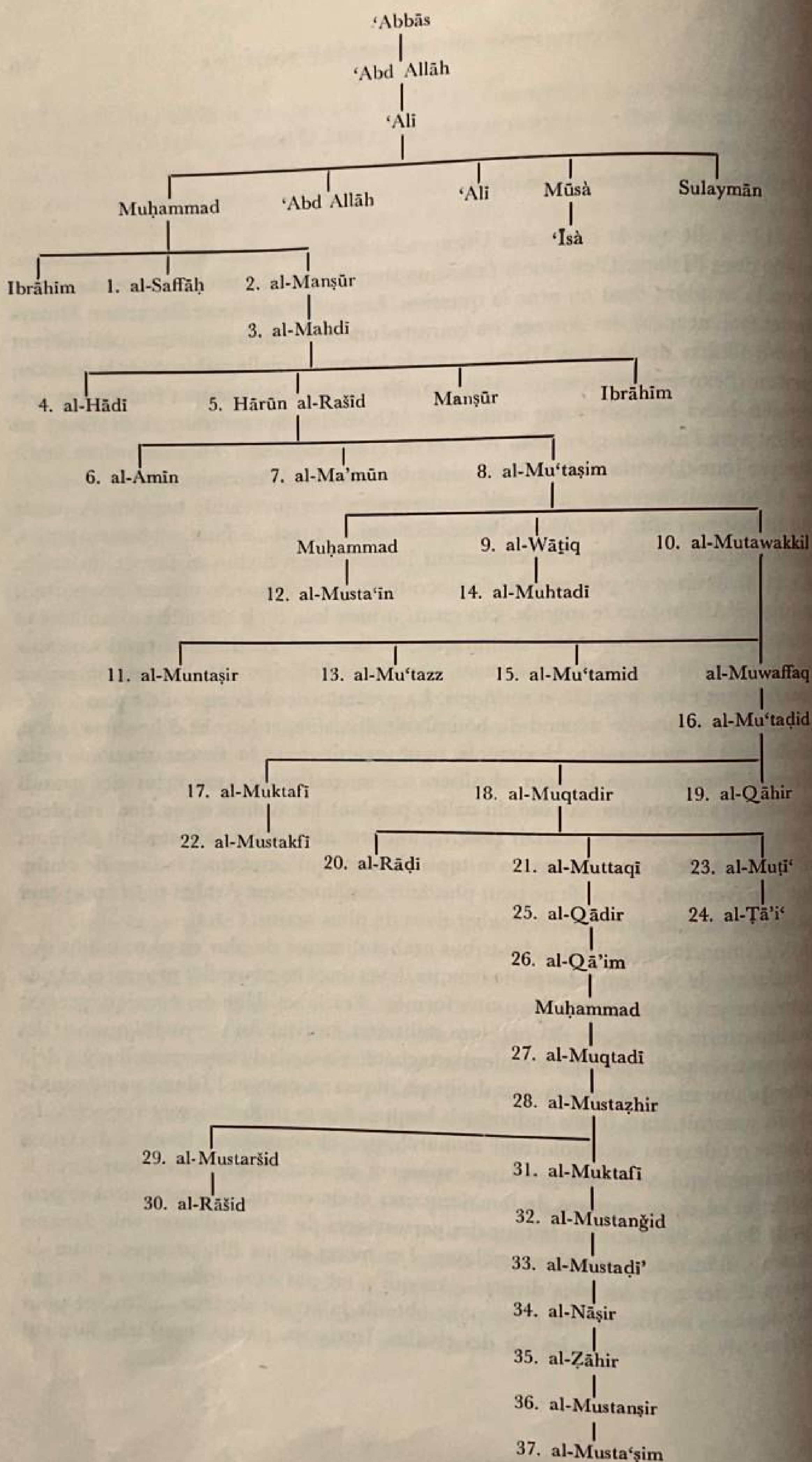
Signification du changement politique

On a dit que la chute des Umayyades était aussi la chute de l'hégémonie arabe dans l'Islam. C'est une affirmation simpliste, qu'on peut accepter ou rejeter selon la manière dont on pose la question. Les califes qui succédèrent aux Umayyades étaient aussi des Arabes, les gouverneurs et les chefs militaires continuèrent d'abord à être des Arabes. L'arabe resta la langue officielle, véhicule de la religion, moyen d'expression littéraire. Mais, tandis que les Umayyades s'étaient appuyés sur des bases exclusivement arabes, les ʿAbbāsides, au contraire, s'élevèrent au califat avec l'aide de gens de la Perse et du Ḫurāsān, dont l'influence se fera sentir chaque jour davantage dans les diverses branches de l'Administration.

On avait reproché aux califes umayyades leur prétendue impiété. A partir du deuxième calife, les ʿAbbāsides se décorent de titres califaux antonomastiques, dans lesquels on invoque officiellement l'intervention divine en faveur du calife. Le calife devient de plus en plus l'autocrate élevé au-dessus du niveau des mortels, ombre d'Allāh dans le monde. On est déjà bien loin de la première simplicité et des apparences d'élection démocratique. Au lieu du *ḥāğib* des Umayyades, simple chambellan qui règle les audiences, une foule d'officiers subalternes s'interpose dorénavant entre le calife et ses sujets. La prééminence à la cour n'est plus fondée sur le sang, mais elle dépend du bon plaisir du calife, et la robe d'honneur, *ḫalʿa*, d'où vient le mot «*gala*», devient le signe extérieur de la faveur du souverain. Bientôt l'apparat de la cour rivalisera en magnificence avec celui des grands monarques sassanides. A côté du calife, pendant les audiences, se tiennent deux nouveaux personnages: le vizir (*wazīr*), ministre auquel le calife confiait les rênes de l'État, et le bourreau, avec son tapis de cuir, qui empêchait le sang de couler sur le pavement. Le calife ne peut plus faire confiance aux Arabes pour constituer sa garde, et il ne tarde pas à tomber dans de pires mains.

L'importance militaire des tribus arabes diminue de plus en plus, tandis que l'on forme de nouveaux corps de troupes, levés dans les nouvelles provinces, et que commencent d'apparaître des unités formées d'esclaves. Une des conséquences est la disparition du régime des pensions militaires, institué au temps d'ʿOmar, et des prérogatives politiques qui y étaient attachées. Vis-à-vis du souverain, il n'y a déjà plus qu'une masse de sujets sans droits politiques; à ceux-ci l'Islam, par-dessus le calife, assurait leurs droits individuels lesquels furent ordinairement respectés. Le régime est devenu un absolutisme monarchique; ce ne sont plus les chefs des tribus principales qui avec indépendance appuient de leur conseil et de leur force le calife; celui-ci est entouré de fonctionnaires et de courtisans entièrement dépendants de lui. Bientôt c'est le tour des personnages du harem d'intervenir dans ses conseils, femmes, concubines, esclaves. Les mères de ses fils, presque toutes esclaves et des pays les plus divers — ce qui n'est pas sans influence sur le type ethnique — rivalisent sans cesse pour obtenir la faveur de leur maître, et pour exclure de la succession les fils des rivales. Intrigues, pactes, hostilités, forment

CALIFES 'ABBĀSIDES



l'ambiance de la cour; personne ne se sent assuré de sa position, de ses biens, ni même de sa vie. Comme conséquence naturelle, les conjurations de palais et les assassinats de califes deviennent fréquents.

Le siège du gouvernement émigre vers l'est; émigration lourde de conséquences dont l'une fut le relâchement des guerres contre les Byzantins. Les frontières du califat ne coincident plus avec celles de l'Islam, puisque al-Andalus s'en est dégagé et sera dorénavant indépendant; d'autres provinces suivront bientôt cette voie. C'est donc à juste titre que les 'Abbāsides appelèrent *dawla*, révolution de la fortune, l'ordre nouveau qu'ils instauraient. *Dawla* prit le sens de dynastie, État politique, et fut le nom spécialement appliqué au régime des 'Abbāssides.

Al-Saffāḥ et al-Manṣūr. Bagdad

Le premier des califes 'abbāssides, ainsi appelés parce que descendants d''Abbās, oncle de Mahomet, fut Abū 'l-'Abbās al-Saffāḥ, le Sanguinaire, comme, selon la tradition, il se désigna lui-même quand il se proclama calife à la grande mosquée de Kūfa, en 749/132. Un tel surnom résume les quatre années de son règne, occupées à détruire les résistances, non seulement des Syriens, des Umayyades et des Ḫāriǧites, mais aussi de ceux qui l'avaient aidé à conquérir le pouvoir. On a cependant remarqué récemment que le surnom d'*al-Saffāḥ* peut aussi signifier «le généreux».

Ǧa'far, frère d'al-Saffāḥ, lui succéda comme calife, 754/136, avec le nom califal d'al-Manṣūr, l'Aidé (par Allāh). Il fut obligé de recourir aux armes contre les prétentions de son oncle 'Abd Allāh, qui fut enfin mis en déroute par la fine stratégie d'Abū Muslim. Al-Manṣūr, avec ses vingt ans de règne, est le vrai fondateur de la nouvelle dynastie. Ce ne furent pas les scrupules qui le gênèrent dans l'exécution de ses plans. Ayant un jour courtoisement invité ses oncles, 'Abd Allāh, Sulaymān et Mūsà, il les fit mettre en prison, tandis qu'il ordonnait la mort de tous leurs familiers et clients. Abū Muslim, à qui les 'Abbāsides devaient leur empire et al-Manṣūr le califat, fut aussi victime du soupçonneux calife qui le fit mettre à mort en sa présence.

Les turbulentes villes de l'Iraq ne convenaient pas à la résidence du calife. Al-Saffāḥ avait déjà, pour des raisons de sécurité, quitté Kūfa et s'était établi non loin de là à Hāšimiyya; mais al-Manṣūr voulut donner à son gouvernement une résidence toute neuve. En 762/145 il entreprit la construction de Bagdad, la cité ronde d'al-Manṣūr, sur la rive occidentale du Tigre, vis-à-vis du lieu occupé actuellement par la moderne Bagdad, qui est située principalement sur la rive orientale. Les travaux durèrent quatre ans; autour de ce noyau se forma bientôt la ville fameuse et légendaire, capitale des califes pendant plus de quatre siècles, héritière d'autres cités qui dans ces mêmes lieux avaient autrefois prospéré: Babylone, Séleucie, Ctésiphon.

Un épisode curieux du califat d'al-Manṣūr est celui des Rāwandiyya, adeptes d'une secte du Ḫurāsān qui professaient la présence de la divinité dans le calife et voulaient l'adorer. Dans ce dessein ils se présentèrent en foule devant le palais. Ayant vainement tenté de les dissuader, al-Manṣūr ordonna d'arrêter jusqu'à

deux cents de leurs partisans. Alors leurs compagnons, furieux, assaillirent la prison, les libérèrent, et se tournèrent contre le calife, qui se sauva à grand peine. Beaucoup de partisans de la secte périrent dans la mêlée. On dit que ce fut ainsi que prit naissance l'usage de tenir toujours un cheval préparé à la porte du palais.

Lorsque les 'Alīdes s'avisèrent de la ruse des 'Abbāsides, qui s'étaient servi d'eux pour arriver au califat, ils crièrent à l'injustice et se soulevèrent ouvertement, en 762/145; ils firent déclarer nul et non avenu, par le fameux jurisconsulte Mālik b. Anas, leur pacte avec les 'Abbāsides. Les 'Alīdes étaient particulièrement nombreux à Baṣra et à Médine. Muḥammad, arrière-petit-fils d''Alī, était à la tête des 'Alīdes de Médine, qui, ignorants des choses de la guerre, furent facilement mis en déroute par les troupes envoyées par al-Manṣūr. Avec les chefs tombés dans la bataille tombait aussi la dernière espérance de Médine. Le même sort fut réservé à Ibrāhīm, frère de Muḥammad, qui s'était révolté à Baṣra.

Al-Manṣūr organisa l'administration et adapta aux nouvelles circonstances les méthodes éprouvées des Byzantins et des Persans; il se préoccupa du progrès de l'agriculture et de l'irrigation de l'Iraq; il restaura le service des postes officielles, et le combina avec un service d'informations confidentielles indépendant des gouverneurs locaux. On dit que dans la seule Bagdad il y avait plus de 300 vieilles femmes à la solde de la police.

Ḫālid b. Barmak, ami intime d'al-Saffāḥ et d'al-Manṣūr, était chargé du fisc, *dīwān al-ḫarāǧ*, et fut, en fait, le premier des visirs califaux; de lui descend l'illustre et puissante famille des Barmécides. Il était originaire de Balkh dans le Ḫurāsān.

Les troupes d'al-Manṣūr, après avoir étouffé les rébellions que nous avons mentionnées, durent mener la petite guerre contre les Byzantins, et combattre les soulèvements des Berbères, excités par la propagande d'Abū Ḥātim, ḫāriǧite de la branche des Ibāḍites. Al-Manṣūr mourut au cours d'un pèlerinage, non loin de la Mecque, en 775/158.

Al-Mahdī, l'administration de l'Etat

Al-Manṣūr léguait à son fils et successeur, al-Mahdī, les caisses du fisc pleines, et un État en prospérité croissante. Al-Mahdī, un des meilleurs souverains 'abbāsides, ne cessa de promouvoir cette prospérité et de favoriser l'essor du commerce. A Bagdad, qui se développait sans cesse, aboutissaient les routes commerciales de l'Orient et de l'Occident, celles des Pays Baltes le long des voies fluviales de la Russie, et celles de l'Afrique Centrale à travers l'Égypte et l'Arabie. Avec la prospérité matérielle vinrent aussi le luxe et le confort; on dit que pour le pèlerinage du calife on apportait de la neige de montagnes fort éloignées.

On ne saurait dire que l'administration de l'État 'abbāside, toujours précaire parce que dépendante de la volonté du calife ou de ses lieutenants, fut dotée d'organismes stables. Le vizir gouvernait généralement avec des pouvoirs illimités et se trouvait à la tête d'un conseil dans lequel siégeaient les chefs des *dīwān*, c'est-à-dire, des secrétariats ou départements administratifs.

Le *dīwān al-ḫarāǧ*, une espèce de ministère des finances, avait la charge du trésor de l'État qui était alimenté, outre les revenus prévus par la *šarī'a* (loi

canonique, cf. chap. XII) par ceux provenant d'impôts exigés par l'autorité temporelle. D'abord l'argent avait été la monnaie courante dans les provinces orientales, tandis que l'or l'était dans les provinces occidentales; mais à partir de Hārūn al-Rašīd, l'or devient la monnaie ordinaire partout. Au temps des Buwayhides on revint à l'argent. Outre les taxes générales, et celles qui pesaient sur l'importation et l'exportation, il y en avait d'autres, locales, sur des denrées déterminées; dans quelques provinces on percevait aussi des droits de transit. On a calculé que grâce à ces ressources fiscales l'État parvenait à percevoir jusqu'au tiers de la valeur de certaines marchandises.

Les dépenses du trésor public varièrent avec les époques. Le chapitre le plus important était l'entretien de l'énorme maison califale, sans compter celui de la grande foule des pensionnés et mécontents 'Alīdes, auxquels on diminuait ou même retirait les subsides selon les vicissitudes de la politique. Bien considérable aussi était le chapitre des dépenses occasionnées par les libéralités du calife qui récompensait le talent ou l'habileté des parasites qui pullulaient à la cour. Le *dīwān al-nafaqāt*, qui fonctionna à certaines époques, était chargé de ces dépenses de palais. Dans les meilleures périodes, la garde du calife ne comportait pas de frais considérables, mais lorsqu'elle fut constituée par les esclaves turcs, les dépenses montèrent de telle sorte qu'on ne parvenait pas à les couvrir avec tous les revenus qui restaient encore aux califes.

Al-Mahdī institua le *dīwān al-azimma*, auquel devaient être présentés les comptes de tous les autres départements de l'administration.

Le *dīwān al-barīd*, des communications officielles et des informations secrètes, était chargé du service des postes, et utilisait même des pigeons voyageurs. Les grandes routes étaient toujours les mêmes, millénaires, comme celle du Ḫurāsān, appelée «Route de la Soie», et qui à travers l'Asie Centrale aboutissait à la Chine. D'autres anciennes routes commerciales devinrent très importantes à cause du pèlerinage annuel à la Mecque: celles qui y aboutissaient venant de l'Iraq, de la Syrie, du Yémen et de l'Égypte.

Le *dīwān al-ḫātam*, ou *dīwān al-tawqīd*, existait déjà du temps des Umayyades et était chargé de la rédaction et de l'expédition de la correspondance califale.

Quelquefois l'armée eut un *dīwān* propre. La garde califale constituait le corps de troupes régulières, *ǧund*, stationné dans la capitale et entretenu aux frais du fisc. La solde était bonne, environ cinq fois supérieure à celle d'un journalier. Le soldat devait se procurer son équipement et, s'il était cavalier, son cheval. C'est pourquoi la cavalerie recevait double solde. Les fantassins étaient armés de javelots, d'épées et de boucliers. Il y avait des corps d'archers et des pelotons de lanceurs de flammes, qui étaient couverts de matières ignifugées. La cavalerie avait le casque, la cuirasse, l'épée, et une longue lance. Il y avait des unités pourvues de machines pour battre les murailles.

En temps de guerre, à ce noyau permanent on ajoutait les contingents des divers districts avec leurs chefs propres, les volontaires, *mutaṭawwi'a*, et les aventuriers.

La division administrative des provinces ne varia pas beaucoup par rapport à celle qu'avaient instituée et maintenue les Umayyades. Aux meilleurs jours du

califat ʿabbāside on comptait jusqu'à 24 provinces, dont plusieurs avaient l'étendue d'un royaume. Théoriquement, les gouverneurs dépendaient du vizir, mais la tendance naturelle de chaque gouverneur allait vers l'autonomie, voire l'indépendance.

Le *dīwān al-šurṭa* était chargé du maintien de l'ordre. Dans les villes principales il y avait le *ṣāḥib al-šurṭa*, chef de la police,avec des forces su santes. A Bagdad on comptait jusqu'à 10.000 policiers qui, la nuit surtout, faisaient la ronde et traquaient les malfaiteurs. Le chef de la police décelait les délits et châtiait les coupables; il avait à sa disposition des moyens de procédure plus larges que ceux du cadi, puisqu'il pouvait enquêter sans citer les parties, appliquer la torture, ordonner l'emprisonnement préventif et entendre des témoins exclus par la loi canonique. En général les *ṣāḥib al-šurṭa* se rendirent célèbres par leur cruauté et leur manque de scrupules.

Parallèlement au chef de la police, on trouvait dans les villes principales le *muḥtasib*, dont la compétence portait sur les questions municipales, telles que la surveillance des marchés, le contrôle des poids et mesures, le dépistage des fraudes, la voirie, l'édilité, la moralité et la religiosité publiques.

Des fonctions du cadi on parlera au chapitre XII.

Parfois il y eut aussi un *dīwān al-naẓar fī 'l-maẓālim*, espèce de tribunal de cassation et des questions contentieuses administratives.

L'étroite connexion dans l'Islam entre les opinions religieuses et les mouvements politiques est bien connue. Al-Mahdī institua un département spécialement chargé de surveiller les agissements des esprits suspects en matière religieuse. Parmi les condamnés à mort comme hérétiques, *zindīq*, on compte les deux poètes Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs et Baššār b. Burd. Pour des motifs semblables on avait exécuté Ibn al-Muqaffaʿ pendant le règne d'al-Manṣūr.

Les Byzantins avaient profité de la lutte acharnée entre Umayyades et ʿAbbāsides pour reculer vers le sud la frontière de la Syrie. Al-Mahdī envoya contre eux, sous les ordres de son fils Hārūn, des contingents très forts, qui pénétrèrent jusqu'au Bosphore. L'impératrice Irène fut contrainte à demander la paix. Trois fois déjà les armées des Umayyades étaient arrivées jusqu'aux murailles de la capitale byzantine. Cette quatrième fois fut la dernière, et la seule pendant le califat des ʿAbbāsides.

Dans le Ḫurāsān, encore peu islamisé, la nouvelle religion des Musulmans se heurtait et se mêlait aux idées indiennes, iraniennes, turaniennes. Ce fut là que parut al-Muqannaʿ, le Voilé, qui couvrait constamment son visage afin de ne pas éblouir les yeux des mortels par l'éclat de la divinité demeurant en lui. Il se disait successeur d'Abū Muslim, et, en peu de temps, il soumit par les armes toute la Transoxiane, et mit en déroute les troupes califales, tandis que dans le Ḫurāsān se soulevaient les Ḫāriǧites. Il fut enfin vaincu et se suicida en 780/164.

Ḫayzurān, Bambou, était le nom de l'esclave berbère favorite d'al-Mahdī, mère de ses deux fils, Mūsà et Hārūn. Ce dernier était le préféré de sa mère, qui s'évertua à faire changer en sa faveur l'ordre de succession établi. Le père accéda, mais Mūsà refusa. Le père sortit avec une armée pour le convaincre, mais mourut en route, en 785/169.

Al-Hādī et Hārūn al-Rašīd. Les Barmécides

Mūsà, dont le nom califal est al-Hādī, voulait visiblement exclure Hārūn de la succession en faveur de son propre fils. Il mourut soudainement l'année suivante dans des circonstances un peu suspectes, et une tradition accuse de son meurtre sa mère et son frère. La voie restait ainsi libre pour Hārūn al-Rašīd, le bien guidé, en 786/170.

Le califat de Hārūn al-Rašīd (Haroun al-Rachid), presque exactement contemporain de l'empire de Charlemagne, est devenu proverbial, pour évoquer une ère de prospérité et de bien-être dans tous les pays de l'Islam. Cet épanouissement était dû non tant aux qualités personnelles du calife, qu'à un heureux concours de circonstances.

Yaḥyà, fils de Ḫālid b. Barmak, avait été le précepteur de Hārūn al-Rašīd. Celui-ci, devenu calife, continua à le traiter avec respect, l'appelant du nom de père; puis, il en fit son vizir, mais sans les pouvoirs illimités qu'on a parfois prétendus, car Ḫayzurān, la mère du calife, prenait, semble-t-il, part aux affaires, et après la mort de celle-ci en 789/173, une partie des affaires passa aux mains de Faḍl b. Rabī'. Cependant, Yaḥyà, aidé de ses fils, continua à exercer sa charge de vizir. Un de ses fils, Ǧa'far, était le compagnon intime du calife dans ses fêtes et plaisirs, jusqu'au jour où, comme un coup de foudre, la disgrâce du calife s'abattit sur toute la famille. Les Barmécides habitaient des maisons splendides, avaient amassé des richesses considérables et en usaient avec libéralité. La phrase «généreux comme Ǧa'far» est demeurée proverbiale. On ne sait rien de précis sur les causes de la catastrophe. Un jour, les habitants de Bagdad purent contempler, suspendue sur le pont central du Tigre, la tête de Ǧa'far, et à chacun des ponts latéraux, une moitié de son corps. Son père et ses frères avaient été arrêtés, et tous leurs biens confisqués.

Quand Nicéphore succéda à Irène, en 802/187, à la tête de l'Empire Byzantin, il refusa de payer le tribut stipulé, et même réclama, à ce qu'il semble, les sommes déjà versées. Les chroniqueurs nous rapportent la réponse du calife dans les termes suivants: «*Bismillāh*, au nom d'Allāh, de la part de Hārūn, prince des croyants, à Nicéphore, chien romain. J'ai lu ta missive, fils de mère infidèle. La réponse, tes oreilles ne l'entendront pas; tes yeux la verront». Nicéphore fut vaincu et il lui fallut payer davantage.

Les vieilles haines entre les tribus de Qays et de Kalb n'avaient pas cessé d'être ardentes en Syrie; bien que ces divisions entre leurs ennemis fussent à l'avantage des califes 'abbāsides, les hostilités en vinrent au point qu'il leur fallut intervenir pour assurer la paix en désarmant les Syriens.

Les Ḫāriǧites donnaient toujours du fil à retordre: en 786/170 ils occupèrent Mossoul pendant quelque temps; en 793/177 ils ravagèrent l'Arménie et l'Āḏarbayǧān (Azerbaidjan); l'année suivante ils s'emparèrent à nouveau de Mossoul; par la suite, le calife fit démolir les murailles de cette ville.

Ibrāhīm b. al-Aġlab, chef de valeur, était parvenu à soumettre une fois de plus les turbulents Berbères et il obtint du calife le gouvernement héréditaire de la province d'Ifrīqiya moyennant un tribut. Ainsi naissait la dynastie des

Aġlabides, et se séparait de l'empire une région qui ne tarda pas à devenir indépendante.

Al-šu'ūbiyya est le nom donné à un mouvement de tendances nationalistes, né d'une réaction contre les attitudes de supériorité que se donnaient les Arabes, réaction qui selon les circonstances prit des formes bien différentes. En général on entend par *šu'ūbiyya* la controverse entamée par ceux qui dans le domaine intellectuel et littéraire se moquaient de la prétendue supériorité des Arabes, et revendiquaient pour eux, *les šu'ūb*, c'est-à-dire les non-arabes, — à l'encontre des *qabā'il*, c'est-à-dire des arabes —, la prééminence dans les sciences et les lettres (Cfr. Coran, 49/13 (13) pour l'origine de ces deux mots).

En 805/189, Rāfi' b. Layṯ, profitant du mécontentement provoqué par les abus du gouverneur 'abbāside, se souleva à Samarqand, et le mouvement prit une telle envergure qu'en peu de temps toute la Transoxiane était soustraite à l'obédience du calife. Sur ces entrefaites les Ḫāriǧites se révoltaient dans le Ḫurāsān. Le calife y accourait personnellement, mais la mort le surprit à Ṭūs, en 809/193. Durant les 23 années de son règne beaucoup d'érudits et de savants, attirés par ses largesses, firent de Bagdad un centre sans rival des lettres et des sciences.

Al-Amīn et al-Ma'mūn. Les Ši'ites

Hārūn avait divisé l'héritage de son royaume. Al-Amīn, son fils premier-né, recevait l'Iraq et les provinces d'Occident; celles de l'Orient étaient l'apanage d'al-Ma'mūn; un troisième frère, al-Qāsim, prenait la Mésopotamie, mais il la perdit bientôt au profit d'al-Amīn. La guerre entre les deux frères qui restaient rivaux était inévitable. Ṭāhir, le général d'al-Ma'mūn, victorieux en plusieurs rencontres, arriva jusqu'à Bagdad. Le calife al-Amīn sollicita et obtint un sauf-conduit pour se retirer, mais il fut tué par un soldat en 813/198.

Al-Ma'mūn, fils d'une esclave persane, conseillé par un vizir persan, très attaché aux intérêts de la Perse, au lieu de se rendre à Bagdad continua à résider à Marw. Les iraqiens manifestèrent leur mécontentement par des émeutes et des agitations séditieuses qui furent réprimées à grand'peine. Al-Ma'mūn, désireux de mettre un terme aux vieilles divisions et de former un bloc compact des 'Abbāsides et des Ši'ites, désigna 'Alī al-Riḍā, qui était l'*imām*, chef suprême, de ceux-ci, pour lui succéder dans le califat; de plus, il ordonna que désormais la couleur officielle de la cour fût, non le noir des 'Abbāsides, mais le vert des 'Alīdes. La populace de Bagdad, apprenant la nouvelle, voulut élever au califat Ibrāhīm, fils d'al-Mahdī. On raconte qu''Alī al-Riḍā lui-même détourna le calife de son projet de succession. Al-Ma'mūn décida de partir pour Bagdad et d'y affronter personnellement la situation. Sur ces entrefaites 'Alī al-Riḍā mourut à Ṭus. Son tombeau, vénéré comme celui d'un martyr par les Ši'ites, devint le noyau autour duquel se forma la grande ville nommée Mašhad ('Alī), lieu du martyre (d''Alī). Al-Ma'mūn entra sans résistance à Bagdad, en 819/204. Ṭāhir fut nommé gouverneur du Ḫurāsān, récompense que lui avaient méritée ses services. Il sut gouverner avec une rare habileté cette difficile province, où il se rendit peu à peu indé-

pendant au point de refuser l'année même de sa mort, 822/207, l'obéissance au calife. Celui-ci cependant n'osa pas dénier la succession au fils de Ṭāhir, et ainsi commença la dynastie des Ṭāhirides dans le Ḫurāsān.

Al-Ma'mūn mourut tandis qu'il menait en personne une expédition contre les Byzantins, non loin de Tarse (Tarsus), en 833/218.

Nonobstant les vicissitudes de son règne, al-Ma'mūn trouva le temps de s'adonner à des questions scientifiques et théologiques, et de favoriser le progrès des sciences et des lettres. Il avait pris parti en faveur des doctrines mu'tazilites, et il les rendit obligatoires pour tous par un édit de 827/212, déclarant en même temps coupables et passibles de poursuites ceux qui les rejetteraient. Sa victime la plus fameuse fut Ibn Ḥanbal, qui demeura aux fers pendant de longues années.

Al-Mu'taṣim. Sāmarrā, le commencement de la décadence

Sous le califat d'al-Mu'taṣim, successeur de son frère al-Ma'mūn, les symptômes de la décadence et de la dissolution de l'empire califal apparaissent de plus en plus. L'insécurité se généralise, les rébellions deviennent endémiques, la corruption dans l'administration réduit et même tarit les revenus, tandis que les prodigalités extravagantes vident les maigres réserves du trésor. D'autre part, les discussions théologiques, envenimées par l'intervention officielle en faveur des doctrines mu'tazilites, portent la division au sein de l'orthodoxie.

Dans l'espoir de trouver plus de fidélité chez les esclaves, généralement turcs, que parmi les hommes libres, Persans ou Arabes, al-Ma'mūn avait déjà constitué sa garde personnelle d'esclaves et de corps spéciaux de troupes, encore commandés par des officiers libres. Al-Mu'taṣim choisit parmi ses esclaves mêmes les officiers et les chefs de ses armées. Ces mesures provoquaient le mécontentement général, particulièrement parmi la population de Bagdad, qui se trouvait exposée aux vexations d'une soldatesque étrangère. Pour prévenir les émeutes, al-Mu'taṣim songea à s'établir hors de Bagdad, et finit par fixer sa résidence à Sāmarrā, sur la rive orientale du Tigre, à trois journées en amont de Bagdad, où lui et ses successeurs bâtirent de superbes palais et deux immenses mosquées militaires aujourd'hui en ruines; près de l'une d'elles se dresse encore al-Malwiyya, le fameux minaret en spirale.

Quand les califes se trouvaient financièrement en difficulté, ils pouvaient s'en tirer momentanément en ayant recours à la *muṣādara*, extorsion de fonds considérables obtenus sous forme de présents des fonctionnaires enrichis outre mesure. Mais malgré cela on ne pouvait pas éviter la banqueroute fiscale; et lorsque les Turcs, conscients de leur force et de la faiblesse du souverain, commencèrent non seulement à exiger l'arriéré de leur solde, mais à formuler en plus des prétentions extravagantes, les califes se trouvèrent à la merci de leurs esclaves. Les principaux chefs turcs s'emparèrent du pouvoir effectif, et se disputèrent la prééminence. La nomination, la déposition ou l'assassinat des califes fut à la merci de leurs conjurations, de leurs pactes ou de leurs rivalités.

Dans l'intérêt commun on continuait la petite guerre à la frontière byzantine, mais partout à l'intérieur, et quelquefois sans violence, naissaient et grandissaient

de petits États indépendants et d'autres plus grands, nouveaux rejetons d'une souche vermoulue.

Al-Mutawwakil

A al-Mu'taṣim succédèrent ses fils, al-Wāṯiq, en 842/227, et al-Mutawakkil, en 847/232. Celui-ci voulut gouverner indépendamment de ceux qui lui avaient donné le califat; contre eux, et contre les prétentions toujours renouvelées des Šī'ites, il chercha un appui dans l'orthodoxie. En 849/235 il révoqua les décrets en faveur des doctrines mu'tazilites; il rendit à la liberté ceux qui avaient été emprisonnés pour cette cause; nomma des fonctionnaires orthodoxes et interdit dorénavant toute sorte de discussion sur des questions aussi brûlantes. Il prit des mesures contre les Šī'ites: telles la prohibition des pèlerinages à leurs lieux vénérés, et l'ordre de raser au sol le tombeau de Ḥusayn à Karbalā'. Les Chrétiens et les Juifs furent contraints à user de signes distinctifs humiliants dans leurs habits, et on rasa au sol les églises et les synagogues de construction récente.

Pour éviter autant que possible le gênant voisinage de ses prétoriens turcs, al-Mutawakkil fit bâtir près de Sāmarrā le grand palais d'al-Ǧa'fariyya, pour lequel il dépensa des sommes énormes; mais il ne put en jouir, car quelques chefs turcs, mécontents d'al-Mutawakkil, se mirent d'accord avec un des fils du calife, irrité de certaines dispositions successorales, et s'étant conjurés, l'assassinèrent en 861/247.

Al-Mutawakkil fut le dixième des califes 'abbāssides, dont la série continue jusqu'au trente-septième qui périt assassiné par les Mongols d'Hūlāgū, en 1258/656. Durant les quatre siècles qui s'écouleront jusqu'à cette date, le califat, comme un navire sans gouvernail, flotte à la dérive, parmi les ambitions et les guerres de ceux qui se disputent les fragments du grand empire, assujetti tantôt aux uns, tantôt aux autres, et jouissant à de rares moments d'une brève et relative indépendance.

BIBLIOGRAPHIE

H.F. AMEDROZ et D.S. MARGOLIOUTH, *The eclipse of the Abbasid Caliphate*. Original chronicles... edited, translated... Oxford 1920-21, 7 vol. — H. BANNING, *Muḥammad ibn al-Ḥanafīja*. Ein Beitrag zur Geschichte des Islams des ersten Jahrhunderts, Erlangen 1909. — C.H. BECKER, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, Strassburg, 1902-3. — M. van BERCHEM, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève 1886. — L. BOUVAT, *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*, Paris 1912. — E.W. BROOKS, *The Arabs in Asia Minor* (641-750)... Journ. Hell. Studies, XVIII, London, 1898, pp. 182-208; ID., *The campaign of* 716-718, *from Arabic sources*, Journ. Hell. Studies, XIX, 1899, pp. 19-33. — F. BUHL, *Ali som praetendent og Kalif*, Köbenhavn 1921. — A.J. BUTLER, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford 1902. — L. CAETANI, *Chronographia islamica*... (pubblicato fino all'anno 144 h.) Parigi 1912-18 e Roma 1923. — The CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY, vol. II, 1913, chap. XI-XII, *The Expansion of the Saracens*; vol. VI, 1927, chap. V, *The Struggle* (of the Byzantines) *with the Saracens*. — G. v. CHAHNAZARIAN, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, par Ghévond (*VIIIe s.*), Paris 1856. — N. FRIES, *Das Heereswesen der Araber zur Zeit der Omaijaden nach Tabari*, Tübingen 1921. — F. GABRIELI, *La successione di Hārūn al-Rašīd*, Riv. Stud. Or., Roma 1928, pp. 341-397; ID., *Al-Walīd b. Yazīd, il califfo e il poeta*, Riv. Stud. Or., 1934, pp. 1-64; ID., *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi*, Leipzig

1929; ID., *Il califfato di Hisham*, Alexandrie 1935. — H.A.R. Gibb, *The Arab conquest in Central Asia*, London 1923. — M.J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leyden 1900. — P.K. Hitti, *The origins of the Islamic State*... translation... of al-Balādhurī, New York 1916. — A. v. Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien 1875-77, 2 vol. — H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'āwia Ier*, Mél. Faculté Orientale, Beyrouth, 1907; ID., *Le «triumvirat» Abou̅ Bakr, 'Omar et Abou̅ 'Obaida*, Mél. Faculté Orientale, Beyrouth 1909; ID., *Ziād b. Abīhī*... Riv. Stud. Or., 1912; ID., *Mo'āwia II, ou le dernier des Sofiānides*, Riv. Stud. Or., 1916, pp. 1-49; ID., *Le califat de Yazīd Ier*, Mél. Faculté Orientale, Beyrouth 1921; ID., *L'avènement des Marwanides et le califat de Marwān Ier*, Beyrouth 1927; ID., *Etudes sur le siècle des Omaiyades*, Beyrouth 1930. — J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en* 886, Paris 1919. — G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid caliphate*, new impression, London 1924. — G. LeviDella Vida, *Il califfato di Ali secondo il Kitāb Ansāb al-ašrāf di al-Balāḏurī*, Riv. Stud. Or., Roma 1914-15, pp. 425-507. — G. Marçais, *Le monde musulman du VIIIème au Xème s.*, (*Histoire Générale*, vol. III, Paris 1944, chap. VIII). — T. Marcel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord*, Paris 1900. — A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922; trad. esp., Madrid 1936; trad. angl., Parna 1937; trad. arabe, Cairo 1940. — S. Moscati, *Studi storici sul califfato di al-Mahdī*, Orientalia, XIV, 1945, pp. 300-354; ID., *Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdī*, Orientalia, XV, 1946, pp. 155-179; ID., *Studi su Abū Muslim*, Acc. Naz. Lincei, Rendiconti cl. sc. mor. fil., ser. VIII, vol. IV, pp. 323-335; vol. V, pp. 1-17. — W. Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, 5th ed. Edinburgh 1924. — T. Noeldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892; trad. angl., London 1892. — J. Perier, *Vie d'al-Hadjdjādj ibn Youssouf d'après les sources arabes*, Paris 1904. — O. Pinto et G. Levi Della Vida, *Il califfo Mu'āwiyah I secondo il « Kitāb al-ašrāf »... di... al-Balāḏurī*, Roma 1938. — E. Sachau, *Über den zweiten Chalifen Omar*, Sitz.-Ber. Kön. preuss. Akad. Wiss., Berlin, 1902; ID., *Der erste Chalife Abou Bekr*, ibid., 1903. — B. Spuler, *Geschichte der islamischen Länder*, Erster Abschnitt. *Die Chalifenzeit*, Leiden 1952; ID., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952. — A.S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects. A critical study of the Covenant of Umar*, London 1930. — G. Vajda, *Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbaside*, Riv. Stud. Or., Roma 1937, pp. 173-229. — A.A. Vasil'ev, *Vizantiya i Araby*, S. Peterburg 1900-1902, 2 vol.; trad. franç. *Byzance et les Arabes de* 810 *à* 1071, Bruxelles 1935, 3 vol. — R. Vasmer, *Chronologie der arabischen Stathalter von Armenien unter den Abbasiden* (750-887), Leipzig 1931. — G. van Vloten, *De opkomst der Abbasiden in Chorasan*, Leiden 1890; ID., *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le califat des Omayyades*, Verhandl. Koninkl. Akad. Wet., Amsterdam, Afd. Lett., Deel I, n. 3. — G. Weil, *Geschiche der Chalifen*, Manheim 1846-62, 5 vol. — J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902; trad. angl., Calcutta 1927; ID., *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Nachr. Kön. Ges. Wiss., Göttingen, 1901; ID., *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden*, Nachr. Kön. Ges. Wiss., Gottingen 1901; ID., *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin 1899. — F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852-53, 2 vol.. — G. Zaydan, *Umayyads and Abbasids*, trad. angl. de D.S. Margoliouth, Gibb. Mem. Ser., IV, 1907.

CHAPITRE V

LE DÉMEMBREMENT DU CALIFAT

Liens brisés. Les états mineurs

Le sentiment de la fraternité islamique et de la soumission due au calife avait été l'équivalent de ce qu'on appelle le sens de la nationalité. Mais comme tous les sujets, dans leur grande variété de races et de religions, ne pouvaient pas sentir de manière suffisante cette attirance impondérable vers l'unité, les califes l'avaient renforcée par la puissance matérielle. Quand celle-ci fit défaut il y eut beaucoup de régions, — et d'abord celles plus isolées ou plus éloignées de la métropole —, où des chefs locaux se constituèrent indépendants. Il est possible qu'à l'origine de ce mouvement centrifuge on trouve parfois des idées régionalistes ou raciales plus ou moins vagues, mais on ne saurait douter que ce qui était recherché avant tout c'étaient les avantages du pouvoir obtenu par la voie rapide des armes.

Comme les gouvernements ainsi formés manquaient de racines solides dans les pays sur lesquels ils vivaient, ils disparaissaient comme l'écume sur la crête des vagues, quand la mort ou l'adversité s'abattaient sur les capitaines que la fortune d'un jour avait faits souverains sur villes et régions.

Il convient de remarquer que cette désagrégation du grand empire n'entraîne pas comme conséquence immédiate la décadence économique ou culturelle, et qu'elle n'empêche même pas les guerres et conquêtes de moindre importance. Quand on parle de ces États, il ne faut pas songer à des frontières stables, mais plutôt aux villes ou aux points d'appui gagnés ou perdus, dans un va-et-vient presque continuel de situations nouvelles.

820/205 *Ṭāhirides du Ḫurāsān* 872/259

La politique d'al-Ma'mūn s'était montrée favorable aux aspirations des Persans; le résultat en fut l'affaiblissement du pouvoir central dans les provinces orientales, où les officiers et les gouverneurs s'arrogèrent des pouvoirs que les successeurs d'al-Ma'mūn ne réussirent pas à leur enlever.

La dynastie des Ṭāhirides ouvre la série des principautés mineures. Nominalement ils n'étaient que les gouverneurs du calife; en fait ils étaient des souverains indépendants. Ṭāhir *ḏū 'l-yamīnayn*, l'ambidextre, avait reçu le gouvernement du Ḫurāsān (Khorasan) en 820/205. Peu avant sa mort il omettait déjà le nom du

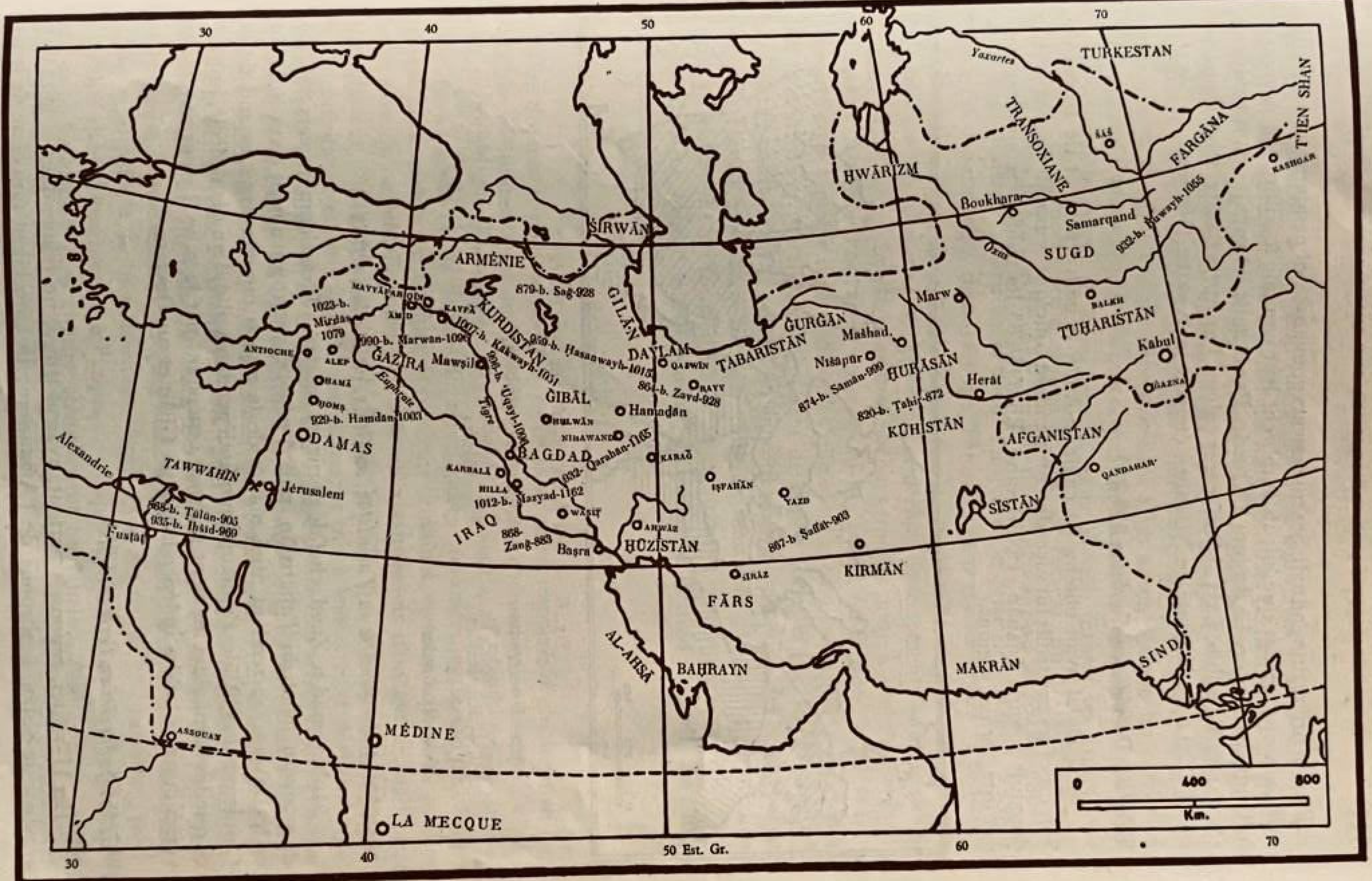


Fig. 5. — Le démembrement du califat 'abbāside. IXe/IIIe s. XIe/Ve s.

calife à la prière du vendredi. Ses successeurs gouvernèrent pendant un demi-siècle avec la même adresse que lui; ils établirent leur capitale à Nīšāpūr et parvinrent à étendre leur autorité à Rayy et à Kirmān. Par la suite, et presque sans trouver de résistance, Ya'qūb b. Layṯ al-Ṣaffār leur enleva, l'un après l'autre, leurs domaines; en 872/259 avec la chute de Nīšāpūr s'éteignit la dynastie ṭāhiride.

825/210 *Dulafides au Kurdistan* 898/285

Abū Dulaf avait obtenu du calife al-Amīn le gouvernement de Hamaḏān. Son fils et ses petits-fils lui succédèrent; pendant quelque temps ils étendirent leur domaine jusqu'à Iṣfahān et Nihāwand. En 898/285 les califes recouvrèrent leur autorité sur ces régions.



Fig. 6. — Les Etats musulmans vers 870/257.

1. — Umayyades
2. — Idrīsides
3. — Rustemides,
4. — Aġlabides
5. — Ṭūlūnides
6. — Califes 'abbāsides
7. — Dulafides
8. — Sāǧides
9. — Zanǧ
10. — 'Alīdes
11. — Ibāḍites
12. — Ṣaffārides
13. — Sāmānides

864/250 *'Alīdes zaydites au Ṭabaristān, au Gīlān, au Daylam* 928/316

Muḥammad b. Zayd, chef de plusieurs bandes 'alīdes, s'empara vers 864/250 du gouvernement du Ṭabaristān, puis il pénétra progressivement dans le Gīlān et le Daylam, se rendant ainsi maître de la région montagneuse au sud de la Caspienne. Les 'Alīdes s'y maintinrent indépendants plus d'un demi-siècle, jusqu'à ce que les Sāmānides les aient vaincus; cependant par la suite il y eut encore diverses familles 'alīdes indépendantes au Gīlān et au Daylam.

867/254 *Ṣaffārides en Perse* 903/290

Les Ḫāriǧites, repoussés partout, avaient trouvé un refuge dans la lointaine province de Sistān, limitrophe de l'Afganistan; ils harcelaient sans cesse de leurs

vexations la population, qui finit par se soulever contre ses oppresseurs. Parmi ceux qui se distinguèrent le plus dans cette lutte contre les Ḫāriğites on cite Ya'qūb b. Layṯ al-Ṣaffār, le chaudronnier; celui-ci se constitua petit à petit chef unique et domina toute la région. Il commença ensuite à s'emparer des possessions des Ṭāhirides; en même temps il obtenait du calife l'investiture du gouvernement de Kirmān, mais le calife l'ayant accordée aussi à un autre, Ya'qūb lui enleva ce gouvernement à main armée. Ya'qūb convoitait encore l'investiture du Fārs, mais le calife trouva le moyen de la lui refuser; alors Ya'qūb dirigea ses armes vers l'Afganistan et agrandit ses domaines du côté de l'orient. En 871/258 il revint de nouveau vers le Fārs, et le calife, en vue de l'éloigner, lui concéda les gouvernements de Balkh, Ṭuḫāristān et Sind. Puis, avec la prise de Nīšāpūr, Ya'qūb acheva l'occupation des domaines des Ṭāhirides et porta ses armes victorieuses au Ṭabaristān, mais, devant les difficultés d'accès de cette région montagneuse il n'y pénétra pas. Durant l'été 875/262 il se déclara ouvertement contre le calife, occupa le Fārs sans difficulté et avança avec ses troupes jusqu'à vingt kilomètres de Bagdad. Al-Muwaffaq, frère du calife al-Mu'tamid, lui fit front, et après une rencontre dans laquelle il fut vaincu, Ya'qūb se retira, mais sans que le vainqueur osât le poursuivre. Ya'qūb mourut peu de temps après, et son frère 'Amr lui succéda. Le calife se vit contraint de lui confirmer la possession des provinces de Ḫurāsān, Fārs, Kurdistān et Siğistān (Sīstān), mais il fit en sorte que les Sāmānides attaquent le Ṣaffāride: ils le vainquirent et peu à peu occupèrent ses territoires. 'Amr, tombé en leur pouvoir, fut exécuté à Bagdad par ordre du calife al-Mu'taḍid, 902/289.

868/255 *Les* Zanğ *en Iraq* 883/270

On donnait le nom de *zanğ* aux esclaves africains, importés ordinairement de Zanğbār, Zanzibar, nom de l'île aujourd'hui bien connue, mais commun alors à toute la côte africaine voisine. Ces esclaves constituaient le noyau principal des laboureurs employés à la culture des terres basses marécageuses du sud de l'Iraq. Ils étaient distribués par équipes de plusieurs centaines, vivaient à peine de la vile nourriture qu'on leur donnait, et n'avaient aucun espoir d'un avenir meilleur. Un agitateur, 'Alī b. Muḥammad *al-Burqū'ī*, le voilé, qui se prétendait de lignée 'alīde, prêcha parmi eux la lutte des classes, se mit à leur tête, et déchaîna une terrible guerre sociale. Il ne tarda pas à se rendre maître des terres environnantes et même de la cité de Baṣra. L'attitude menaçante des Saffārides contre Bagdad favorisa les desseins d''Alī b. Muḥammad qui s'empara de l'importante place de Wāsiṭ, mit en déroute les troupes du calife, et s'établit solidement dans le Ḫūzistān. Au centre de leurs domaines, et dans des positions que les marais du Tigre rendaient presque inaccessibles, les *Zanğ* avaient bâti deux places fortes: al-Muḫtāra, l'élue, et al-Manī'a, la bien défendue. Après bien des revers, al-Muwaffaq, frère du calife al-Mu'tamid, grâce à l'appui de troupes de Syrie, réussit à s'emparer de ces deux forteresses, et à châtier terriblement les rebelles. Ainsi, après quinze années de terreur et de banditisme, la paix était rendue aux régions méridionales de l'Iraq.

874/261 *Les Sāmānides en Transoxiane et en Perse* 999/390

Sāmān *hudāt*, seigneur du village de Sāmān, dans le district de Balkh, était iranien d'origine, et zoroastrien. Ayant bénéficié de la protection d'Asad, gouverneur du Ḫurāsān, il embrassa l'Islam. Ses quatre petits-fils, Nūḥ, Aḥmad, Yaḥyà, Ilyās, se distinguèrent au service du calife al-Ma'mūn, ils reçurent de lui respectivement les gouvernements de Samarqand, Farġāna, Šāš, et Herāt, qu'ils continuèrent à administrer sous les Ṭāhirides. Aḥmad succéda à Nūḥ à Samarqand, et ajouta Kashgar à ses domaines. Naṣr, fils d'Aḥmad, reçut du calife en 875/262 l'investiture de la Transoxiane et nomma son frère Ismā'īl gouverneur de Boukhara. Celui-ci, ayant réduit à l'obéissance les turbulents chefs de la ville, se retourna contre son frère, le vainquit et le fit prisonnier, après quoi il le libéra et lui restitua une souveraineté purement nominale. Ismā'īl enleva ensuite le Ḫurāsān au ṣaffāride 'Amr, et le Ṭabaristān à l''alīde Muḥammad b. Zayd. Les Sāmānides qui lui succédèrent perdirent le Ṭabaristān au profit des Buwayhides, mais ils ajoutèrent à ses domaines le Sīstān et le Ǧurǧān, constituant ainsi un empire qui des frontières de l'Inde et du Turkestan s'étendait jusqu'aux environs de Bagdad.

La base du pouvoir sāmānide restait en Transoxiane. Boukhara et Samarqand devinrent des centres de culture islamique, rivales de Bagdad, et c'est dans ces villes que prit son essor la nouvelle littérature persane. A l'honneur du mécénat exercé par les princes sāmānides il suffit de rappeler, parmi la pléiade de lettrés et d'érudits qui étaient la gloire de leur cour, les noms de Rūdakī, Firdawsī (Firdousi), al-Rāzī, Ibn Sīnā (Avicenne).

La famille compta neuf souverains, mais après la mort du troisième, Naṣr II b. Aḥmad, 942/331, les luttes intérieures entre parents ambitieux, la puissance toujours plus grande des Buwayhides à l'ouest, et les attaques des Turcs qu'on a nommés Īlek ḫān ou Qaraḫānides au nord-est, affaiblirent petit à petit le pouvoir des Sāmānides. En l'espace d'un demi siècle ils virent leur autorité réduite à peu près à la Transoxiane et au Ḫurāsān, tandis que le pouvoir effectif passait graduellement aux mains des esclaves turcs dont les Sāmānides avaient peuplé leur cour. Un de ces esclaves, Alptigīn, fut le fondateur de la dynastie des Ġaznawides, qui en 999/384, succédèrent aux Sāmānides dans les territoires situés au sud de l'Oxus. Les Turcs Īlek ḫān, qui dominaient déjà les tribus tūrāniennes depuis le Farġāna jusqu'en Chine, envahirent la Transoxiane et s'emparèrent de Boukhara en 990/380; ils mirent ainsi fin à la dynastie sāmānide, bien que le dernier Sāmānide, Ibrāhīm al-Muntaṣir, ne cessât de lutter jusqu'à sa mort en 1004/395 pour recouvrer son royaume.

879/266 *Les Sāǧides en Āḏarbayǧān* 928/316

Le fondateur de cette famille fut Abū 'l-Sāǧ Dīwdād, chef turc au service du calife al-Mutawakkil. Son fils Muḥammad avait été gouverneur de l'Ḥiǧāz, mais il fut transféré au gouvernement de l'Āḏarbayǧān, auquel s'ajouta par la suite celui de l'Arménie. Son frère Yūsuf lui succéda; il s'empara de Rayy et lutta contre les Qarmaṭes. Puis la dynastie disparut.

928/316 *Les Ziyārides en Ṭabaristān, ʿIrāq ʿağamī, Ğurğān* 1077/470

Le nom de cette lignée vient de Ziyār, père de Mardāwīğ. Les habitants des régions montagneuses situées au sud de la Mer Caspienne étaient restés en dehors des événements durant la brillante période du califat ʿabbāsside, et leur islamisation même n'était que superficielle. Les ʿAlīdes, dans leurs tendances centrifuges, avaient trouvé là non seulement un refuge, mais aussi de nouveaux partisans. Les Ṣaffārides et les Sāmānides avaient voulu étendre leur autorité sur ces contrées, mais les autochtones préféraient des princes locaux. Mardāwīğ se rendit indépendant en 928/316, et s'empara de Qazwīn et des pays de Rayy et de Ṭabaristān. Il prit alors à son service les trois fils de Buwayh, les premiers Buwayhides; à l'un d'eux, ʿAlī, il donna le gouvernement de Karağ. Mardāwīğ se rendit aussi maître du Ğurğān, et s'étant ensuite retourné contre le gouverneur de Hamaḏān, il le vainquit et fit la conquête du Ğibāl jusqu'à Ḥulwān. Les califes al-Muqtadir et al-Qāhir lui accordèrent l'investiture de tout ce qu'il avait conquis. Peu après Mardāwīğ mourut assassiné, et son frère Wašmgīr lui succéda. Celui-ci lutta d'abord contre les Sāmānides, mais peu de temps après il leur fit hommage afin de se défendre de la puissance, alors croissante, des Buwayhides. Lorsque les Sāmānides furent près de leur fin, les Buwayhides disposèrent à leur gré du sort des Ziyārides. Par la suite, Maḥmūd de Ġazna força le cinquième ziyāride, Mīnūčihr, protecteur du poète Mīnūčihrī, à lui acheter la paix et à lui prêter hommage de vassal. Les trois derniers Ziyārides se virent exposés aux attaques des Selğūqides (Seldjoucides) jusqu'à ce que Malik Šāh mit fin à la dynastie.

932/320? *Les turcs Īlek ḫān, ou Qaraḫānides, en Turkestan et Transoxiane* 1165/560?

Īlek ḫān est le nom donné par des numismates modernes aux Turcs qui venant des montagnes du T'ien Shan, enlevèrent la Transoxiane aux Sāmānides et établirent à Boukhara le centre de leur gouvernement, en 999/390. Les auteurs persans nous parlent de ces Turcs sous le nom d'*Āl Afrasyāb*. L'histoire de leurs exploits est obscure, les frontières de leurs domaines demeurent incertaines, et les données sur les dates sont rares et peu sûres. Apparemment ces Turcs étaient répartis en plusieurs groupes qui recouraient souvent aux armes pour régler leurs litiges internes, quelquefois même avec l'aide d'alliés étrangers à leurs tribus. Les Ġaznawides d'abord, et ensuite les Selğūqides, surent tirer profit de cet état de choses. La défaite que Maḥmūd de Ġazna infligea aux *Āl Afrasyāb* non loin de Balkh, les arrêta au-delà de l'Oxus, où diverses tribus turques venaient s'établir, parmi lesquelles, celle des Selğūqides. Le *Qudatġu-bilik*, le premier document de la littérature islamique en turc, fut écrit vers le milieu du XIème/Vème siècle en l'honneur d'un prince des *Āl Afrasyāb*.

932/320 *Buwayhides. Sud de la Perse et de l'Iraq* 1055/447

Buya, ou Buwayh, qui a donné son nom aux Buwayhides, était un soldat de la région du Daylam; qui, à la tête de compagnies de compatriotes, avait servi chez les ʿAlīdes et les Sāmānides. Par la suite, abandonnant les Sāmānides, il avait,

avec ses trois fils, 'Alī, Ḥasan, et Aḥmad, suivi la fortune montante du ziyāride Mardāwīğ. Celui-ci avait conféré à 'Alī le gouvernement de Karağ, non loin de Hamaḏān. 'Alī ne tarda pas à occuper Iṣfahān, et, aidé de ses deux frères, il se crut assez fort pour se rendre indépendant de Mardāwīğ. Les trois fils de Buwayh, se dirigeant vers le sud, s'emparèrent de Šīrāz. L'assassinat de Mardāwīğ leur offrit l'occasion d'enlever à Wašmgīr, son successeur, le Ğibāl, ou 'Irāq 'ağamī. 'Alī restait à Fārs, Ḥasan prit le Ğibāl, et Aḥmad conquit pour lui-même le Kirmān, 935/324. Par la suite Aḥmad commença à pousser vers l'occident, et entra finale-



Fig. 7. — Les Etats musulmans vers 970/360.

1. — Califat de Cordoue
2. — Fāṭimides
3. — Ḥamdānides
4. — Ḥasanwayhides
5. — Ziyārides
6. — Buwayhides
7. — Ibāḍites
8. — Sāmānides

ment à Bagdad, en 945/333. Le calife al-Mustakfī n'eut d'autre ressource que de lui faire bon accueil et de le nommer *amīr al-umarā'*; il accorda aussi des titres fastueux aux trois frères: '*Imād al-Dawla*, colonne de l'État ('abbāsside) à 'Alī; *Rukn al-Dawla*, pilier de l'État, à Ḥasan; *Mu'izz al-Dawla*, qui rend l'État puissant, à Aḥmad. Leurs successeurs usèrent de titres semblables. En dépit de cela, comme Mu'izz al-Dawla se méfiait des intentions du calife, il lui fit crever les yeux et le déposa, lui donnant comme successeur al-Muṭī', 946/334. Ainsi les califes changeaient de maître, et au lieu du despotisme sans frein des Turcs sunnites, ils se voyaient désormais assujettis au bon plaisir de patrons Šī'ites, qui, nonobstant la différence de secte, les traitaient avec plus de courtoisie. Des trois frères le premier qui mourut fut 'Imād al-Dawla; aussitôt après se manifestèrent les divisions qui devaient amener la ruine de cette dynastie, divisions que favorisait le système de distribution du pouvoir entre frères et cousins. 'Aḍud al-Dawla, «bras de l'État», fils de Rukn al-Dawla, parvint, en dépouillant plusieurs autres parents, à réunir sous son autorité la Perse et l'Iraq. Il maintint des relations amicales avec le calife al-Ṭā'i', et lui donna l'une de ses filles pour épouse. 'Aḍud al-Dawla est le plus célèbre des princes Buwayhides. Au cours des trente-cinq ans de son règne il

s'adonna à la culture des arts de la paix. Il bâtit à Bagdad un hôpital qui perpétua son nom, et, auprès de Šīrāz, la digue Band-i Emīr. Il fit aussit construire le mausolée d''Alī sur le lieu présumé de sa tombe. Il ne dédaigna point les belles-lettres, écrivit des poésies, et des poètes aussi célèbres qu'al-Mutanabbī lui en dédièrent. Il fut excellemment servi par son vizir chrétien Naṣr b. Hārūn.

A la mort de ʿAḍud al-Dawla, 983/372, se renouvellent les divisions du royaume entre fils et parents; les discordes et les agressions mutuelles se succèdent sans cesse, tandis que les ennemis du dehors, Ġaznawides, Kākwayhides et Selǧūqides, accaparent petit à petit les villes et les pays. A la mort d''Imād ad-Dīn, 1048/440, la guerre civile éclate de nouveau entre les deux frères prétendants au maigre héritage qui demeurait; les Sunnites et les Šīʿites se battaient dans les rues de Bagdad, et quelques années plus tard, en 1055/447, le selǧūqide Ṭuġrīl Beg entrait à Bagdad, mettant ainsi fin à la souveraineté des Buwayhides.

959/348 *Ḥasanwayhides au Kurdistān* 1015/406

Ḥasanwayh était le chef d'une tribu kurde qui parvint à dominer une grande partie du Kurdistān, y compris Hamaḏān et d'autres villes importantes. Bien que sa puissance déplût au buwayhide Rukn al-Dawla, celui-ci le tolérait parce que Ḥasanwayh appuyait les princes de Daylam contre les desseins de ceux du Ḫurāsān. A la mort de Ḥasanwayh, ʿAḍud al-Dawla annexa ses terres, mais il y nomma comme gouverneur Badr, fils de Ḥasanwayh. Le fils de Badr, Ẓāhir, lui succéda en 1014/405 et fut déposé par les Buwayhides l'année suivante.

1007/398 *Les Kākwayhides au Kurdistān* 1051/443

Ibn Kākūya ou Kākwayh, apparenté à l'un des Buwayhides, réussit à s'emparer successivement de Hamaḏān, Rayy, Iṣfahān, et eut à lutter sans repos pour conserver ces villes. Avicenne fut son conseiller durant quelque temps. Ses successeurs, au nombre de quatre, régnèrent jusqu'aux conquêtes des Selǧūqides.

Le califat de Bagdad depuis la mort d'al-Mutawakkil jusqu'aux Selǧūqides

Al-Muntaṣir, le fils parricide d'al-Mutawakkil, fut empoisonné six mois après son crime, en 862/248. Les Turcs de Sāmarrā élurent al-Mustaʿīn. A Bagdad les émeutes se succédaient; les Turcs, eux aussi, luttaient les uns contre les autres; un de leurs chefs s'empara du calife et l'emmena à Bagdad. Les autres Turcs l'y poursuivirent et l'y assiégèrent pendant une année. Le calife abdiqua, et fut assassiné peu après, 866/252. Al-Muʿtazz lui succéda; celui-ci voulut s'appuyer sur sa garde africaine. De nouveaux troubles éclatèrent; le calife était dans l'impossibilité de payer ses troupes; il mourut assassiné en 869/255. Al-Muhtadī, élu par la soldatesque, fit preuve d'énergie et voulut réformer les mœurs licencieuses de la cour selon les préceptes coraniques, mais personne ne l'écouta. Le trésor étant vide, il n'avait, lui non plus, pas de quoi payer leur solde aux troupes. Il mourut assassiné, 870/256. Al-Muʿtamid, caractère faible, et fils d'al-Mutawakkil,

lui succéda. Durant son long califat, son frère al-Muwaffaq exerça le gouvernement de fait. Il rétablit l'ordre, écrasa les *Zanǧ*, vainquit et repoussa Ya'qūb b. Layṯ al-Ṣaffār, réprima en Mésopotamie les Ḫāriǧites, lutta contre les Ṭūlūnides qui s'étaient rendus indépendants en Égypte, et guerroya avec des succès variables contre les Byzantins. Al-Mu'tamid abandonna Sāmarrā et rétablit la capitale à Bagdad l'année même de sa mort, 892/279. Son frère, al-Muwaffaq, étant décédé l'année précédente, le fils de celui-ci, al-Mu'taḍid, lui avait succédé dans sa quasi-régence; il succéda alors à son oncle dans le califat.

Al-Mu'taḍid fit la paix avec les Ṭūlūnides d'Égypte. Les Sāmānides prospéraient à l'orient aux dépens des 'Alides et des Ṣaffārides. L'autorité du calife ne dépassait guère Rayy. La puissance des Ḥamdānides de Mossoul se faisait sentir à Bagdad même. D'une part les Dulafides du Kurdistān étaient en train de disparaître, ce qui évidemment soulageait le calife, mais d'autre part on percevait déjà les premières secousses du terrible mouvement des Qarmaṭes, dont un des chefs, al-Ǧannābī, écrasa l'armée que le calife avait envoyée contre lui. Al-Mu'taḍid mourut à Bagdad, 902/289.

Les luttes contre les Qarmaṭes ne cessèrent point pendant toute la durée du califat d'al-Muktafī. Le calife réussit à mettre fin à l'indépendance des Ṭūlūnides d'Égypte, mais il essuya des revers dans ses guerres contre les Byzantins, qui, parfois, arrivèrent jusqu'à Alep. Il mourut âgé de trente et un ans, 908/295; la succession échut à son frère, al-Muqtadir, âgé de treize ans. Celui-ci ne fut pas accepté par tous; il avait déjà été déposé, lorsque l'eunuque Mu'nis parvint à avoir l'avantage sur ses adversaires, et à lui assurer le califat. Mu'nis obtint facilement du jeune et voluptueux al-Muqtadir les pouvoirs qu'il voulut: il fut nommé *amīr al-umarā'*, chef des émirs, et exerça une vraie dictature, malgré les intrigues de ses ennemis, et même l'opposition du calife, qu'il alla jusqu'à déposer pour le réinstaller ensuite; quelque temps plus tard, en 932/320, le calife voulut affronter Mu'nis avec ses troupes, mais il fut vaincu et tué presque sans avoir combattu.

Cette période voit naître deux autres califats indépendants et puissants: celui des Fāṭimides à partir de 909/297, et celui des Umayyades de Cordoue, proclamé en 929/317.

L'arrogance de Mu'nis ne diminua pas au début du califat suivant, celui d'al-Qāhir; mais ce dernier, homme sournois, avare, perfide et cruel, réussit à tromper Mu'nis et le fit tuer. Bientôt cependant ses extorsions d'argent excitèrent les esprits contre lui, et en 934/322 il fut déposé, aveuglé, et mis en prison. Libéré onze ans après, on put le voir par les rues de Bagdad mendier sa nourriture.

Du calife al-Rāḍī, jouet de ses ministres, on dit qu'il fut le dernier des califes à s'adresser au peuple dans la grande mosquée à l'occasion des prières du vendredi. Après sa mort, 940/329, il y eut cinq ans d'interrègne et d'anarchie. Enfin fut nommé al-Muttaqī; ne pouvant se maintenir au milieu des émeutes continuelles de la capitale, il fut contraint de se réfugier d'abord à Mossoul, sous la protection des Ḥamdānides, et de mendier ensuite l'appui des Iḫšīdides d'Égypte; il finit par faire confiance aux promesses du turc Tūzūn qui commandait à Bagdad, mais celui-ci lui fit crever les yeux et le déposa en 944/333, après quoi il porta al-Mustakfī au califat.

En 945/334 le buwayhide Aḥmad pénétra dans une Bagdad sans défense. Le calife fut forcé de lui accorder le titre de Mu'izz al-Dawla et de lui confirmer toutes ses conquêtes. Cependant Mu'izz, se méfiant du calife, lui fit crever les yeux et le déposa. La populace saccagea le palais califal, dont il ne resta que les murs nus, 946/335.

Al-Muṭī', le nouveau calife, simple pensionné des Buwayhides, qui étaient Šī'ītes, vécut les trente ans de son califat au milieu des guerres incessantes dans les provinces et des luttes dans la capitale entre Sunnites et Šī'ītes. En 974/363 il dut abdiquer en faveur de son fils, al-Ṭā'i', qui à son tour fut déposé et emprisonné par les Buwayhides en 991/381.

Son successeur, al-Qādir, se trouva assujetti au bon plaisir des émirs Buwayhides pendant les quarante ans de son califat. A une occasion cependant, il fit preuve de rare intégrité, lorsqu'il refusa d'approuver la nomination d'un Šī'īte à la charge de cadi de Bagdad. L'émir buwayhide nomma alors pour les Šī'ītes un fonctionnaire spécial appelé *naqīb*.

A cette époque naissent les états des Marwānides, des 'Uqaylides, et des Mirdāsides en Syrie et en Mésopotamie, tandis que décroit la puissance des Ḥamdānides à Mossoul; à l'orient grandissent les Ġaznawides; et les Sāmānides disparaissent du cadre de l'histoire. Cette dernière barrière iranienne tombée, les fils des pays de Tūrān ne trouveront guère d'obstacles pour les arrêter dans leur marche vers l'occident.

Sous le califat d'al-Qā'im, 1031/422 — 1075/467, les Turcs selǧūqides supplantent les Buwayhides. En 1055/447 Ṭuġrīl Beg entre à Bagdad. Le calife accorde à son nouveau maître le sultanat et le titre de souverain d'orient et d'occident. Profitant d'une absence de Ṭuġrīl, le général buwayhide al-Basāsīrī reprit Bagdad en 1058/450, et tant à Bagdad qu'à Baṣra et à Kūfa on fit mention à la grande mosquée du nom du calife fāṭimide, al-Mustanṣir. Ṭuġrīl força al-Bassāsīrī à accepter un combat dans lequel celui-ci fut mis en déroute et trouva la mort.

868/254 *Les Ṭūlūnides en Egypte et en Syrie* 905/292

L'histoire des Ṭūlūnides ouvre le premier chapitre de l'histoire particulière de l'Égypte sous l'Islam. Aḥmad b. Ṭūlūn, fils d'un esclave turc qui avait occupé de hautes charges à la cour califale, fut chargé d'administrer l'Égypte; il fit si bien, qu'il ne tarda pas à se voir à la tête d'une armée puissante, appuyée par une flotte considérable, et du gouvernement, pratiquement indépendant, de l'Égypte et de la Syrie. Puisque son pouvoir était fondé sur l'armée, celle-ci fut l'objet principal de sa sollicitude, et tout en insistant sur une discipline rigide, il fit en sorte de la contenter. Avec un sens exact des réalités il se préoccupa aussi du bien-être du peuple; il assainit l'administration, et du fait qu'il refusa d'envoyer à Bagdad les riches revenus fiscaux de l'Égypte, il posa les bases d'une prospérité nouvelle. Par l'érection des monuments qui perpétuent sa mémoire, la mosquée fameuse, l'aqueduc, l'hôpital, et aussi le faubourg d'al-Qaṭā'i', à côté d'al-Fusṭāṭ, réservé à la résidence du gouvernement, des officiers et des fonctionnaires, il eut sans doute

l'intention de faire œuvre utile au profit de l'armée. Ayant lui-même reçu une excellente éducation, il sut favoriser le progrès des sciences et des arts en même temps que l'essor de l'agriculture, de l'industrie et du commerce. Quand il mourut en 884/270, il laissait à son fils Ḫumārawayh un État florissant et les caisses du trésor pleines. Ḫumārawayh dut tout de suite affronter les troupes du calife et il avait déjà perdu la bataille d'al-Ṭawwāḥīn, en Palestine, quand une fortune capricieuse changea sa défaite en victoire. Par la suite il entretint de bonnes relations avec le calife al-Muʿtaḍid, auquel il donna en mariage sa fille Qaṭr al-Nadà, «goutte de rosée», et pour les fêtes nuptiales il déploya un faste fabuleux, qui contrastait avec la pauvreté du calife. Ses prodigalités folles vidèrent le trésor. Il fut assassiné, 896/282, par un domestique infidèle. Les deux fils de Ḫumārawayh furent les deux derniers souverains Ṭūlūnides. Le premier, Ǧayš, fut déposé quelques mois après sa nomination. Le deuxième, Hārūn, ne réussit point à défendre Damas contre les Qarmaṭes; les damascènes demandèrent alors des secours à Bagdad, et l'armée califale, ayant mené à bien cette mission, continua à avancer vers l'Égypte. Hārūn fut assassiné, al-Qaṭā'iʿ fut rasée, et l'Égypte continua pour quelque temps à recevoir des gouverneurs nommés par Bagdad.

Les luttes intérieures et extérieures ne manquèrent jamais aux Ṭūlūnides. Ils s'efforcèrent vainement de rallier la classe des ulémas et des gens de droit, qui persistaient à les considérer comme intrus, et demeuraient loyaux au calife de Bagdad. Mais quoique le gouvernement ṭūlūnide fût militaire et étranger, les chroniqueurs évoquent l'époque des Ṭūlūnides comme l'âge d'or de l'Égypte musulmane.

935/323 *Les Iḫšidides en Egypte et en Syrie* 969/358

Avec la fin du régime des Ṭūlūnides, le gouvernement de Bagdad exerça de nouveau une précaire autorité sur l'Égypte et la Syrie. Un des gouverneurs envoyés en Égypte, Muḥammad b. Ṭuġǧ, 935/323, s'affermit si bien et si vite dans sa province, que deux ans plus tard il demanda et obtint du calife le titre d'*Iḫšīd*, donné autrefois aux princes de Farġāna, dont il était originaire. Pour assurer sa sécurité en Égypte il réussit d'abord à occuper la péninsule du Sinaï; ensuite il pénétra plus au nord; il se heurta aux Ḥamdānides pour la possession de Damas: et finalement garda la ville contre un tribut. Après sa mort ses deux fils lui succédèrent, mais le pouvoir passa, en fait, aux mains d'un eunuque noir et fort laid, Kāfūr, premier exemple d'esclave noir, que ses exceptionnelles qualités portèrent à la plus haute dignité de l'État. Kāfūr défendit efficacement sa position en Égypte et en Syrie contre les Fāṭimides et les Ḥamdānides, mais après sa mort les Fāṭimides mirent fin au régime Iḫšīdide.

Les Qarmaṭes au Ḫurāsān, Perse, Iraq, Syrie, Arabie, Maġrib

Ḥamdān Qarmaṭ, vers la fin du IXème/IIIème siècle, peu après que la rebellion des *Zanǧ* eut été étouffée, fonda en Iraq, entre Kūfa et Wāsiṭ, un centre de propagande des idées égalitaires, communistes, šīʿites, auquel il donna le nom de

Dār al-hiǧra, la maison de l'hégire. Ses méthodes d'initiation secrète et graduelle, d'obéissance aveugle, et d'organisation professionnelle, furent, selon l'opinion de quelques auteurs, copiées plus tard par les corps de métiers et les franc-maçonneries d'occident. Apparemment Ḥamdān Qarmaṭ était subordonné à deux chefs cachés qui dirigeaient le mouvement. Déjà en 873/260 une propagande avait été faite à Rayy, puis à Marw et à la cour des Sāmānides, mais sans grand résultat; en revanche la propagande qarmaṭe obtint un succès considérable au Daylam et cela prépara le terrain dans cette région pour les Ismā'īliens d'Alamūt.

En 894/281 le délégué qarmaṭe al-Ǧannābī s'empara de la région de al-Aḥsā' et de Baḥrayn (Bahrein), fondant ainsi la base la plus solide et la plus durable du mouvement qarmaṭe. En Syrie, le centre du mouvement se trouvait à Salamiyya; de là, le qarmaṭe Ḏikrawayh se souleva, en 900/288, à la tête des tribus des *banū* 'Ulayṣ contre le régime affaibli des Ṭūlūnides, proclama calife avec le nom d'Abū 'Abd Allāh, un prétendu 'alīde et commit d'horribles cruautés dans les villes qu'il occupait. Seule, Damas réussit à lui résister. Durant le siège, le calife qarmaṭe mourut et son frère Abū 'Abd Allāh Aḥmad lui succéda, mais deux ans plus tard il fut fait prisonnier et exécuté à Bagdad. Avec la mort de Ḏikrawayh, et après une sanglante répression, on parvint à mettre fin à la terreur qarmaṭe en Syrie, et à la puissance qarmaṭe dans l'Iraq. Mais al-Ǧannābī, m. 914/301, et après lui son fils Abū Ṭāhir, continuèrent à désoler l'Iraq par des razzias incessantes, et à couper les routes du pèlerinage. En 930/317 Abū Ṭāhir entra à la Mecque et emporta la Pierre Noire à al-Aḥsā, où il la retint jusqu'à ce que sur l'intervention du calife fāṭimide al-Manṣūr elle fût restituée à la Ka'ba en 951/340. Pour l'administration intérieure de al-Aḥsā', al-Ǧannābī avait institué un conseil de chefs des tribus; ce conseil survécut au pouvoir militaire qarmaṭe et servit à conserver pendant des siècles l'autonomie locale. Les Qarmaṭes réussirent aussi à établir quelques centres de gouvernement dans le Yémen, et poussèrent leurs foyers de propagande jusqu'au Maġrib, où ils contribuèrent à lancer le mouvement des Fāṭimides.

929/317 *Les Ḥamdānides en Syrie et en Mésopotamie* 1003/394

Les Ḥamdānides, arabes de la tribu de Taġlib, étaient établis aux alentours de Mossoul. L'un d'entre eux, Abū 'l-Hayǧā, fut nommé gouverneur de cette région, et son fils Ḥasan, profitant de la faiblesse des califes de Bagdad, ajouta à sa juridiction une grande partie de la Mésopotamie. Lorsqu'en 941/330 le calife al-Muttaqī et son vizir furent obligés de chercher refuge à Mossoul, Ḥasan fit assassiner le vizir avec le dessein de le supplanter, et voulut que le calife lui accordât à lui même le titre de Nāṣir al-Dawla, et à son frère 'Alī celui de Sayf al-Dawla. Les deux frères se déclarèrent les protecteurs du calife contre le turc Tūzūn, de Bagdad, mais ils ne réussirent pas à le vaincre. Après que les Buwayhides eurent occupé Bagdad, Nāṣir al-Dawla continua à se maintenir pour quelque temps à Mossoul. Sa convoitise effrénée et ses terribles vexations firent de son règne un désastre pour le pays.

En 944/333, Sayf al-Dawla enleva Alep, puis Damas aux Iḫšīdides, mais vaincu en Palestine, il dut s'entendre avec eux et leur céder Damas à nouveau.

D'Alep, terre de frontière, il mena contre les Byzantins, pendant vingt ans, une guerre constante d'expéditions et de razzias; quelquefois les Byzantins pénétrèrent jusqu'à Alep. Différent de son frère, Sayf al-Dawla ne s'illustra pas moins dans la paix que dans la guerre, et des érudits comme al-Mutanabbī, al-Fārābī, Ibn Nubāta, Abū 'l-Farağ al-Iṣfahānī, Abū Firās, trouvèrent à sa cour asile et protection. Après Sayf al-Dawla, mort en 967/356, régnèrent son fils Sa'd al-Dawla, et son petit-fils Sa'īd al-Dawla. Ils réussirent d'abord à se défendre contre les Byzantins et les Fāṭimides jusqu'à ce que ces derniers finissent par détruire leur dynastie. Les Ḥamdānides étaient šī'ites et reconnaissaient le califat des Fāṭimides.

990/380 *Les Marwānides de Diyār Bakr* 1096/489

Abū 'Alī b. Marwān, kurde, gouvernait la région de Diyār Bakr avec droit de juridiction sur les villes principales, telles qu'Āmid, Mayyāfāriqīn et Kayfā. Ses successeurs grâce à leur politique de bascule entre les Fāṭimides et les Buwayhides, parvinrent à se maintenir jusqu'à l'arrivée des Selğūqides.

936/386 *Les 'Uqaylides de Mossoul* 1096/489

Les 'Uqaylides étaient une nombreuse tribu arabe répandue à travers la Syrie, l'Iraq et la Mésopotamie. Ils avaient vécu soumis aux Ḥamdānides, mais quand le pouvoir de ceux-ci déclina, ils s'emparèrent de Mossoul et s'y maintinrent, avec quelques interruptions, durant le règne des Buwayhides; parfois, ils dominèrent même dans les pays voisins. Pendant le règne de l' 'uqaylide Muslim b. Qurayš, les domaines des 'Uqaylides s'étendaient depuis Alep jusqu'aux alentours de Bagdad, mais après la mort de ce prince la dynastie déclina rapidement. D'autres branches 'uqaylides eurent des gouvernements mineurs en diverses villes de Syrie et de Mésopotamie. Une fois perdu leur pouvoir politique, les 'Uqaylides se retirèrent sur leur territoire d'origine, dans le Baḥrayn.

1012/403 *Les Mazyadides de Ḥilla* 1162/559

Les *banū* Mazyad étaient une tribu établie depuis la conquête arabe le long de la rive occidentale du Tigre, en aval de Bagdad. La figure la plus notable de leurs émirs est Ṣadaqa, qui parvint à réunir sous son autorité tout l'Iraq, et rebâtit sa capitale, à laquelle il donna le nom d'al-Ḥilla, 1101/495. Cette ville fut renommée par sa beauté et par la prospérité de son commerce. Ṣadaqa est un héros favori des auteurs arabes. Après sa mort, sa dynastie décline; elle s'éteindra avec l'arrivée des troupes d'al-Mustanğid en 1162/558.

1023/414 *Les Mirdāsides d'Alep* 1079/472

En 1023/414 le mécontentement des habitants d'Alep contre l'administration fāṭimide les poussa à demander l'aide du puissant chef des bédouins kilābites, Ṣāliḥ b. Mirdās, qui établit sa résidence dans la ville et périt en 1029/420 en

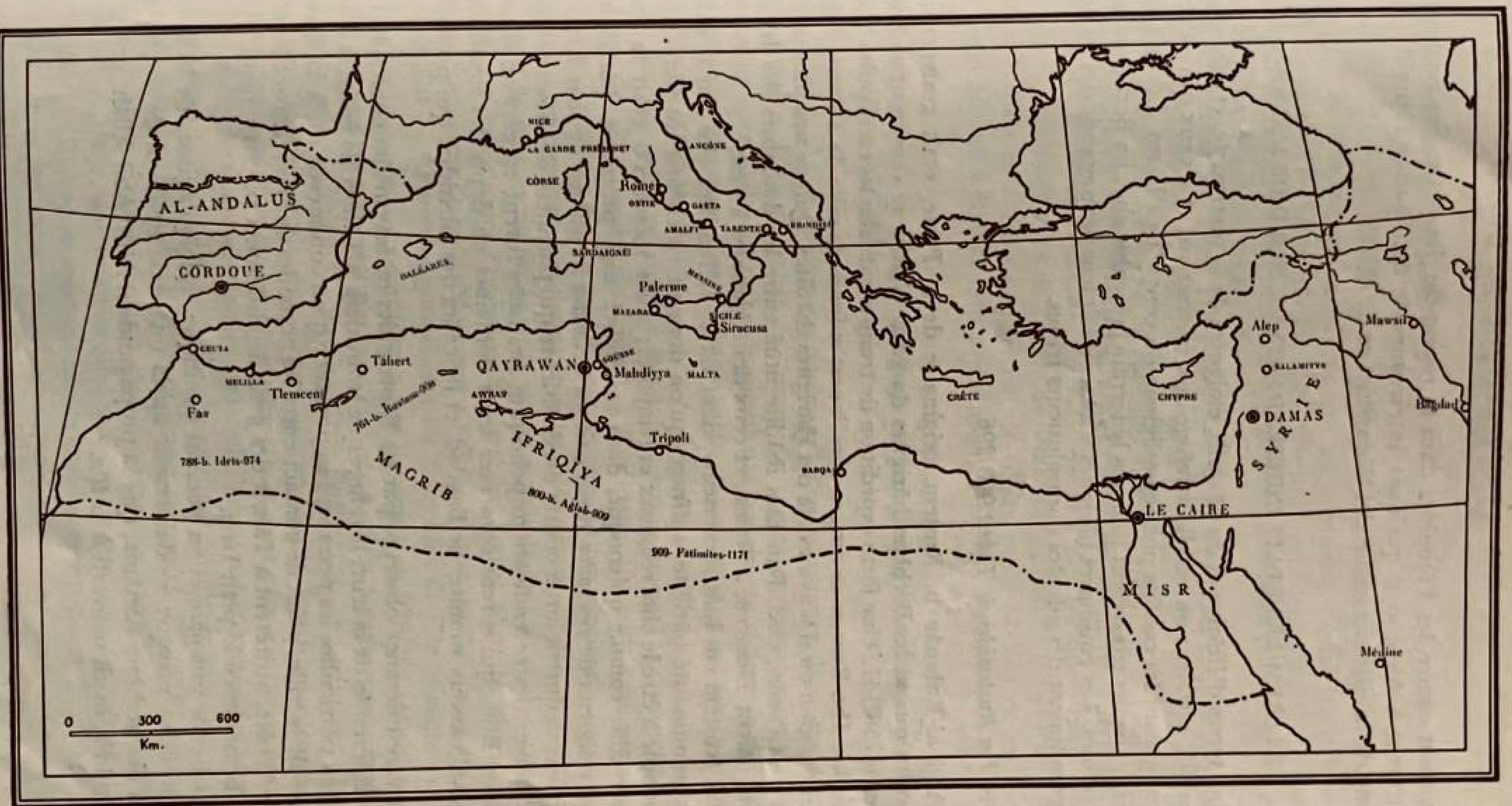


FIG. 8. — L'occident de l'Islam. VIIIe/IIe s.-XIIe/VIe s.

combattant contre les Fāṭimides dans la région du Jourdain. Ses successeurs se maintinrent à Alep, avec quelques interrègnes de domination fāṭimide, jusqu'à la chute de la ville aux mains des 'Uqaylides en 1079/472.

LES PREMIERS ÉTATS INDEPENDANTS DU NORD DE L'AFRIQUE

Les terres d'Ifrīqiya et du Maġrib, éloignées de la métropole, et mal soumises aux califes, offraient un excellent refuge aux mécontents et à ceux qui avaient eu le dessous dans les conflits politico-religieux du centre de l'Islam. Les colporteurs d'idées nouvelles trouvèrent toujours le terrain favorable chez les Berbères inquiets et excitables. Les émissaires ḫāriǧites y avaient fait leur propagande dès les débuts, et ils comptaient des adeptes dans plusieurs tribus.

761/144 *Les Rustemides de Tāhert* 908/296

'Abd al-Raḥmān b. Rustem, originaire de la Perse, était gouverneur de Qayrawān quand les Berbères ḫāriǧites du *ǧabal* Nefūsa se rendirent maîtres de la ville en 758/141. Une forte expédition de troupes califales les en expulsa trois ans après. Alors Ibn Rustem se dirigea vers l'ouest et fonda la ville de Tāhert, 761/144, dans une région où il y avait déjà des Ḫārigītes ibāḍites. Quinze ans plus tard, Ibn Rustem est l'*imām*, chef d'un Etat ibāḍite situé entre les domaines des Idrīsides, qui occupaient Tlemcen, à l'ouest, et ceux des Aġlabides à l'est.

Ibn Rustem eut huit successeurs, dont six de sa famille, élus par le suffrage de la communauté ḫāriǧite, suffrage qu'on donnait en théorie au plus digne et au plus apte à être le chef religieux et temporel; mais même s'il était le chef, il était surveillé, comme quiconque, dans sa fidélité aux préceptes ḫāriǧites. Le prestige religieux de ces *imām* rayonnait au delà des frontières de leur Etat, mais à l'intérieur ils durent lutter contre des dissidents, qui partaient de thèses religieuses pour appuyer des revendications politiques. Les *imām* furent en général d'habiles hommes d'Etat, qui surent conserver leurs domaines en dépit des hostilités des Aġlabides, vassaux sunnites de Bagdad, et de celles des Idrīsides, qui professaient la *šī'a*.

La rare tolérance observée par les Rustemides en faveur des confessions religieuses différentes de la leur; le refuge que trouvaient à Tāhert les émigrés d'autres pays, et en particulier les persans; l'importance d'un commerce dû à la situation favorable de la ville, point de contact entre les nomades de l'intérieur et les sédentaires de la côte, attirèrent à Tāhert des gens de différents pays et races, si bien qu'elle fut nommée le petit Iraq.

L'existence prospère et en général pacifique, quoiqu'agitée, de la dynastie rustemide cessa presque soudainement après un siècle et demi de vie, sous les attaques des berbères Kutāma, que la propagande d'Abū 'Abd Allāh, précurseur des Fāṭimides, avait converti à la *šī'a*.

788/172 *Les Idrīsides au Maroc* 974/363

En 786/169, Idrīs, ʿalīde ḥasanī, s'enfuit de la Mecque après une révolte manquée; il ne s'arrêta qu'au Maroc, où les habitants, parmi lesquels avaient déjà été répandues les idées ḫāriǧites, lui firent un excellent accueil; par la suite beaucoup d'entre eux passèrent à la *šīʿa*, le prirent pour *imām* et l'aidèrent à établir la première des dynasties šīʿītes.

Son fils posthume, Idrīs II, fonda la ville de Fās, Fez, étendit et consolida ses domaines contre les Aġlabides. A sa mort il laissait onze fils, et celui qui lui succéda, Muḥammad, distribua le royaume entre ses frères, ce qui eut pour conséquences naturelles des luttes intestines et l'affaiblissement de la dynastie. Non seulement les berbères Miknāsa, ennemis mortels des Idrīsides, mais aussi les Fāṭimides et les Umayyades de l'Andalus surent tirer profit de la faiblesse idrīside. Les Umayyades andalous s'emparèrent de Ceuta et de Melilla et, en 974/363, les derniers Idrīsides étaient faits prisonniers et envoyés à Cordoue.

800/184 *Les Aġlabides en Ifrīqiya. La prépondérance dans la Méditerranée. La Sicile musulmane* 909/296

Ibrāhīm b. Aġlab était parvenu jusqu'à l'indépendance dans son gouvernement d'Ifrīqiya. L'éloignement du centre du califat et le caractère belliqueux des indigènes persuadaient les califes de ne pas prendre au sérieux la défection de quelques provinces dont l'assujettissement leur aurait coûté plus que tous les revenus qu'on en pourrait obtenir.

Les domaines des Aġlabides s'étendaient depuis Barqa à l'orient jusqu'à Bône et à ceux des Rustemides de Tāhert à l'occident. Un trait caractéristique du régime des Aġlabides fut l'essor pris par les expéditions maritimes de piraterie et de conquête, et l'ardeur avec laquelle ils les favorisèrent. Euphème, commandant de la flotte byzantine de Sicile, leur ayant demandé de l'aider dans ses rivalités personnelles, leur donna l'occasion d'entrer en Sicile. Cent bateaux aġlabides sortis de Sousse occupèrent Mazara en 827/212. Palerme fut prise en 831/216. Vers 840/226 les Aġlabides possédaient les deux tiers de l'île. Siracuse tomba la dernière en leur pouvoir, après trois ans de siège, en 878/265. Malte avait été occupée à une date qui n'est pas bien établie. Ainsi la Méditerranée occidentale était fermée aux Chrétiens, et au dire d'Ibn Baṭṭūṭa, ils ne pouvaient plus désormais y faire flotter une planche. Certes Naples, Gaète, Amalfi, conservaient leurs vaisseaux, mais les intérêts commerciaux comptaient plus que toute autre considération, et les persuadaient de demander et d'accepter les faveurs des Musulmans.

En même temps les Aġlabides avaient multiplié leurs incursions contre le littoral de l'Italie. Brindisi et Tarente furent saccagées, 838/224; Bari fut prise, 840/226; l'année suivante Ancône était ravagée. En 846/232 les musulmans remontèrent le Tibre, sur soixante-dix bateaux, et, ne pouvant pénétrer dans la cité fortifiée de Rome, ils saccagèrent les basiliques de Saint Pierre et de Saint Paul situées hors les murs. Dans une bataille navale au large d'Ostie, 849/235, ils furent battus, mais ils ne perdirent pas leur prépondérance, et, peu de temps

après, le pape Jean VIII se vit forcé de leur payer tribut. Des bandes de musulmans rôdaient dans la campagne romaine en 876/263; elles dévastaient le Mont-Cassin en 883/270, ravageaient Subiaco et Tivoli et se fortifiaient sur plusieurs points de la côte italienne et provençale. Le château-fort de la Garde-Freynet, non loin de Nice, leur servit de base pendant près d'un siècle, à partir de 889/276, pour des courses de pillage qui les menaient jusqu'aux vallées des Alpes.

Ces activités procuraient aux Aġlabides de considérables ressources, qui leur permettaient d'entreprendre des œuvres monumentales, telles la reconstruction de la fameuse mosquée de Qayrawān, et la construction des résidences princières, véritables cités, d'al-'Abbāsiyya et Raqqāda. Grâce à leur politique habile ils surent conjurer pendant longtemps les conflits intérieurs, nés de l'hétérogénéité des peuples qu'ils dominaient et de leurs mutuelles rivalités; mais lorsque la propagande fāṭimide réussit à provoquer une révolte armée des Berbères, le dernier souverain aġlabide s'enfuit sans les combattre, 909/296.

Avec la chute des Aġlabides, la Sicile changea de maître, et reçut ses gouverneurs des Fāṭimides jusqu'à ce que Ḥasan al-Kalbī en 980/370 rendit cette charge héréditaire, sans d'ailleurs refuser l'hommage aux Fāṭimides. Par la suite, les luttes civiles brisèrent l'unité et fournirent au chef normand Roger d'Hauteville l'occasion de pénétrer en Sicile. Il prit Messine en 1061/453, Palerme en 1072/465; et quand il s'empara de Malte, vers 1090/483, toute la Sicile lui était déjà soumise, sauf quelques parties dans les régions inaccessibles. Les classes cultivées avaient émigré en Afrique. Les Normands poursuivirent leur offensive au delà de la mer, prirent Tripoli en 1146/541 et Qayrawān en 1148/543.

909/297 *Les Fāṭimides au Maġrib, en Sicile, en Egypte, en Syrie* 1171/567

La dynastie des califes fāṭimides d'Égypte tire son origine de l'active propagande ismā'īlite, qui rayonnait du centre de Salamiyya en Syrie. Un des propagandistes qui de là furent envoyés en Ifrīqiya était Abū 'Abd Allāh. Il réussit à gagner les berbères Kutāma à la cause šī'ite; avec leur aide il mit fin en 909/296 au gouvernement ḫāriǧite des Rustemides de Tāhert, et au gouvernement sunnite des Aġlabides de Qayrawān. Ayant ensuite appelé de Syrie le chef ismā'īlite 'Ubayd Allāh, il le présenta comme le *Mahdī* attendu, descendant de Fāṭima et de 'Alī. On n'a pas encore pu vérifier la légitimité de cette descendance, contestée par les adversaires du *Mahdī*, selon lesquels ce dernier calife fāṭimide était le fils d'un oculiste d'origine zoroastrienne, le célèbre ismā'īlite al-Qaddāḥ; d'autres le disaient fils d'un juif.

Il fallut la grande énergie d'al-Mahdī pour conserver un pouvoir si facilement acquis. Il fit mettre à mort celui-là même qui lui avait donné le pouvoir, réprima les rébellions des Berbères, envoya ses escadres en expéditions de course, établit sur la côte sa nouvelle capitale, al-Mahdiyya, et lutta d'ailleurs vainement, par mer et par terre, pour s'emparer de l'Égypte; il mourut en 934/323. Son successeur al-Qā'im eut à combattre les Ḫāriǧites qui s'étaient soulevés dans l'Awrās (Aurès) et à la suite d'une poussée irrésistible étaient arrivés jusqu'à al-Mahdiyya, qu'ils assiégèrent pendant un an. Le calme ne se rétablit que sous le règne du troisième

calife, al-Manṣūr, 946/335. Avec le califat d'al-Mu'izz, 952/341, commence la splendeur des Fāṭimides. Al-Ǧawhar, général du calife, assujettit d'abord le Maġrib jusqu'à l'Atlantique; ensuite, profitant du désarroi de l'administration ihšīdide, il pénétra sans difficulté en Égypte, et s'empara de la capitale, al-Fusṭāṭ, en 969/359. Sur-le-champ il entreprit l'érection auprès d'al-Fusṭāṭ d'une colonie militaire où devait aussi s'établir la résidence du gouvernement, et l'appela al-Manṣūriyya; mais le nom de Manṣūriyya fut bientôt changé en celui d'al-Qāhira al-Mu'izziyya, la (cité) victorieuse de Mu'izz, connue en Europe sous le nom de Le Caire. Pendant le règne des Fāṭimides la ville civile et commerciale continua d'être al-Fusṭāṭ. La grande mosquée du Caire reçut le nom d'al-Azhar. Al-Mu'izz transféra sa capitale d'al-Mahdiyya au Caire. Mais l'éloignement dans lequel restaient désormais les provinces du Maġrib leur donna plus tard l'occasion de se rendre indépendantes.

Le règne pacifique d'al-'Azīz, 975/365, est l'âge d'or des Fāṭimides. Le prestige du calife s'étendait depuis l'Atlantique jusqu'aux côtes du Ḥaḍramawt et aux montagnes du Taurus; mais le pouvoir effectif était plus réduit et il ne s'exerça pas de façon constante en dehors de l'Égypte. En revanche, dans ce pays, le gouvernement des Fāṭimides fut le premier qui depuis la domination romaine eut deux siècles de régime indépendant, fort et stable. Il est vrai que les Fāṭimides dominaient aussi en Syrie, que leur juridiction s'étendit par périodes intermittentes sur Damas et sur Alep, et que leur souveraineté atteignit même quelques villes mésopotamiennes, comme Ḥarrān et Raqqa; mais cette domination, exposée d'abord aux attaques des Qarmaṭes, ensuite aux hostilités des Ḥamdānides et des Mirdāsides, manquait de solidité; de plus elle se vit énervée par la déloyauté des gouverneurs et chefs militaires eux-mêmes. La Mecque et Médine acceptèrent facilement la haute souveraineté des califes šī'ites; la soumission, pour les avides *šarif* qui gouvernaient ces villes, était une question d'émoluments matériels.

Le successeur d'al-'Azīz fut son fils al-Ḥākim, âgé de onze ans, 996/386, dont la mère, chrétienne, était la sœur des patriarches melkites d'Alexandrie et de Jérusalem. A l'âge de vingt ans, il assassina son précepteur. Dans son gouvernement il se montra déséquilibré. Au contraire de la tolérance de ses prédécesseurs, il édicta des mesures contre les Juifs et les Chrétiens, et fit raser, entre autres, l'église du Saint Sépulcre de Jérusalem. Son zèle pour la pureté de l'Islam le poussa à faire arracher les vignes pour en finir avec l'usage du vin, et pour mettre un frein à l'immoralité il ordonna que les femmes ne sortissent point de chez elles, et à cet effet, décréta qu'on ne fabriquerait plus de souliers de femme. En vue de propager les principes ismā'īlites il fonda l'académie *Dār al-'ilm*, maison de la science. Ensuite il sembla osciller entre la *šī'a* et la *sunna*, et même il se fit sunnite en instituant, 1009/400, une *madrasa* (médersa) sunnite, dans laquelle enseignaient deux ulémas mālikites. Ceux-ci, cependant, ne vécurent pas longtemps, parce que le calife, au bout de quelques années fit fermer la *madrasa* et mettre à mort ses professeurs. A cette époque cessa la persécution des Juifs et des Chrétiens. Enfin, en 1017/408 al-Ḥākim se déclara incarnation de la divinité, donnant ainsi naissance à la secte druse (Cfr. ch. XVII). Les Musulmans, indignés par cette déclaration, provoquèrent au Fusṭāṭ des luttes violentes; ces luttes prirent fin lorsque

d'une manière non encore expliquée, al-Ḥākim disparut sans laisser de trace, 1021/411. Apparemment il fut sans tache dans sa conduite personnelle; sa générosité envers les indigents fut aussi grande que sa cruauté capricieuse contre les hauts dignitaires.

Le califat d'al-Ẓāhir marque une période de désastres en Syrie. A sa mort, 1035/427, commence le long califat de presque soixante ans, de l'incapable al-Mustanṣir, pendant lequel les Selǧūqides s'emparèrent de Jérusalem, 1071/463, et de Damas, 1076/468. Les Fāṭimides recouvrèrent Jérusalem en 1096/490, pour la perdre au bout de trois ans, au profit des Croisés.

Ces nouveaux ennemis, les Croisés, continuèrent à avancer vers le sud et réduisirent les possessions fāṭimides en Palestine aux places de Tyr et d'Ascalon qui furent les dernières à passer au pouvoir des Croisés. Al-Fā'iz, avant-dernier calife, fut proclamé à l'âge de cinq ans, 1154/549, et mourut six ans plus tard. Son successeur, al-'Āḍid, était âgé de neuf ans. Pendant ce temps l'Égypte était devenue une proie que les Croisés et les Zengides se disputaient avec acharnement. Ce fut Saladin qui l'emporta, lorsqu'il mit fin au régime fāṭimide, 1171/567, et établit en Égypte le règne des Ayyūbides.



Fig. 9. — Les États musulmans vers 1075/468.

1. «Rois de Taïfas»
2. Almoravides
3. Ḥammādites
4. Zīrides
5. Fāṭimides
6. Selǧūqides
7. Ġaznawides
8. Ibāḍites

LES TURKS SELǦŪQIDES

Le règne des Selǧūqides marque le commencement d'une période nouvelle dans l'histoire de l'Islam. A la mosaïque de petits États, fragments de l'ancien empire califal, instables et remuants, hostiles les uns aux autres, succéda une nouvelle unité politique. Les terres musulmanes depuis la Syrie jusqu'à l'Afganistan, se virent soumises à une seule dynastie, dont les souverains étaient sunnites, et cela suffisait pour que la *sunna* recouvrât son ancienne splendeur, ternie par l'influence

des nombreuses dynasties šī'ites établies dans plusieurs contrées. Les frustes soldats des hordes selǧūqides portèrent la désolation et la ruine dans les pays qu'ils traversaient, mais ils en traversèrent beaucoup sans s'y établir, et y laissèrent subsister, bien que devenus vassaux, les anciens princes locaux. Les Byzantins perdirent les avantages récemment obtenus sur les frontières faiblement gardées, et lorsqu'ils se virent attaqués au cœur même de l'Asie Mineure par des hordes qui n'arrivaient pas simplement pour ravager, mais pour s'établir, ils furent contraints d'appeler au secours les nations d'Occident, qui répondirent par les Croisades. Ces expéditions de Croisés ne figurent dans l'histoire de l'Islam que comme un épisode circonscrit aux régions levantines; elles n'ont pas pour lui la signification qu'elles eurent pour l'Europe. Un effet commun et déplorable en fut d'envenimer les relations entre Musulmans et Chrétiens, laissant dans les âmes un sentiment de rancune non encore tout à fait disparu, spécialement dans les pays qui furent le théâtre des hostilités.

LES GRANDS-SELǦŪQIDES.

On dit que Selǧūq, nommé *Tīmūr-yalīġ*, arc de fer, appartenant au grand groupe des turcs Ġuzz, fut la souche des Turcs selǧūqides. Ceux-ci, du temps des Sāmānides s'étaient déplacés venant du Turkestan, jusqu'en Transoxiane, où les frères Ṭuġrīl Beg et Čagrī Beg Dāwūd, avec d'autres chefs, à la solde de princes étrangers, avaient pris part aux guerres des Sāmānides, des Īlek ḫān, et des Ġaznawides. Par la suite ils voulurent s'établir dans les terres du Ḫurāsān, que possédaient alors les Ġaznawides; n'ayant pas réussi dans cette entreprise par des moyens pacifiques, ils firent appel aux armes. Le gouverneur ġaznawide fut vaincu dès les premières rencontres, et Čagrī Beg prit Marw, 1037/429, tandis que Ṭuġrīl Beg s'emparait de Nīšāpūr; avec la complète déroute des Ġaznawides à la bataille de Dandānqān, 1040/432, tomba le dernier obstacle, et les hordes selǧūqides eurent peu de difficulté à soumettre les pays dans lesquels elles pénétraient. Le Ṭabaristān et le Ǧurǧān furent assujettis en 1041/433, le Ḫwārizm en 1042/434, et dans les années suivantes les villes et les provinces des Buwayhides changèrent graduellement de maîtres. En 1055/447 Ṭuġrīl Beg entra à Bagdad comme vassal du calife; celui-ci reconnut son pouvoir effectif en lui conférant le titre de sultan, qui fut transmis à ses successeurs. Ṭuġrīl Beg mourut septuagénaire, à Rayy, 1063/455. Comme il ne laissait pas de fils, les émirs turcs reconnurent Alp Arslān, fils de Čagrī Beg Dāwūd. Alp Arslān, après avoir vaincu quelques chefs récalcitrants, parmi lesquels son parent Qutulmiš, marcha contre les Byzantins à travers l'Arménie, et leur prit Kars et Ānī, 1064/456, mais il dut réprimer les tentatives de rebellion de Qāwurd, qui gouvernait le Kirmān ; puis il passa à Marw et en Transoxiane. En 1070/463 il enleva aux Fāṭimides les districts d'Alep jusqu'aux environs de Damas, et l'année suivante il affronta à Malāzgerd une armée byzantine commandée par l'empereur Romain Diogène. Ce fut la fameuse bataille qui finit avec la déroute et l'emprisonnement de Diogène. Celui-ci fut traité courtoisement et remis en liberté, mais dans l'intervalle Michel VII avait reçu à Constan-

tinople la couronne impériale. Le résultat de cette défaite byzantine fut la perte de la moitié orientale de l'Asie Mineure c'est-à-dire l'Arménie et la Cappadoce, lesquelles tombèrent définitivement aux mains des Turcs.

Presque dès le début de son sultanat, Alp Arslān avait eu comme ministre Niẓām al-Mulk, le célèbre homme d'État, mais on ne sait pas au juste qui, du sultan ou du ministre, tenait les rênes du gouvernement. Après la mort de Alp Arslān, 1072/465, Niẓām al-Mulk appuya contre d'autres prétendants Malik Šāh, alors jeune homme de 18 ans, et le fit accéder au pouvoir. Le nouveau sultan laissa complètement le gouvernement au ministre et lui donna le titre d'*ātā-beg*, père-seigneur. Niẓām al-Mulk, souverain sans couronne, régit le royaume pendant vingt ans, jusqu'à sa mort. Le sultan regretta par la suite de lui avoir accordé tant d'autorité, mais il ne trouvait pas le moyen de la lui réduire. Durant cette époque le sultanat selǧūqide atteignit l'apogée de son extension et de sa splendeur; il dominait de Kashgar à Damas, et, bien que de manière éphémère, on respectait son autorité même dans le Yémen et autres régions arabes. La politique de Niẓām al-Mulk visait à rétablir l'orthodoxie musulmane et à faire que le calife soit protégé par l'épée du sultan. Cela présupposait des relations cordiales entre le calife et le sultan; elles l'étaient au début; par la suite un mariage entre une fille de Malik Šāh et le calife al-Muqtadī créa des discordes; elles eurent leur répercussion contre Niẓām al-Mulk, qui vit augmenter le nombre de ses ennemis et le mécontentement du sultan.

En 1091/484, Malik Šāh, dont la capitale était Iṣfahān, établit à Bagdad sa résidence d'hiver, y fit bâtir un grand palais et voulut que ses courtisans aussi y construisissent leurs maisons. Dans cette même année, les éléments plus actifs des Ismā'īlites se soulevèrent en plusieurs endroits. Des bandes Qarmaṭes saccagèrent Baṣra, tandis qu'au nord l'ismā'īlite Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ s'emparait du château-fort d'Alamūt, et tous les efforts des troupes selǧūqides ne réussirent pas à le lui enlever. En 1092/485 Niẓām al-Mulk mourut poignardé. On a dit que son agresseur fut un *fidā'ī*, assassin ismā'īlite; on a dit aussi que le coup partait de la cour ou peut-être du sultan lui-même.

Malik Šāh, désireux de voir le califat passer à sa descendance, exigeait du calife son immédiate abdication en faveur de Ǧa'far, encore enfant, petit-fils du sultan et fils du calife. Celui-ci demanda un bref délai, au cours duquel mourut le sultan, probablement empoisonné. Plus qu'aux qualités personnelles du sultan, il faut attribuer la gloire du règne de Malik Šāh à l'intervention de Niẓām al-Mulk, dont le gouvernement pondéré assura une époque de prospérité au royaume, avec la suppression des impôts contraires à la *sunna* et la réalisation de travaux d'utilité publique, comme l'amélioration des routes du pèlerinage. Une importante innovation fut la création de la *madrasa*, institution d'enseignement supérieur, qu'il introduisit à Bagdad, et que l'on appela de son nom Niẓāmiyya: elle offrait aux étudiants enseignement, habitation et nourriture. Il y eut des *niẓāmiyya* à Nīšāpūr, Balkh, Mossoul, Herāt, Marw. Le patronage de Niẓām al-Mulk ne se limitait pas aux hommes de religion, il s'étendait aussi à des poètes et érudits des sciences profanes, comme 'Umar Ḫayyām. Le *Ta'rīḫ-i malikī*, ou *ǧalālī*, réforme du calendrier, ainsi nommé en l'honneur de Malik Šāh, et fruit du travail de plusieurs

astronomes et mathématiciens qui le calculèrent avec beaucoup de précision, fut terminé en 1074/467, quand le puissant ministre se trouvait à l'apogée de sa fortune; cependant cette réforme ne put être mise en pratique. Niẓām al-Mulk composa peu avant sa mort le *Siyāsat nāma*, ouvrage ou mémorial adressé au sultan sur la manière de gouverner l'État.

Le sultanat de Barkiyārūq, fils et successeur de Malik Šāh, se passa en guerres contre ses oncles et ses frères qui lui disputaient le pouvoir; son premier adversaire fut son demi-frère Maḥmūd, âgé de quatre ans, qui fut vaincu en la personne de ses représentants. Le calife al-Muqtadī s'était, semble-t-il, prononcé en faveur de Maḥmūd, et mourut soudainement à l'âge de 38 ans, 1094/487. Tutuš, oncle du sultan, gouverneur de Damas, mit le sultan en très mauvaise posture, mais fut enfin vaincu et trouva la mort dans la bataille de Rayy, 1095/488. Un autre oncle du sultan, Arslān, se souleva dans le Ḫurāsān, mais il fut assassiné en 1096/490. Muḥammad et Sanǧar, frères du sultan, s'allièrent contre celui-ci. Le premier gouvernait l'Āḏarbayǧān et le deuxième avait été nommé gouverneur du Ḫurāsān. Cette lutte tripartite dura, avec alternances de succès, jusqu'à la conclusion en 1103/494 d'un accord par lequel les trois frères se partageaient le royaume. La mort de Barkiyārūq l'année suivante permit à Muḥammad I de recueillir son héritage et de s'appliquer à réprimer les tentatives d'indépendance apparues en divers endroits; mais il ne réussit pas à exterminer les Néo-ismā'iliens, ou « assassins », et mourut inopinément, âgé de 36 ans, alors qu'il assiégeait le château-fort d'Alamūt, résidence des chefs de la secte, 1118/511.

Sanǧar, son frère, lui succéda. Il passa son règne à lutter contre les membres insoumis de sa famille, contre des vassaux récalcitrants et contre des ennemis du dehors, les Ġuzz, gens de sa propre race, et les Qara-ḫitay, de la grande famille mongole. Ceux-ci le défirent près de Samarqand, 1141/536; les Ġuzz le vainquirent et le gardèrent prisonnier pendant quelque temps en 1153/548. Sanǧar mourut sans succession en 1157/552; c'est le dernier des Grands-Selǧūqides.

Les Selǧūqides mineurs et les Ātā-beg

Le régime selǧūqide reposait sur le pouvoir militaire. Pour s'assurer de la fidélité des troupes, les Selǧūqides réservaient les postes de commande à des esclaves achetés et formés à cet effet. Ceux qui se distinguaient accédaient aux grades d'émirs de la plus haute classe; les sultans leur confiaient l'éducation de l'un de leurs fils et leur donnaient le titre d'*ātā-beg*. Le résultat était que chaque *ātā-beg* s'employait à obtenir le sultanat, ou quelque gouvernement de province, pour son pupille; puis il écartait celui-ci des affaires, en lui laissant une ombre de pouvoir, ou allait même jusqu'à le dépouiller de son titre. Ces nouveaux souverains continuèrent à s'appeller *ātā-beg*, ou prirent parfois les titres de *malik* ou de *šāh*.

1041/433 *Les Selǧūqides de Kirmān* 1186/582

Depuis le commencement du règne selǧūqide, Qāwurd, fils de Čaġrī Beg Dāwūd, avait conquis le Kirmān et avait même fait reconnaître son autorité sur

Fig. 10. — La période des Selǧūqides. XIe/Ves. — XIIIe/VIIes.

Oman, se maintenant à l'écart de son oncle Ṭuġrïl Beg. Alp Arslān, frère de Qāwurd, força celui-ci à un genre de soumission. Après la mort d'Alp Arslān, Qāwurd voulut faire valoir son droit au sultanat, mais il fut vaincu et mourut peu après de mort violente. Sa dynastie perdit le pouvoir lorsqu'un groupe de tribus Ġuzz, ayant vaincu le sultan Sanğar, occupèrent la région du Kirmān, 1186/582.

1118/512 *Les Selğūqides de l'Iraq* 1194/591

Les descendants de Muḥammad I, mort au siège d'Alamūt, furent très souvent des mineurs; le gouvernement par conséquent se trouvait entre les mains de leurs *ātā-beg*; les luttes furent constantes, parfois avec l'intervention des califes, ce qui coûta la vie à plusieurs de ces derniers. Mais le califat sortit fortifié de ces luttes, et les derniers Selğūqides de l'Iraq durent transférer leur résidence à Hamadān, tandis que les gouverneurs des diverses provinces se déclaraient *ātā-beg* indépendants.

Ceux-ci furent : les Šāh d'Arménie, 1100/494 — 1207/604; les Ortuqides de Diyār Bakr, 1101/495 — 1312/712; les Būrides de Damas, 1103/497 — 1154/549; les Zengides de Mésopotamie et de Syrie, 1127/521 — 1250/648; les Begtidinides d'Arbèles, 1144/539 — 1232/630; les *Ātā-beg* d'Āḏarbayğān, 1136/531 — 1225/622; les Salġarides de Fārs, 1148/543 — 1287/686; les Hazāraspides de Luristān, 1148/543 — 1339/740.

L'histoire de ces principautés est généralement l'histoire de leurs conflits: les plus petites luttaient pour leur existence; les plus grandes pour s'annexer les autres.

Parmi toutes ces principautés, la plus importante et la plus connue en Occident par ses luttes, ordinairement victorieuses, contre les Croisés, fut celle des Zengides.

Zengī, fils d'Aqsonqor, orphelin à l'âge de dix ans, parvint grâce à ses qualités personnelles à être nommé gouverneur de Mossoul, 1127/521, et *ātā-beg* de deux princes selğūqides. Il ne tarda pas à agrandir ses domaines. En 1128/522 il s'emparait d'Alep et l'année suivante il prit Ḥamā. Ces exploits le mirent en relations d'hostilité avec les Croisés, auxquel il enleva plusieurs châteaux-forts, et en 1144/539 l'importante place d'Edesse. Cette défaite provoqua en Europe la deuxième croisade. Peu après Zengī fut assassiné, 1146/541. Ses fils lui succédèrent: Sayf al-Dīn à Mossoul et Nūr al-Dīn (Nour-ed-din) à Alep. Celui-ci, poursuivant la guerre contre les Croisés, leur prit toute la région d'Edesse; avec l'annexion de Damas, qu'il enleva aux Būrides en 1154/549, il eut la voie libre pour attaquer les Croisés de Jérusalem, auxquels il prit en 1164/559 l'important château-fort de Ḥārim et la place de Bāniyās. Il intervint dans les guerres civiles où se trouvait plongé le gouvernement des derniers Fāṭimides d'Egypte, et en compétition avec les Croisés, il expédia des troupes en Egypte sous le commandement du kurde Šīrkūh et du neveu de celui-ci, Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin). Après une période embrouillée et incertaine dans laquelle tant les Croisés que les Zengides et les Fāṭimides eurent des avantages et des revers, les Croisés durent se retirer; Saladin mit fin à la dynastie des Fāṭimides, et fonda celle des Ayyūbides, 1171/567.

Nūr al-Dīn mourut en 1174/569, et fut enterré dans la *madrasa* de Damas qu'il avait fondée. Les chroniqueurs musulmans exaltent l'intégrité de sa vie et sa défense de la religion. Il fut un grand constructeur, non seulement de fortifications, mais aussi de mosquées, écoles, hôpitaux, auberges et se préocupa du bien de ses sujets par tous les moyens. Les questions de succession soulevées par la mort de Nūr al-Dīn furent fatales aux Zengides, qui perdirent petit à petit leurs possessions en Syrie, au profit de Saladin.

1071/464 *Les Selǧūqides du Rūm, Asie Mineure. Fin du XIIIe/VIIe s.*

Sulaymān b. Qutulmiš, après le désastre des Byzantins à la bataille de Malāzgerd, 1071/464, avait continué de progresser en Asie Mineure (Rūm). En 1077/470 il s'empara de Nicée, et en fit sa capitale; en 1085/478 il prit Antioche de Pisidie. Les Croisés lui enlevèrent Nicée, 1097/491, que les Selǧūqides ne devaient plus recouvrer. Avec la fondation des Etats croisés d'Antioche de Syrie et d'Edesse, les Selǧūqides se virent séparés des musulmans de Syrie, et réduits à la zone intérieure de l'Asie Mineure, où ils eurent à lutter avec les Dānišmandites, tribu turque qui dominait à Sébaste, Césarée, et Malaṭya, et qui guerroya aussi contre les Croisés. Après la prise d'Iconium les Selǧūqides améliorèrent leur position; mais l'époque de prospérité du sultanat selǧūqide du Rūm commença avec la fondation de l'Empire Latin de Constantinople. Les sultans selǧūqides surent en profiter pour se rendre maîtres des importants ports d'Adalia, 1207/604, et peu après de Sinope, sur la mer Noire. Ainsi ils entrèrent en relations commerciales avec les pays d'Occident, et leur royaume jouit d'une prospérité matérielle inconnue depuis plusieurs siècles, dont témoignent encore les monuments et les ouvrages de sultans. Mais avec le bonheur vinrent aussi le luxe, la corruption, et les discordes.

La marée des envahisseurs mongols arriva à son tour jusqu'au Rūm, et après leur déroute à Közädaġ, 1243/641, les sultans selǧūqides furent contraints de se reconnaître vassaux des Mongols. Ceux-ci établirent des garnisons dans le pays et laissèrent près du sultan une espèce de haut commissaire avec le titre de *Parwāna*, qui exerçait le pouvoir effectif. Le nom de sultans selǧūqides figura sur les monnaies jusqu'à 1302/702.

Le pouvoir mongol ne se maintint pas longtemps dans ces régions si éloignées de son centre; alors, sur les ruines du sultanat selǧūqide du Rūm s'élevèrent jusqu'à dix émirats turcs indépendants, dont le moindre, celui de la Phrygie, fut fondé par 'Uṯmān (Osman), souche des Turcs ottomans.

ÉGYPTE

1171/564 *Les Ayyūbides* 1250/648

Ṣalāḥ al-Dīn, Saladin, kurde d'origine, fondateur de la dynastie des Ayyūbides, doué de brillantes qualités, politique par tempérament naturel, dût cependant passer la meilleure partie de sa vie à la tête de ses troupes. Il sut tirer profit

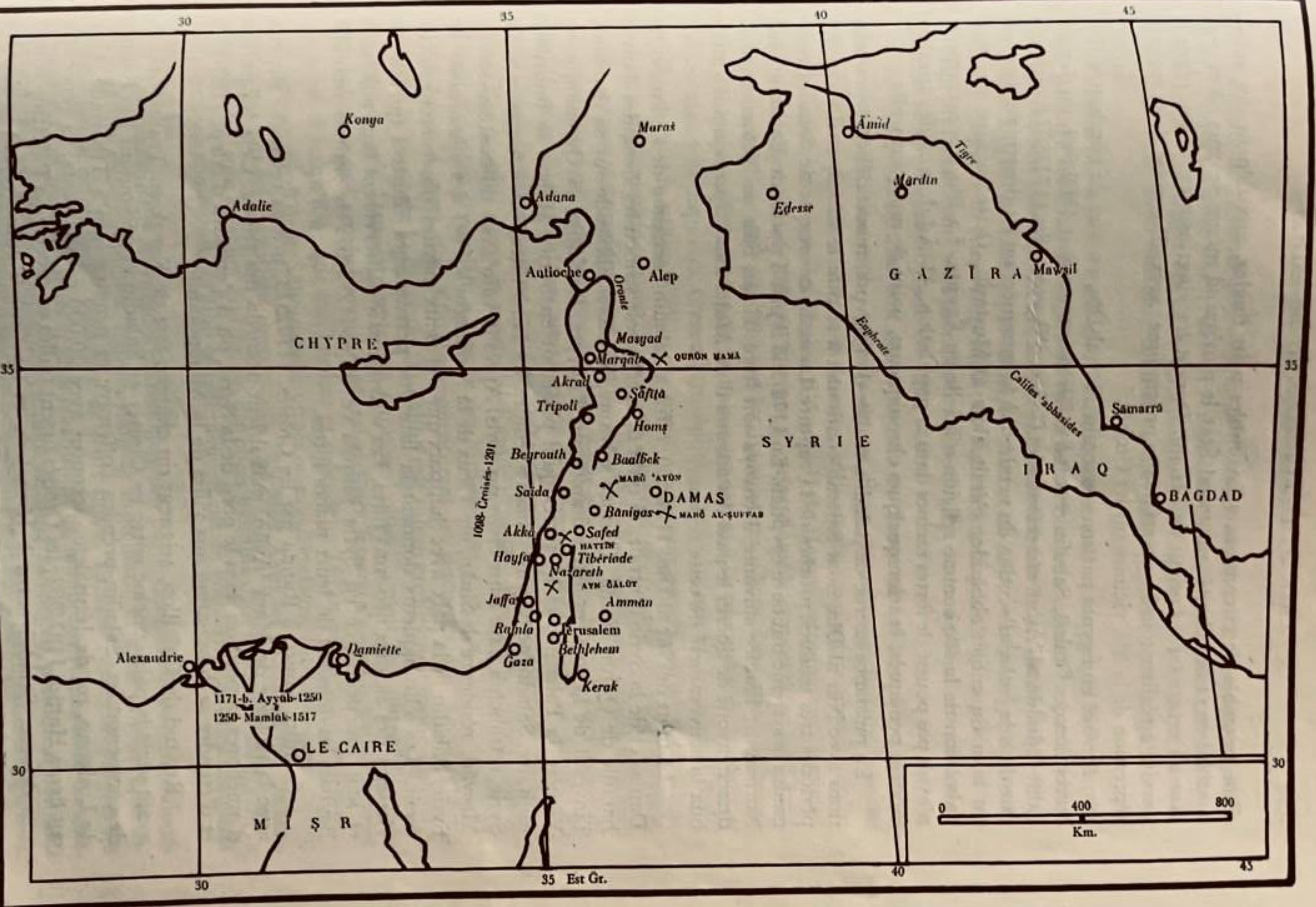


Fig. 11. — Ayyūbides, Croisés, Mamlūks. XIIe/VIes. — XVIe/Xes.

d'un ensemble de circonstances favorables pour fonder, aux dépens des autres musulmans et des Croisés, un grand État, le plus grand même de ceux alors existant au centre ou à l'orient de l'Islam. Durant les vingt années de son règne il parvint à réaliser tous les points de son programme: agrandissement de sa maison, répression de la *šī'a*, victoire sur les Croisés.

Envoyé en Égypte par son souverain Nūr al-Dīn, en vue de combattre l'intervention des Croisés, Saladin réussit à se faire nommer vizir, 1169/564, du dernier calife fāṭimide, al-'Āḍid, et à refouler les Croisés d'Égypte. En 1171/567 il ordonna que dans la *ḫutba*, allocution du vendredi à la mosquée, on fît désormais mention du nom du calife 'abbāside; c'était alors al-Mustaḍī'. Cette mesure signifiait l'abolition de la *šī'a* comme religion officielle en Égypte. La *šī'a*, apparemment, n'avait pas poussé de fortes racines dans la population. Al-'Āḍid, le calife fāṭimide, mourut peu après, et selon quelques chroniqueurs, point de mort naturelle.

La puissance accrue de Saladin, maître de l'Égypte, rendit délicates ses relations avec Nūr al-Dīn, dont Saladin continuait à se dire le vassal, et il y eut des périodes très tendues, proches de la rupture. La main énergique de Saladin réorganisa le système militaire égyptien. En 1172/568 il prit Tripoli (de Barbarie) aux Normands; l'année suivante il envoya son frère Tūrān Šāh au Yémen avec le dessein avoué de libérer le pays des adeptes d'un *Mahdī* local, après quoi il s'attribua la souveraineté de cette région.

La mort de Nūr al-Dīn, 1174/569, offrit à Saladin l'occasion de s'emparer de Damas et de la Syrie centrale, ce qu'il fit après avoir vaincu les Zengides dans la bataille de Qurūn Ḥamā. L'année suivante, le calife 'abbāside sur sa demande l'investit de la souveraineté sultanale sur l'Égypte, la Nubie, la Cyrénaïque, le Yémen, la Palestine, et les terres qu'il possédait en Syrie. Malgré sa puissance militaire, Saladin ne parvint jamais à réduire les Ismā'īlites, ou « Assassins », de Syrie, retranchés dans leurs châteaux-forts. Après le vain siège du château-fort de Maṣyād, résidence de Sinān, «le Vieux de la Montagne», chef des «Assassins» de Syrie, Saladin fit la paix avec lui, paix que les deux parties observèrent fidèlement. Les chroniqueurs donnent la liste des personnages illustres qui furent victimes des sicaires néo-ismā'īlites. Les « Assassins » conservèrent leur puissance et leur indépendance en Syrie jusqu'à ce qu'en 1273/672 le sultan mamlūk Baybars les délogeât de leurs places fortes.

Saladin, vaincu à Ramla par les Croisés, 1177/573, prit sa revanche sur eux avec la victoire de Marǧ 'Ayūn, puis il leur accorda des trêves. Cela lui permit d'améliorer sa position dans le nord de la Syrie, où il s'empara d'Alep, 1183/578, et d'étendre sa domination aux villes de la Mésopotamie.

Renaud de Châtillon, seigneur du château-fort de Kerak en Transjordanie, ayant violé la paix conclue entre les Croisés et Saladin et ne voulant pas donner de compensation, Saladin prépara l'offensive et pénétra jusq'à Tibériade. Guy de Lusignan, roi de Jérusalem, accourut avec 20.000 combattants; la rencontre eut lieu à Ḥaṭṭīn, 1187/582; les Croisés furent taillés en pièces. La Palestine restait sans défense, Saladin entra à Jérusalem, et les Croisés conservèrent seulement quelques places fortes sur la mer.

La chute de Jérusalem provoqua la troisième croisade, dirigée contre 'Akkā (Acre). Après un long siège, Acre se rendit aux Croisés commandés par Richard Cœur-de-Lion d'Angleterre et Philippe Auguste de France, 1191/587. Par la suite la paix fut faite avec Saladin; celui-ci gardait pratiquement tout ce qu'il avait conquis.

Saladin put à peine jouir du fruit de sa victoire. Il mourut en 1193/589 après avoir partagé ses États entre ses fils et ses frères. Son frère al-'Ādil reçut la Mésopotamie; tandis que dans le Yémen se continuait la branche de Tūrān Šāh jusqu'à 1228/625. Les fils de Saladin, al-Afḍal, al-'Azīz et al-Ẓāhir, eurent respectivement Damas, l'Égypte et Alep. Cependant al-'Ādil ne tarda pas à s'approprier Damas et l'Égypte, respectant seulement la branche d'Alep, où les descendants directs de Saladin se continuèrent jusqu'en 1260/648.

Al-'Ādil décentralisa son gouvernement et donna en fief à ses fils et parents des portions plus ou moins grandes de ses États. Il maintint la paix avec les Croisés et favorisa le commerce extérieur, par la conclusion d'un traité avec Venise. Vers la fin de son règne les Croisés d'André II de Hongrie attaquèrent Damiette, mais le sultan mourut, 1218/615, avant sa prise. Son fils et successeur, al-Kāmil, avait été armé chevalier par Richard Ier d'Angleterre à Acre. Les Croisés demeurèrent deux ans à Damiette puis ils l'abandonnèrent à la condition de pouvoir se retirer sans être inquiétés. C'est à cette époque, 1219/616, que St. François d'Assise prêcha devant le sultan. Celui-ci se montra équitable envers ses sujets chrétiens. Son sens diplomatique et pacifique fit en sorte que la croisade de Frédéric II de Sicile, empereur romain-germanique, aboutit à un traité par lequel al-Kāmil obtenait l'intégrité de ses domaines et cédait aux Croisés les cités de Jérusalem, Bethléem et Nazareth avec un corridor de communication jusqu'au littoral de Jaffa. Mais les clauses de ce traité ne contentèrent ni les Musulmans ni les Chrétiens. Par la suite, après la mort d'al-Kāmil, 1238/636, l'émir du château-fort de Kerak récupéra Jérusalem au profit des Musulmans.

Avec la mort d'al-Kāmil commencèrent les discordes, qui ne prirent fin qu'avec la ruine de la dynastie. Al-Ṣāliḥ était sultan en Égypte lorsque Louis IX de France prit Damiette avec ses Croisés, 1250/648, mais il mourut avant la capitulation de l'armée franque. Šağarat al-Durr, femme d'al-Ṣāliḥ, cacha la mort de celui-ci jusqu'à ce que son héritier et successeur Tūrān Šāh arrivât en Égypte. Les faveurs que Tūrān Šāh accordait à ses *mamlūks*, esclaves, furent la cause de son assassinat par les Égyptiens mécontents, 1250/648. Alors les Mamlūks nommèrent Šağarat al-Durr sultane; Aybeg, un des chefs mamlūks, fut d'abord l'*ātā-beg* de la sultane puis son époux. C'était le commencement du gouvernement des Mamlūks (Mameluks).

La dynastie des Ayyūbides est remarquable par le nombre de ses sultans doués de qualités exceptionnelles, habiles dans la diplomatie et dans la guerre, et en même temps attentifs au bien-être de leurs sujets. Ils favorisèrent le progrès du commerce, et pendant leurs règnes conclurent de nombreux traités avec les gouvernements chrétiens. Ibn Ğubayr déplore que, même en période d'hostilités actives, les relations commerciales ne cessassent point entre les villes des belligérants. Il suffisait que les caravanes, tant musulmanes que chrétiennes, acquitassent leurs

droits de passage pour qu'elles puissent s'engager sans crainte sur les routes qui de l'intérieur de la Syrie menaient aux cités chrétiennes du littoral.

Les Ayyūbides apportèrent en Égypte, outre la restauration de la *sunna*, des éléments culturels persans. Parmi les monuments de cette époque il faut mentionner la citadelle du Caire, commencée par Saladin et achevée par al-Kāmil. Aux attaques des Croisés, les Ayyūbides opposèrent toujours un front compact, mettant de côté leurs divisions intérieures. L'influence ayyūbide s'étendit en Occident soit par le commerce, soit par les relations avec les Croisés; quelques usages de la chevalerie d'Europe, comme par exemple, l'héraldique, ont leur origine chez les Ayyūbides.

Les Mamlūks

Les derniers Ayyūbides avaient importé des esclaves de divers pays d'Orient pour compléter les effectifs de leurs troupes et pour former leur garde personnelle. Du mot *mamlūk*, esclave, en arabe, on a fait «mameluk».

Ces Mamlūks, organisés d'une manière toute spéciale afin que leur classe pût se perpétuer au pouvoir, régirent les destinées de l'Égypte et des pays voisins durant plus de deux siècles; par la suite, même soumis aux Ottomans, ils exercèrent encore une grande influence dans le gouvernement du pays jusqu'au commencement du XIXème/XIIIème siècle.

Pendant la durée de leur gouvernement indépendant, on distingue deux séries de sultans mamlūks: la première, celle des *baḥrī*, les sultans «du fleuve», ainsi appelés parce qu'Aybeg, le premier de la série, avait appartenu à la caserne située dans l'île de Rawḍa, sur le Nil; et la deuxième, celle des sultans *burǧī*, qui provenaient des troupes en garnison au *burǧ*, citadelle du Caire.

1250/648 *Les Mamlūks* baḥrī 1390/792

Šaǧarat al-Durr, devenue sultane, nous offre le cas unique dans l'histoire de l'Égypte musulmane, d'une femme élevée à la dignité suprême. Elle dut partager le pouvoir avec son vizir Aybeg; ensuite elle l'épousa, mais une méfiance mutuelle précipita un dénouement tragique: Aybeg mourut assassiné sur l'instigation de Šaǧarat al-Durr, et celle-ci périt à son tour par la main des esclaves d'Aybeg.

Quṭuz, qui assura d'abord la régence du fils d'Aybeg, s'arrogea par la suite le sultanat. Il dut affronter les Mongols d'Hūlāgū qui marchaient sur l'Égypte et les défit à 'Ayn Ǧālūt, 1260/658, préservant ainsi son pays d'une invasion dévastatrice. Baybars, un des émirs mamlūks, qui s'était distingué dans la bataille, déçu, dit-on, de n'avoir pas obtenu la récompense qu'il désirait, assassina Quṭuz et se proclama sultan.

Baybars fut le plus illustre des sultans mamlūks. Doué d'esprit organisateur, d'une audace incroyable et d'une rare ténacité, il ne connaissait pas de scrupule dans le choix des moyens les plus expéditifs. Il s'appliqua à l'entreprise ardue de consolider le régime des Mamlūks tant contre les ennemis intérieurs: les légitimistes ayyūbides, les Šī'ites, les Néo-ismā'īlites, que contre ceux du dehors: les Croisés

et les Mongols. Aux reproches d'usurpation que les légitimistes ayyūbides ne lui épargnaient pas, il répondit par une habile manœuvre. Deux ans auparavant, les Mongols d'Hūlāgū avaient mis fin au califat 'abbāside de Bagdad, et al-Musta'ṣim, le dernier des califes, avait été exécuté avec plusieurs membres de sa famille par ordre du chef mongol. Un de ceux qui survécurent, Abū 'l-Qāsim Aḥmad al-Mustanṣir, fils du calife al-Ẓāhir, arriva à Damas et Baybars l'invita à venir au Caire, dans le dessein de l'aider à restaurer le califat. Une fois constatée l'authenticité de son origine, il fut reconnu comme calife, et à son tour il accorda à Baybars l'investiture du sultanat. C'est ainsi que al-Mustanṣir fut le premier de la série des «califes» du Caire, 1261/659. La fonction de ces quasi-califes était purement décorative, et ils se perpétuèrent ainsi, sorte de fonctionnaires officiels, durant le régime des Mamlūks; parfois ils recevaient des ambassadeurs de contrées lointaines, spécialement de l'Inde, et conféraient à quelque prince l'investiture de ses États. A l'ombre de ces quasi-califes, les Mamlūks pouvaient se présenter comme les protagonistes de l'Islam et les protecteurs de la Mecque et de Médine. On raconte que Baybars fut le premier qui envoya le *maḥmal* (cfr. chap. XII) avec la caravane officielle du pèlerinage annuel.

En politique extérieure Baybars conclut des traités avec beaucoup de princes musulmans et chrétiens. Tenace dans son dessein d'expulser les Croisés de leurs possessions en Syrie, il leur enleva, outre les châteaux-forts de Ṣafed, Ṣāfīṯā et Ḥiṣn al-Akrād, l'importante place d'Antioche, 1268/666. Il assujettit aussi les Néo-ismā'īlites de Syrie, leur prit leurs forteresses et les soumit à sa volonté, utilisant leurs sicaires pour se débarrasser de ses ennemis. Baybars mourut en 1277/676. Ses victoires sur les Croisés et sur les ennemis de l'orthodoxie musulmane en ont fait l'un des héros les plus populaires de l'Islam.

Deux fils de Baybars furent successivement élevés au sultanat et déposés, après la mort de leur père; après eux fut proclamé sultan Qalāwūn *al-Alfī*, «celui de mille», 1279/678, ainsi nommé parce qu'on avait payé pour l'acheter mille pièces d'or. Il eut à défendre ses possessions en Syrie contre les Turcs et les Mongols, et consolida dans cette région la souveraineté des Mamlūks; il enleva aux chevaliers de St. Jean le château-fort de Marqab, 1285/684, et en 1289/688 s'empara de l'importante place de Tripoli. Il mourut comme il s'apprêtait à attaquer la ville d'Acre, 1290/689. Grand bâtisseur, il restaura les célèbres citadelles de Damas, Alep et Baalbek. Au Caire il y a encore des monuments qui perpétuent son nom.

Al-Ḫalīl, fils de Qalāwūn, couronna l'œuvre de son père par la conquête de la forteresse de 'Akkā, Acre, siège des chevaliers de St. Jean, 1291/691, mettant ainsi fin à la domination des Croisés sur la terre ferme du Levant.

Al-Nāṣir, frère et successeur d'al-Ḫalīl, fut trois fois sultan. D'abord à l'âge de huit ans, ensuite à l'âge de quatorze ans, et enfin, de l'âge de vingt cinq ans jusqu'à sa mort à cinquante six ans, 1340/741. A cette époque les Mongols firent une dernière et vaine tentative pour pénétrer en Égypte, et furent vaincus dans la bataille de Marǧ al-Ṣuffār, 1303/702. Alors furent renouvelées les lois vexatoires contre les Juifs et les Chrétiens; on leur prescrivit l'usage de turbans de couleur déterminée afin qu'ils fussent facilement reconnaissables; il leur était défendu de

monter à cheval et d'utiliser des armes; il y eut contre eux des émeutes populaires qui causèrent la destruction de nombreuses églises.

Douze descendants d'al-Nāṣir, parmi lesquels huit de ses fils, furent successivement sultans, tandis qu'émirs et vizirs se disputaient le pouvoir effectif. Enfin, l'esclave Barqūq, qui appartenait à la garde circassienne en garnison dans le *burǧ*, citadelle, s'arrogea le sultanat, ouvrant ainsi la série *burǧī* des Mamlūks.

1382/784 *Les Mamlūks* burǧī 1517/922

Barqūq eut continuellement à lutter contre ses rivaux; il connut quelquefois la défaite et même la prison. Sa politique extérieure est marquée par l'entretien de relations amicales avec les sultans ottomans Murad Ier et Bayazid Ier en vue de faire front contre l'ennemi commun, Tamerlan. Barqūq fit exécuter les envoyés de ce dernier, mais il mourut sans avoir eu à le combattre, 1398/801.

Les Mamlūks *burǧī* étaient tenacement opposés au système de succession héréditaire dans les dignités et les profits du gouvernement; le sultan se trouvait sous la dépendance des émirs de son conseil, véritable oligarchie toujours vigilante et conservatrice, jalouse des privilèges de leur caste. Comme la conservation du régime tel qu'il était organisé dépendait de l'achat continuel de nouveaux esclaves, on disposait d'agents chargés de les trouver. Ces esclaves venaient en général des régions du Caucase et du sud de la Russie. Les nouveaux venus recevaient une instruction appropriée, après quoi ils étaient affectés aux différents services; ceux qui se distinguaient accédaient aux plus hautes dignités.

Il ne manquait pas, parmi ces esclaves, de factions rivales, opposant d'ordinaire les diverses casernes ou les différents corps de l'armée, dans le but unique d'arriver, par n'importe quel moyen, au pouvoir et aux richesses. Du choc de ces ambitions opposées résultait une constante instabilité politique, qui abrégea le règne de plusieurs sultans dont bien peu moururent de mort naturelle. D'ailleurs, la vie et les biens des citoyens qui avaient quelque chose à perdre n'étaient guère plus en sécurité.

Le même principe qui empêchait la succession héréditaire des sultans, interdisait la transmission par héritage de ce qui avait été assigné en fief aux émirs; à leur décès, tout leur avoir devait revenir au fisc. Un département spécial s'occupait de ces dévolutions.

Si l'on tient compte de la basse extraction des sultans et de l'ambiance qui les entourait, on ne sera pas surpris si à côté des notables qualités de quelques-uns on trouve dans les chroniques l'énumération des tares ou défauts de beaucoup d'autres. Ainsi, Barsbey, m. 1438/842, fit décapiter deux médecins qui ne parvenaient pas à le guérir. On raconte d'Ināl, élu à l'âge avancé de 73 ans, m. 1460/865, qu'il ne pouvait pas réciter sans trébucher même la première sourate du Coran. Cependant, il soulagea les souffrances de ses sujets et observa une politique extérieure prudente vis-à-vis des Ottomans, qui durant son sultanat s'emparèrent de Constantinople.

Qā'itbey, élu presque sexagénaire, 1468/872, est sans doute la figure la plus marquante parmi les sultans *burǧī*. De son temps, le sultan d'Égypte pouvait encore

passer pour le premier parmi les souverains de l'Islam. Il se montra prudent mais énergique dans ses relations avec les Ottomans et réussit à conserver ses frontières et à maintenir le prestige des Mamlūks. L'importance de ses entreprises de guerre exigeait des frais considérables, supérieurs de beaucoup à tout ce qu'on pouvait obtenir du système d'impôts fiscaux, extrêmement défectueux. Le sultan se voyait donc obligé de recourir à l'emploi de moyens violents et tyranniques, comme déjà ses prédécesseurs l'avaient fait avant lui. L'accaparement, les prix arbitraires, le rabaissement du titre des monnaies, les impôts de toute espèce, les extorsions au préjudice des gens enrichis, la torture pour les récalcitrants, étaient des procédés courants. Qā'itbey mourut en 1495/902.

Trois sultans se succédèrent rapidement, et en 1500/906 le sexagénaire Qānṣūh commença à gouverner. Comme il manquait d'argent pour payer les vieux Mamlūks et pour en acheter de nouveaux, il eut recours aux procédés arbitraires habituels.

A cette même époque les Égyptiens perdaient une de leurs meilleures sources de revenu: les droits de transit perçus sur les riches marchandises qui de l'Inde ou de l'Extrême Orient étaient acheminées vers l'Occident, soit par le Golfe Persique et la Syrie, soit par la Mer Rouge et l'Égypte. Les Portugais venaient de doubler le Cap de Bonne Espérance, inaugurant le trafic direct par voie de mer et attaquant les vaisseaux des marchands musulmans. Qānṣūh s'adressa au Pape, menaçant de détruire les Lieux Saints si les Portugais ne renonçaient pas à leurs attaques, mais ainsi il se serait privé d'une autre source de revenus très importante: tout ce qu'on obtenait des nombreux pèlerins chrétiens. La seule solution qui restait était le recours aux armes; une flotte égyptienne attaqua les Portugais près du littoral indien, et remporta un premier succès, mais les Portugais prirent leur revanche et se rendirent maîtres de la mer des Indes.

D'autre part, la politique extérieure de Qānṣūh, peu heureuse, le mit en conflit avec Sélim I, le sultan de Constantinople. La guerre en résulta, et la supériorité ottomane, due en bonne partie à l'emploi des armes à feu, que les Mamlūks dédaignaient, rendit vaine la résistance des Égyptiens. Qānṣūh périt sur le champ de bataille, près d'Alep, 1516/922. L'année suivante, Tūmānbey, le dernier sultan mamlūk, fut vaincu aux portes du Caire et exécuté peu après. L'Égypte devenait une province ottomane, 1517/923.

Le gouvernement des Mamlūks ne parvint pas à élaborer un régime fiscal équilibré, et toutes les classes eurent à en souffrir, les paysans surtout; mais leur condition n'avait pas été meilleure sous les maîtres précédents. En revanche, malgré les abus et les entraves, le commerce prospéra, presqu'inévitablement, grâce à la situation très avantagée de l'Égypte et de la Syrie sur les routes du commerce intercontinental. Cela explique la fréquence des traités commerciaux avec les souverains chrétiens; les privilèges obtenus par les gouvernements d'Occident peuvent être considérés comme le premier pas vers le régime des Capitulations.

Les arts, et surtout l'architecture, bénéficièrent de l'intérêt que leur portèrent plusieurs sultans Mamlūks; les monuments et les musées du Caire permettent d'en suivre l'évolution au cours de cette période.

LES DERNIERS CALIFES 'ABBĀSSIDES

Durant le long califat d'al-Qā'im, les Selğūqides avaient supplanté les Buwayhides à Bagdad, mais de ce fait la condition des califes ne s'améliora pas sensiblement. Le successeur d'al-Qā'im fut son petit-fils al-Muqtadī; son intervention dans les querelles de succession des Selğūqides, après la mort de Malik Šāh, fut probablement la cause de sa mort prématurée, 1094/487.

Al-Mustaẓhir lui succéda. L'autorité des Selğūqides diminua graduellement pendant ce temps, et les Néo-ismā'īlites, ou «Assassins», en profitèrent pour consolider encore davantage leur puissance déjà redoutable. La nouvelle de la chute de Jérusalem aux mains des Croisés provoqua à Bagdad des émeutes violentes, mais le calife ne pouvait guère y remédier.

A la mort d'al-Mustaẓhir, 1118/512, son successeur al-Mustaršid fit une première tentative en vue de s'émanciper de la tutelle des Selğūqides de l'Iraq; mais elle échoua par suite de l'intervention armée du sultan Maḥmūd, fils de Muḥammad, le grand Selğūq. Après la mort de Maḥmūd en 1130/525, et les courts règnes de son fils Dāwūd et de son frère Ṭuġrīl, le sultanat revint, 1132/527, à son autre frère Mas'ūd. Al-Mustaršid, toujours à la recherche de son indépendance, se mit en conflit avec Mas'ūd. Vaincu et fait prisonnier, il fut grâcié par Mas'ūd, mais ensuite on le trouva tué dans sa tente, peut-être par la main d'un «assassin», 1135/529.

Son fils et successeur, le calife al-Rāšid, se retourna contre Mas'ūd. Celui-ci vint assiéger Bagdad. Al-Rāšid réussit à s'enfuir et chercha asile à Mossoul. Alors Mas'ūd convoqua une assemblée d'ulémas, obtint la déposition d'al-Rāšid et fit nommer calife l'oncle de celui-ci al-Muqtafī, 1136/530. Grâce aux luttes continuelles pour le pouvoir suprême entre les Selğūqides, le calife réussit peu à peu à s'emparer des districts de l'Iraq, malgré la résistance du sultan Muḥammad, avec lequel, dit-on fut conclu par la suite un accord.

Al-Mustanğid, 1160/555, conserva ce que son père avait acquis. Étant tombé malade, son médecin, d'accord avec quelques courtisans, voulut hâter sa mort par un bain, où en dépit de sa résistance on le laissa mourir, 1170/566.

Durant le règne d'al-Mustaḍī', fils du précédent, l'Égypte reconnut de nouveau officiellement le califat 'abbāsside. A sa mort al-Nāṣir lui succéda, 1180/575; durant les quarante cinq ans de son règne, il réussit en partie à réaliser son projet de restaurer le pouvoir des califes. A cet effet il orienta sa politique extérieure vers la destruction de la puissance des Selğūqides, déjà très réduite, d'accord avec Tukūš, le puissant *šāh* de Ḫwārizm; celui-ci mit en déroute les Selğūqides à Rayy, 1194/590. Mais par la suite un différend surgit entre Tukūš et le calife au sujet du partage des terres; celui-ci dut se contenter de ce que Tukūš lui laissa. Les relations d'al-Nāṣir avec 'Alā' al-Dīn Muḥammad, successeur de Tukūš, devinrent encore plus tendues. On raconte que le calife avait eu recours à des assassins Néo-ismā'īlites pour se débarraser d'un vassal du *šāh* du Ḫwārizm qui gouvernait le Ğibāl, et qu'alors 'Alā' al-Dīn, décidant d'en finir avec le calife, s'était mis en marche contre Bagdad, 1217/614; mais un hiver terriblement froid l'empêcha d'avancer; le calife, ayant, dit-on, vainement cherché à s'entendre

avec le *šāh*, avait poussé Čingīz Ḫān (Gengis-Khan), le grand conquérant mongol, à l'attaquer; en fait Čingīz Ḫān enleva pour toujours au calife cette préoccupation, car il prit au *šāh* du Ḫwārizm tous ses domaines. L'attention du calife étant absorbée par ces problèmes vitaux du côté de l'est, il ne put guère aider Saladin dans ses luttes contre les Croisés.

Sur le plan de la politique intérieure, al-Nāṣir voulut unifier les forces de l'Islam, et gagner les ʿAlīdes. Il fit bâtir la mosquée de la *Ġaybat al-Mahdī* à Sāmarrā, geste qui fut probablement fort apprécié par les Duodécimains. Il parvint aussi à apprivoiser les Néo-ismāʿīlites d'Alamūt, dont le chef, Ḥasan, renonça, dit-on, à l'imāmat en sa faveur, 1211/608. Visant aussi à l'unification de l'Islam, al-Nāṣir accorda toute son aide à une sorte d'ordre de chevalerie nommé *al-Futuwwa* dont le calife lui-même était le grand-maître, et auquel les princes de l'Islam étaient invités à adhérer. *Futuwwa* exprime en arabe l'ensemble des vertus propres à l'homme dans la fleur de la jeunesse, notamment la générosité. La cérémonie de l'investiture était solennelle: on revêtait les *sarāwil al-futuwwa*, les pantalons de chevalier, et l'on buvait le *ka's al-futuwwa*, la coupe de chevalier. L'ordre était régi par un règlement sévère, qui comportait des exercices sportifs et chevaleresques pour les membres. Les traités sur *al-futuwwa* abondent tant en persan qu'en arabe.

Al-Nāṣir fut un bon administrateur du trésor de l'État. Après sa mort, 1226/623, et le bref califat de son fils al-Ẓāhir, décédé l'année suivante, le pouvoir échut à al-Mustanṣir, fondateur de la *madrasa* al-Mustanṣiriyya, qui gouverna jusqu'à 1242/640. Son fils et successeur, al-Mustaʿṣim, n'était pas homme à arrêter les Mongols d'Hūlāgū. Assiégé dans Bagdad, il se rendit; la cité fut saccagée de fond en comble, et al-Mustaʿṣim exécuté avec plusieurs membres de sa famille, 1258/657. Telle fut la fin du califat ʿabbāsside.

ÉTATS ORIENTAUX

962/351 *Les Ġaznawides ou Yamīnides en Afganistan et dans les régions adjacentes* 1186/582

Les princes Sāmānides confiaient à des esclaves choisis de hautes charges dans le gouvernement. C'est ainsi qu'au temps du jeune souverain ʿAbd al-Malik, l'esclave Alp-tigīn était arrivé à être gouverneur du Ḫurāsān, le plus haut grade militaire chez les Sāmānides. Ayant été déposé par le souverain suivant, Manṣūr b. Nūḥ, Alp-tigīn se retira à Ġazna, 962/351, où il se rendit indépendant. Cependant son fils et successeur, Abū Isḥāq, dut faire hommage de vassal aux Sāmānides pour pouvoir se maintenir à Ġazna. Subuk-tigīn, esclave et gendre d'Alp-tigīn, agrandit ses domaines du côté de l'Inde, et en récompense de l'aide militaire donnée aux Sāmānides, ceux-ci lui octroyèrent en fief le Ḫurāsān, 994/384.

A la mort de Subuk-tigīn, son fils Maḥmūd, après une courte lutte avec son frère Ismāʿīl, prit les rênes du gouvernement. Outre l'Afganistan, il possédait en fief le Ḫurāsān, et il ne tarda pas à ajouter à ces domaines la région du Sīstān; après quoi il esquiva l'hommage dû aux Sāmānides, en s'adressant directement au

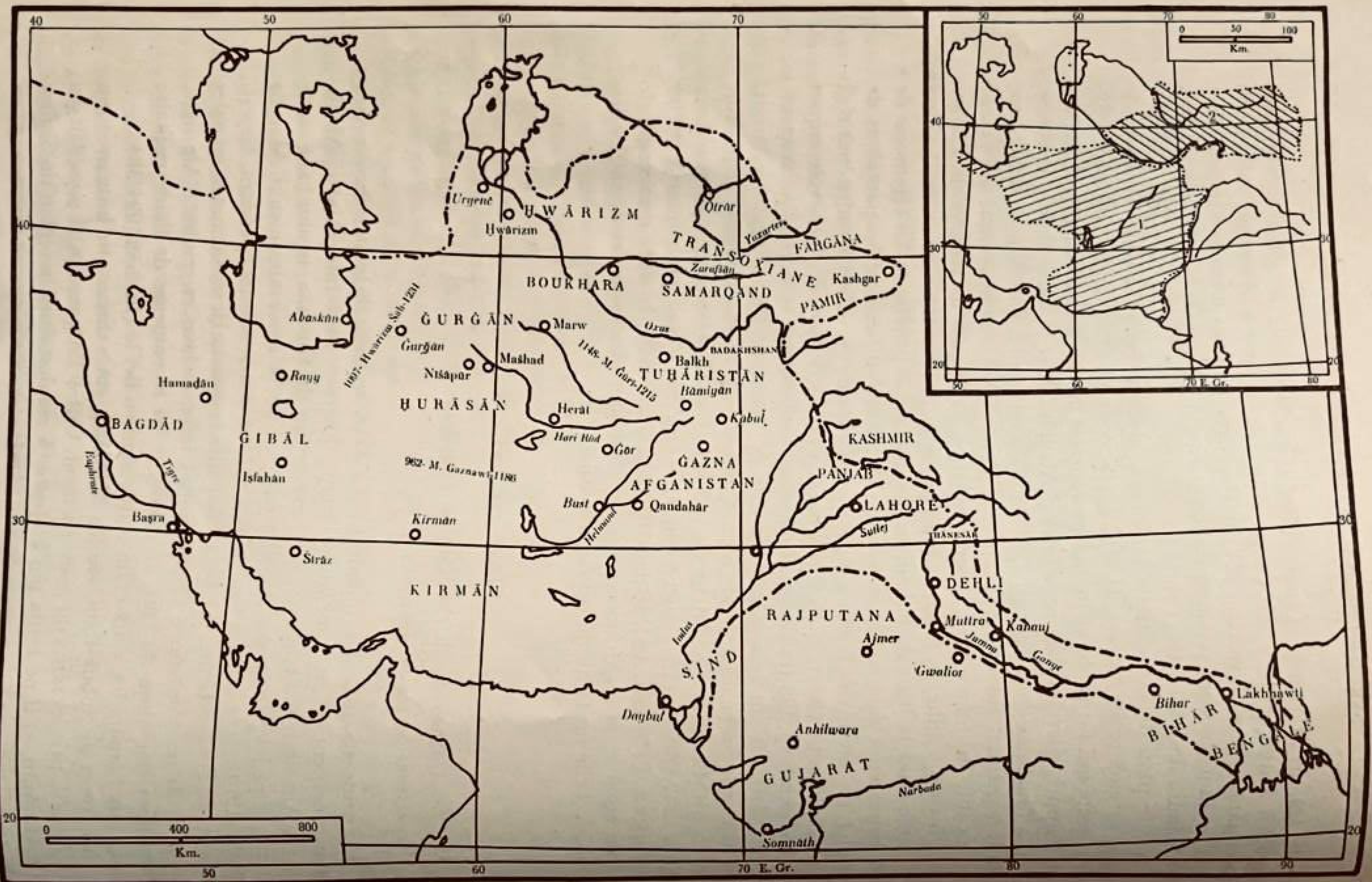


Fig. 12. — Ġaznawides, Ġūrides, Ḫwārizm-Šāh. Xᵉ/IVᵉs. — XIIIᵉ/VIIᵉs.
Dans le carton : 1. Les territoires de Maḥmūd de Ġazna. 2. Les territoires des Īlek-ḫān.

calife 'abbāsside al-Qādir pour obtenir l'investiture de ses états. Le calife la lui accorda, et lui donna de plus le titre de *Yamīn al-Dawla*, main droite de l'Etat ('abbāsside); c'est en raison de ce titre que les chroniqueurs musulmans donnent souvent le nom de *yamīnī* à la dynastie des Ġaznawides. On dit qu'à cette occasion Maḥmūd jura de faire chaque année la guerre aux païens de l'Inde. Mais pour cela il lui fallait être sûr de ses puissants voisins, les Īlek Ḫān de Kashgar; s'étant entendu avec eux, il commença, 1001/392, la série de ses expéditions dans l'Inde, durant lesquelles on détruisait les temples, brisait les idoles, massacrait les idolâtres, mais on recueillait aussi un butin fabuleux. Les princes indiens, divisés, ne pouvaient pas opposer une résistance efficace. Maḥmūd pénétra jusqu'à Gwalior, Kanauj, Muttra, et jusqu'à Anhilwāra, capitale du Gujarat. Son expédition la plus fameuse fut celle dirigée contre le célèbre temple de Somnāth, 1026/417. On dit qu'il brisa en morceaux, de sa propre main, la statue de l'idole, et qu'il en fit mettre les fragments sur le seuil de la grande mosquée de Ġazna afin que les Musulmans les foulassent aux pieds. Mais ces expéditions n'étaient pas toutes dirigées contre les idolâtres, car il attaqua aussi et souvent les Qarmaṭes qui gouvernaient à Multan; par la suite ceux-ci se révoltèrent; Maḥmūd y retourna, 1010/401, prit la ville et décapita ou mutila grand nombre de Qarmaṭes.

De leur côté les Īlek Ḫān avaient inquiété Maḥmūd pendant ces expéditions; mal leur en prit, car Maḥmūd les vainquit à Balkh et leur enleva Samarqand. En 1010/401 il avait aussi soumis la région des Ġūr. En 1027/418 il infligea une sérieuse défaite aux selǧūqides Ṭugrïl Beg et Čagrï Beg, alors au début de leur carrière de conquérants, et enleva par la suite aux Buwayhides les villes de Rayy et d'Iṣfahān. Maḥmūd mourut en 1030/421, laissant des domaines qui s'étendaient du Gujarat à Samarqand et du Kashmir au Ǧibāl. Maḥmūd était turc, et, par conséquent, sunnite; il refusa de tolérer la *šī'a* dans les pays qu'il avait conquis. Il persécutait et faisait crucifier ceux qu'il condamnait comme hétérodoxes. Pour les Musulmans le plus grand titre de gloire de Maḥmūd est celui de *ġāzī*, guerrier de la foi islamique; mais son zèle ne l'empêcha pas de garder à sa solde des corps de troupes idolâtres. Soldat fruste et sans instruction, il embellit Ġazna de bâtiments magnifiques, et plus que mécène, il fut «collectionneur» d'hommes éminents dans les sciences ou les arts; quelquefois il avait recours à la contrainte morale pour les attirer. Parmi les gloires de sa cour on compte al-Bīrūnī et Firdawsī. Cependant, malgré son désir et ses efforts, il ne réussit jamais à accaparer Avicenne.

A la mort de leur père, les deux frères Muḥammad et Mas'ūd luttèrent pour la succession. Mas'ūd vainquit son rival, le fit emprisonner et lui arracha les yeux. Le nouveau sultan voulut agrandir les limites de ses domaines et fit la guerre aux Buwayhides avec des succès variables, mais il fut incapable d'arrêter la marche victorieuse des Selǧūqides, qui, après la bataille de Tāliqān ou Dandānqān, 1040/431, enlevèrent aux Ġaznawides non seulement leurs domaines de la Transoxiane et du Ḫurāsān, mais aussi ceux de la Perse. A la suite de cette bataille, Mas'ūd, ne se sentant plus en sécurité à Ġazna, se sauva et alla chercher refuge dans l'Inde, emmenant prisonnier son frère Muḥammad. En chemin, celui-ci trouva le moyen de faire assassiner Mas'ūd, et se fit proclamer émir. Mais Mawdūd,

fils de Mas'ūd, accourut et assouvit sa vengeance sur les meurtriers de son père, 1042/434.

L'empire fondé par Maḥmūd de Ġazna manquait de fondements pour subsister longtemps. Seule, la puissante personnalité d'un grand chef d'armée avait été capable de maintenir la cohésion entre les masses militaires hérérogènes sur lesquelles reposait l'empire. Mawdūd ne put empêcher la ruine de l'État. Les rajas indiens ravageaient impunément les terres du Panjab, tandis que les Selǧūqides annexaient toujours de nouveaux territoires des domaines ġaznawides et les Ġūr se dressaient en rebelles sur leurs abruptes montagnes. Les émirs qui succédèrent à Mawdūd, et leurs luttes pour la primauté ont une importance toute locale. En 1059/451 Ibrāhīm arriva, sans rivaux, au pouvoir; il est le premier ġaznawide qui sur ses monnaies se donne le titre de sultan. Son règne paisible favorisa pendant quarante ans la prospérité du pays, et cette paix continua durant le règne de son successeur, Mas'ūd III, 1099/492, qui était son 23me fils. A la mort de celui-ci, 1115/508, les querelles de succession entre plusieurs frères fournirent au selǧūqide Sanǧar l'occasion d'intervenir. Sanǧar appuya les prétentions de Bahrām Ḫān, devenu son vassal, 1117/511. Bahrām s'appliqua à conserver intacts ses domaines du Panjab, la seule de ses possessions exempte de l'hommage aux Selǧūqides. Dans les dernières années de son règne il vit l'essor des Ġūrides, indomptables montagnards, et il eut le tort d'offenser gravement leurs princes. Pour se venger, le ġūride 'Alā' al-Dīn Ḥusayn prit Ġazna, l'incendia, la rasa, et massacra ses habitants. Dans sa retraite, il incendia aussi l'importante ville de Bust, qui resta pour toujours un amas de ruines, et fut ensuite remplacée par la ville de Qandahār. Ces incendies valurent à 'Alā' al-Dīn le nom de *ǧahān-sūz*, incendiaire du monde. Bahrām mourut peu après, en 1152/547.

Sous le règne de son successeur, Ḫusraw Šāh, l'invasion des Ġuzz atteignit aussi l'Afganistan, et Ḫusraw s'enfuit à Lahore, la dernière possession qui lui restait. A sa mort, son fils, Ḫusraw Malik, inepte libertin, ne sut pas se défendre contre le Ġūride Mu'izz al-Dīn; celui-ci le força d'abord à lui payer tribut; par la suite il le déposa et l'emprisonna, 1186/582. Quelques années plus tard il le mit à mort avec son fils.

Ce fut la fin de la dynastie ġaznawide. Son service principal pour la cause de l'Islam fut d'avoir constitué dans le Panjab une base solide à la future pénétration musulmane dans l'Inde.

1148/543 *Les Ġūrides en Afganistan et en Hindoustan* 1215/612

Ġūr était le nom d'une région montagneuse de l'Afghanistan, située entre la vallée du Helmand et Herāt. Ses habitants, iraniens, vivaient soumis à plusieurs princes et formaient des tribus indépendantes. Maḥmūd de Ġazna les avait réduits à l'obéissance et leur avait imposé l'Islam. Plus tard se constitua une autorité centrale sous le ġūride Sayf al-Dīn al-Sūrī. Celui-ci octroya les terres du Ġūr à un demi-frère, nommé Quṭb al-Dīn ou Malik al-Ġibāl, lequel commença à bâtir la place forte de Fīrūz-Kūh; il donna aussi les terres de Bāmiyān et du Tuḫāristān à son frère Faḫr al-Dīn, qui agrandit ses domaines jusqu'à Balkh et au Badakh-



Fig. 13. — Les États musulmans vers 1190/586.

1. Almohades
2. Ayyūbides
3. Selǧūqides
4. Califat ʿabbāsside
5. Petits États
6. Ibāḍites
7. Ḫwārizm-Šāh
8. Ġūrides

shan et prit le titre de sultan. Cette branche de Bāmiyān, moins importante, dura jusqu'à l'attaque du Ḫwārizm Šāh en 1215/612.

A la suite de différends avec Faḫr al-Dīn, Malik al-Ǧibāl chercha refuge à Ġazna, où le ġaznawide Bahrām Šāh, qui se méfiait de lui, le fit empoisonner. Cela lui attira la vengeance de Sayf al-Dīn al-Sūrī, qui vint, prit Ġazna et se proclama sultan; mais peu après Bahrām lui coupa la retraite et le fit mettre à mort, 1149/544. Alors les ġūrides Bahā' al-Dīn et ʿAlā' al-Dīn se chargèrent des représailles. ʿAlā' al-Dīn se livra à Ġazna à une terrible vengeance: massacres, destructions, incendies. Il fit exhumer, pour les brûler, les dépouilles mortelles des Ġaznawides défunts. Cependant, menacé par le sultan Selǧūqide Sanǧar, il ne put se maintenir à Ġazna, et peu après, Sanǧar le mit en déroute et le fit prisonnier dans la vallée du Harī Rūd. Sa capitale était alors Fīrūz-Kūh. ʿAlā' al-Dīn mourut en 1156/551. Son fils Muḥammad I périt en luttant contre les Ġuzz, près de Marw, 1162/558, et fut remplacé par Ġiyāṯ al-Dīn b. Sām; celui-ci, aidé par son frère Muʿizz al-Dīn Muḥammad, expulsa de Ġazna les Ġuzz, 1173/559. Ġiyāṯ al-Dīn installa à Ġazna son frère Muʿizz, et se réserva le gouvernement du Ġūr à Fīrūz-Kūh. Sur les monnaies le titre de Ġiyāṯ al-Dīn est *Sulṭān al-Aʿẓam*, et celui de Muʿizz al-Dīn, *Sulṭān al-Muʿaẓẓam*. Après s'être assuré de la situation à Ġazna, Muʿizz al-Dīn Muḥammad s'appliqua à agrandir ses domaines du côté de l'Inde. Peshawar tomba entre ses mains en 1182/578, Dabul, sur la côte du Sind, en 1182/578, et en 1186/582 il mit fin au gouvernement du dernier Ġaznawide de Lahore.

Prithvī Rāǧ, guerrier audacieux, souverain d'Ajmer, s'était emparé de Dehli, ville alors de récente fondation; dans son avance à travers les terres de l'Hindoustan, Muʿizz al-Dīn Muḥammad se heurta à lui. La première rencontre, à Thānesār, non loin de Tirāorī, fut fatale à Muʿizz, qui à grand peine réussit à s'échapper. Il revint cependant avec de nouvelles forces et sur le même champ de bataille il mit en déroute son adversaire Prithvī qui périt dans la poursuite, 1192/588.

Alors Mu'izz confia à quelques esclaves turcs la tâche de continuer la conquête. Quṭb al-Dīn Aybak prit Dehli, 1193/590, et poussa jusqu'à Gwalior, à Ajmer et au Gujarat, tandis qu'Iḫtiyār al-Dīn occupait le Bihar et une partie du Bengale et établissait sa résidence à Lakhnawti.

Entre-temps Mu'izz al-Dīn Muḥammad aidait son frère contre le Ḫwārizm Šāh, mais après une petite victoire initiale qui leur permit de s'emparer de Nīšāpūr, 1199/596, le Ḫwārizm Šāh eut l'avantage. Ġiyāṯ al-Dīn mourut en 1202/599. Mu'izz al-Dīn Muḥammad prépara en 1204/601 une grande expédition contre le Ḫwārizm-Šāh mais il fut vaincu et eut peine à atteindre Ġazna avec les restes de son armée. Peu après, 1206/603, il mourut assassiné pendant une expédition vers l'Inde, et avec sa mort s'effondra son empire. Ses esclaves turcs, chefs de ses troupes, se partagèrent le royaume, tout en reconnaissant l'autorité de Maḥmūd, fils de Ġiyāṯ al-Dīn, dont le gouvernement effectif ne dépassait pas de beaucoup les anciennes limites du Ġūr. En 1215/612 les Ḫwārizm-Šāh occupèrent Ġūr et Ġazna et supprimèrent le gouvernement des Ġūrides.

1097/490 *Les Ḫwārizm-Šāh, princes de Ḫwārizm* 1231/628

Quṭb al-Dīn Muḥammad, fils d'un esclave turc de Malik Šāh, avait été nommé gouverneur du Ḫwārizm avec le titre de Ḫwārizm-Šāh, 1097/490. Vassal des Selǧūqides, il venait chaque année personnellement offrir ses hommages au sultan, ou bien il se faisait représenter par son fils. Après sa mort, 1127/521, son fils Atsïz se montra à diverses reprises trop indépendant, et fut trois fois vaincu, déposé et réinstallé, par le sultan Sanǧar. Quand celui-ci vit son armée mise en déroute par les Ġuzz, Atsïz, avec une fidélité inattendue, accourut avec des troupes pour le défendre. A Atsïz succéda, 1156/551, son fils Īl Arslān.

Le petit-fils d'Atsïz, Tukūš, 1172/568, ayant vaincu définitivement Ṭuġrïl II, le dernier Selǧūqide de Perse, 1194/590, étendit son autorité sur une grande partie des domaines selǧūqides de la Perse. Le célèbre 'Alā' al-Dīn Muḥammad, 1199/596, fils de Tukūš, après une lutte acharnée pour expulser les Ġūrides du Ḫurāsān, agrandit ses domaines en Perse, s'empara de Boukhara et de Samarqand, tailla en pièces les Qarā-Ḫitāy, auxquels jusqu'alors il avait payé tribut, et, avec la prise d'Otrār, se rendit maître de toute la Transoxiane. En 1214/611 il entra à Ġazna et mit fin au gouvernement des Ġūrides. On reconnaissait son autorité jusqu'en Oman. La capitale du Ḫwārizm était alors la métropole où aboutissaient les routes commerciales et où affluaient les marchandises des pays les plus éloignés à l'est et à l'ouest. Le Ḫwārizm était devenu l'État le plus riche et le plus puissant de l'Islam. A l'est de ses frontières, à cette même époque, mais plus rapidement encore, Čingīz Ḫān venait de constituer l'Empire, non moins puissant, des Mongols. L'un et l'autre s'étaient accordés pour faciliter le transit libre et sûr des caravanes et des marchandises.

'Alā' al-Dīn, qui ne voyait pas d'un bon œil les projets d'agrandissement du calife al-Nāṣir, voulut étendre sa souveraineté sur l'Iraq. On dit que pour rendre plausible son dessein il convoqua une réunion d'ulémas et de faqīhs dans laquelle le calife fut déclaré déchu; on ajoute que 'Alā' al-Dīn professa le šī'isme. En tout

cas, il rassembla une puissante armée et partit vers Bagdad, 1217/614; mais la rigueur exceptionnelle de l'hiver le força à renoncer à ses plans, et ils ne furent jamais réalisés, à cause du conflit avec les Mongols. Ce conflit prit naissance, dit-on, à la suite de la capture d'une caravane venant de la Mongolie, et du massacre de tous ses membres. Lorsque Čingīz Ḫān apprit que son ambassadeur, chargé d'exiger réparation, avait été exécuté, il expédia contre 'Alā' al-Dīn quelques corps de troupes, qui, par suite de leur tactique et de leur stratégie nouvelles et de la terreur qu'elles inspirèrent dès le premier moment, dispersèrent sans difficulté les armées du Ḫwārizm-Šāh. Pris d'une terreur panique en face de cette marée envahissante, 'Alā' al-Dīn, pousuivi de près par les détachements légers des Mongols, s'enfuit précipitamment, de ville en ville, de Balkh à Marw, de Marw à Nīšāpūr, de Nīšāpūr à Rayy, pour aller mourir enfin sur un îlot de la Mer Caspienne, non loin d'Ābaskūn, dans le Ǧurǧān.

Son fils, Ǧalāl al-Dīn Mangūbertī, le dernier des Ḫwārizm-Šāh, ayant au Ḫwārizm échappé de justesse à un complot de ses propres émirs, réussit à se faufiler parmi les Mongols jusqu'à Ġazna. De tempérament belliqueux, il n'hésita pas à rassembler des troupes et à attaquer les Mongols, mais il échoua, et ceux-ci le poursuivirent jusqu'à l'Indus, qu'il traversa sur son cheval, 1221/618. Ayant vainement tenté de se constituer une principauté dans l'Inde, il passa au Kirmān et soumit cette région, 1224/621; il fit ensuite de même avec le Ǧibāl. Puis guerroya contre le calife al-Nāṣir, contre les Géorgiens, contre un roitelet ayyūbide, et enfin, obligé de s'enfuir devant les Mongols, il fut assassiné par un kurde, 1231/628.

LES ÉTATS D'OCCIDENT

Al-Andalus. Les émirs dépendants de Damas

Al-Andalus est, on le sait, le nom donné par les auteurs arabes à la péninsule ibérique; elle fut gouvernée jusqu'à la chute du califat umayyade par des émirs nommés par Damas. L'éloignement de la métropole rendait ces gouverneurs pratiquement indépendants, mais précisément cet éloignement devenait dangereux lorsqu'à la cour de Damas on intriguait contre eux, ou lorsque les accusations de leur rivaux de al-Andalus y parvenaient. Ṭāriq et Mūsà, appelés pour y rendre des comptes, ne revirent plus le royaume qu'ils avaient conquis pour le calife, et pire encore fut le sort d'''Abd al-'Azīz, fils de Mūsà, puisque seule sa tête arriva à Damas.

Dans al-Andalus, comme dans les autres provinces de l'empire califal, après l'union de tous les efforts qui avaient permis la conquête, non seulement de la péninsule, mais aussi de régions considérables au delà des Pyrénées, vint la discorde parmi les vainqueurs, causée non seulement par les égoïsmes autour du partage, mais encore davantage par les rivalités jamais éteintes entre Syriens et Médinois, Qaysites et Yéménites, Arabes et Berbères. Ces rivalités étaient envenimées par des considérations religieuses et politiques: les Yéménites penchaient pour la *šī'a* et pour les 'Abbāssides; les Qaysites pour la *sunna* et pour les Umayyades,



Fig. 14. — Al-Andalus et le Maġrib. VIIIe/IIes. — XVIe/Xes.

tandis que beaucoup de Berbères étaient imbus d'idées ḫāriǧites. Comme les gouverneurs appartenaient à quelqu'une de ces factions, et que nécessairement ils cherchaient l'appui de leurs amis, ils n'étaient pas à même d'imposer une paix durable. L'histoire de cette période se réduit donc à une série compliquée d'intrigues, pactes, rébellions et luttes des divers partis.

La plus célèbre de ces luttes fut la rébellion des Berbères de al-Andalus; elle eut lieu à l'époque où pour des raisons semblables leurs frères africains s'étaient soulevés depuis Qayrawān jusqu'à l'Atlantique. Les Berbères avaient supporté le poids de la conquête, et avaient reçu en partage les terres moins bonnes de al-Andalus, tandis que les Arabes, altiers et fiers de leur origine, les traitaient en musulmans de classe inférieure.

Le calife Hišam avait envoyé une puissante armée syrienne pour réprimer les Berbères de l'Afrique, mais les Syriens furent vaincus, et seulement un corps de 7.000 cavaliers, sous le commandement de Balǧ, réussit à se frayer un chemin jusqu'à Ceuta, où il fut bientôt bloqué par les insurgés. Sur ces entrefaites, les Berbères soulevés dans al-Andalus pressaient tellement l'émir 'Abd al-Malik, que celui-ci, en dépit de son origine médinoise, s'accorda avec les Syriens de Balǧ et les fit entrer dans al-Andalus. Avec leurs forces réunies, 'Abd al-Malik et Balǧ livrèrent bataille aux Berbères, 741/123, sur le Wadī Selīṭ, Guadacelete, au sud-ouest de Tolède, et remportèrent la victoire après une mêlée sanglante. Puis ce fut la lutte entre les vainqueurs: Balǧ fut proclamé émir de Cordoue et 'Abd al-Malik fut exécuté. Balǧ périt dans une rencontre l'année suivante. Un nouvel émir nommé par Damas obtint l'obéissance des Syriens et les dispersa dans diverses régions où il leur octroyait des fiefs.

756/139 *L'émirat umayyade de Cordoue* 929/317

'Abd al-Raḥmān I (Abdérame), petit-fils du calife Hišām, avait été un des rares Umayyades qui échappèrent au massacre mené par les 'Abbāssides, 750/133. Réfugié en Afrique et bien accueilli par les Rustémides de Tāhert, il ne trouva pourtant pas dans le Maġrib une situation en rapport avec sa naissance et son ambition. Il voulut donc tenter sa chance dans al-Andalus. Yūsuf al-Fihrī en était alors l'émir, et il se trouvait sous l'influence de Ṣumayl al-Kilābī, petit-fils de Šimr, celui qui avait tué Ḥusayn à Karbalā'; les représailles des Šī'ites avaient contraint la famille de Šimr à émigrer à Qinnasrīn, et c'est de là que Ṣumayl était parti avec l'expédition de Syriens, pour entrer dans al-Andalus avec les troupes de Balǧ, parmi lesquelles il y avait beaucoup de Syriens clients des Umayyades. Ṣumayl ne tarda pas à devenir chef des Qaysites, et à exercer une grande influence sur le gouvernement. Il ne fut donc pas satisfait des propositions d' 'Abd al-Raḥmān, qui alors se trouvait à Ceuta. Mais les clients syriens de celui-ci, cinq cents environ, se décidèrent à appuyer leur seigneur naturel et expédièrent à Ceuta un vaisseau et de l'argent pour acheter le laisser-passer aux Berbères; 'Abd al-Raḥmān débarqua non loin d'Almuñecar en 755/138.

Yūsuf al-Fihrī tenta d'abord de négocier avec 'Abd al-Raḥmān, mais par la suite il fit appel aux armes et fut vaincu sur la rive du Guadalquivir, près de

Cordoue, 756/139; il essuya encore une seconde défaite, et périt 759/142, tandis qu'il fuyait vers Tolède. Ṣumayl, après une courte période de grâce, fut étranglé par ordre de ʿAbd al-Raḥmān. Celui-ci, dans les trente deux ans de son émirat, parvint à réduire le pouvoir des factions; sa politique sinueuse, qui ne dédaignait pas l'emploi de moyens perfides et violents, laissa en héritage à ses successeurs un État fondé sur la force d'une armée mercenaire.

Les partis, qui regrettaient la perte de leur ancienne autonomie et ployaient sous la main de fer de ʿAbd al-Raḥmān, se révoltèrent les uns après les autres. Aidés par les Yéménites, les Fihrītes, sous les ordres d'un émir qui avait été nommé par le calife ʿabbāsside al-Manṣūr, parvinrent à assiéger pendant deux mois ʿAbd al-Raḥmān lui-même à Carmona. Mais celui-ci, après avoir pris Tolède, 764/147, envoya dans un sac, au calife ʿabbāsside, les têtes des chefs révoltés. Peu après, les Berbères, enflammés par un maître d'école qui se faisait passer pour descendant de ʿAlī et de Fāṭima, se soulevèrent en divers endroits, et durant plus de dix ans donnèrent du travail aux soldats de l'émir.

Quelques uns des mécontents avaient cherché l'appui de Charlemagne, lui promettant de l'aider dans le nord et de se révolter en même temps à Murcia. Mais la rébellion de Murcie fut prématurée et échoua; les Arabes de Saragosse refusèrent d'ouvrir les portes à Charlemagne, 778/162, et celui-ci, apprenant la révolte des Saxons, s'empressa de lever le siège de la cité. Pendant sa retraite à travers les Pyrénées, les Basques taillèrent en pièces les troupes de son arrière-garde, commandées par Roland. ʿAbd al-Raḥmān profita de cette occasion pour s'emparer de Saragosse, 780/164, mettre en déroute les Basques, et imposer un tribut au comte de Cerdagne.

Hišām I, fils et successeur, 788/172, de ʿAbd al-Raḥmān, fut un homme juste et pieux; il acheva la construction de la mosquée commencée par son père, introduisit et propagea l'école de droit mālikite, et envoya des expéditions contre les principautés chrétiennes du nord. Il mourut, âgé de trente sept ans, en 796/180.

Son fils al-Ḥakam I, de tempérament jovial et léger, se heurta aux *faqīh* et notamment à Yaḥyà, ancien disciple de Mālik b. Anas. Les *faqīh*, déçus dans leur espoir de continuer à tenir en main les rênes du gouvernement, s'appliquèrent à exciter contre l'émir les classes inférieures de la population, parmi lesquelles on comptait les «muladis», *muwallad*, adoptés. C'était le nom donné à ceux qui avaient abandonné leur religion pour se faire musulmans, et à leurs descendants. Dans la vie sociale ils étaient considérés comme des gens méprisables. Il y eut des émeutes dans diverses villes et surtout à Cordoue et à Mérida, 806/191.

Tolède, habitée en grande partie par des Mozarabes, *mustaʿrib*, Chrétiens assujettis et plus ou moins arabisés, était une cité importante par sa position et forte par ses défenses; elle fut pendant longtemps un objet de préoccupation pour le gouvernement de Cordoue. Al-Ḥakam, désireux d'étouffer les germes d'indépendance à Tolède y avait envoyé le muladī ʿAmrūs. Celui-ci invita chez lui les gens les plus en vue de la cité, et à mesure qu'ils arrivaient, il les faisait décapiter. Telle fut la fameuse «journée du fossé», 807/192; on évalue à plusieurs centaines le nombre des victimes. Cet exemple fit sans doute impression sur les agitateurs de Cordoue. D'autre part le calife avait renforcé sa garde au moyen d'esclaves

provenant en grande partie de l'Europe occidentale, auxquels le peuple donna le nom de *ḫurs*, muets ou silencieux, parce qu'ils ne parlaient pas l'arabe. Cependant, l'hostilité des *faqīh* excita de nouveau les classes inférieures contre l'émir, et il y eut à Cordoue une redoutable sédition de la populace qui parvint à avoir le dessus sur la garde de l'émir. Dans cette grave situation, deux officiers d'al-Ḥakam attaquèrent le faubourg à revers, et la populace reflua pour sauver familles et biens. Un décret de l'émir envoya immédiatement en exil tous les habitants du faubourg, *rabaḍ*, d'où le surnom de *rabaḍiyyūn*, sous lequel ils furent désormais connus. L'émir lui-même sera pour les chroniqueurs al-Ḥakam al-Rabaḍī. Plusieurs milliers de familles de ces *rabaḍiyyūn* s'embarquèrent pour l'Orient, et après s'être rendues maîtres d'Alexandrie, où elles demeurèrent plusieurs années, elles s'emparèrent de l'île de Crète, 825/210, sous les ordres de leur chef Abū Ḥafṣ, qui était originaire de Los Pedroches, en Sierra Morena. Les successeurs d'Abū Ḥafṣ se maintinrent en Crète contre les Byzantins jusqu'en 961/350. Quelques milliers d'autres *rabaḍiyyūn* émigrèrent à Fez, où leur faubourg fut appelé le Faubourg des Andalous. Quant aux *faqīh* agitateurs, on leur interdit seulement de s'établir à Cordoue.

Entre-temps Alphonse II le Chaste, roi des Asturies, avait poussé jusqu'au Douro à plusieurs reprises, et Louis le Pieux s'était emparé de Barcelone, 801/185, au nom de Charlemagne.

Le successeur d'al-Ḥakam fut 'Abd al-Raḥmān II, 821/206, qui a été représenté comme un homme au caractère faible, dominé par un *faqīh*, un musicien, une femme et un eunuque. Le *faqīh*, Yaḥyà, était le même qui avait fomenté la révolution du faubourg et il s'appliquait surtout à propager les doctrines de l'école mālikite. Ṭarūb, femme égoïste de l'émir, et le pervers eunuque Naṣr, tenaient les rênes du gouvernement. L'émir passait son temps en compagnie de Ziryāb, célèbre musicien, qui pour échapper à la jalousie de son maître Isḥāq al-Mawṣilī avait déserté la cour de Bagdad. Il était un homme de grande culture et devint à Cordoue l'arbitre de l'élégance et le modèle du bon goût.

Pendant ce temps Tolède s'était rendue encore une fois indépendante, et il fallut la prendre d'assaut, 837/223. Les Mozarabes de Mérida étaient fort excités, tandis qu'à Cordoue le cadi se vit obligé à plusieurs reprises de rendre une sentence de mort contre des Mozarabes qui avaient proféré des injures contre Mahomet. Les premiers furent le prêtre Perfectus, 850/236, et le moine Isaac. Comme ces derniers avaient eu en peu de temps plusieurs imitateurs, l'émir convoqua un concile d'évêques mozarabes, dans lequel on défendit de rechercher spontanément le martyre. Cette décision ne plut pas à tout le monde et beaucoup de mécontents furent mis en prison; parmi eux se trouvait le prêtre Euloge, un des promoteurs du mouvement.

A ces perturbations internes vinrent s'ajouter les déprédations des Normands, qui, remontant le Guadalquivir sur leurs légers bateaux, parvinrent à pénétrer jusque dans Séville, qu'ils saccagèrent de fond en comble. Cependant, ils ne l'occupèrent pas longtemps, car, ayant été vaincus et décimés par les troupes que Naṣr avait réussi à rassembler, ils s'enfuirent précipitamment vers leurs grandes barques ou *drakkars*. Quelques détachements qui ne réussirent pas à gagner la mer durent se rendre et se faire musulmans. C'est à propos de ces événements que

quelques chroniqueurs arabes parlent d'une ambassade envoyée aux « îles » scandinaves afin de négocier la cessation des attaques des Normands. Mais tout récemment Lévi-Provençal a nié la réalité de ce voyage, et il a signalé comme source de cette légende l'ambassade envoyée à Constantinople — dont le poète de cour Yaḥyà b. al-Ḥakam al-Ġazal faisait partie —, pour répondre à celle de l'empereur byzantin Théophile, qui cherchait à Cordoue une alliance contre les ennemis communs: les ʿAbbāssides de Bagdad et les Aġlabides de l'Afrique du Nord.

Muḥammad I, successeur d'ʿAbd al-Raḥmān II, 852/238, que certains auteurs nous représentent comme avare et peu intelligent, aggrava encore le malaise par sa persécution contre les Mozarabes. Il y eut des apostasies, plusieurs églises furent détruites, et le nombre des martyrs, parmi lesquels Euloge, 859/245, fut assez grand. Les Mozarabes de Tolède obtinrent des secours d'Ordoño I d'Asturies mais les troupes que celui-ci envoya sous les ordres du comte du Bierzo, essuyèrent une défaite sur le Guadacelete, 854/240. Tolède se vit réduite à traiter avec l'émir, et conserva son autonomie municipale en échange d'un tribut.

Pendant ce temps les régions du nord s'étaient rendues pratiquement indépendantes. La famille muladī des Banū Kasī était devenue tellement puissante que son chef, Mūsà b. Mūsà b. Kasī, en lutte tour à tour avec l'émir de Cordoue et avec ses voisins chrétiens, prenait le titre de troisième roi de al-Andalus; il dominait à Tudèle, Saragosse, Huesca, et envoyait des ambassades aux souverains étrangers. Il fut vaincu à Clavijo, près d'Albelda, en 860/246, par Ordoño Ier d'Asturies, et ayant attaqué, deux ans plus tard, le gouverneur de Guadalajara, il mourut des suites de ses blessures. Après une courte reprise du gouvernement de Cordoue, les fils de Mūsà se rendirent indépendants à Tudèle et Saragosse, et en alliance avec Alphonse III purent défier les armées de Muḥammad Ier de Cordoue. L'un d'eux, Ismāʿīl, qui possédait Saragosse, s'empara en 884/270 de la place de Lérida, la fortifia et battit le comte de Barcelone qui était accouru pour l'attaquer. Ensuite la fortune de la famille déclina et le nom des Banū Kasī se perd dans l'obscurité avec le commencement du règne d' ʿAbd al-Raḥmān III. Un autre rebelle, qui comptait aussi sur l'appui d'Alphonse III, était Ibn Marwān, qui ravageait les terres de Séville et de Niebla.

En 879/266 un muladī, ʿUmar b. Ḥafṣūn, homicide, rebelle et brigand, se fortifia à Bobastro, dans les montagnes de l'Ajarquía, non loin de Malaga. Après une période de soumission il se souleva à nouveau et peu à peu devint le chef de tous les mécontents des régions du sud. A la mort de Muḥammad, 886/273, al-Munḏir, qui lui succéda, continua la lutte contre Ibn Ḥafṣūn, mais il fut bientôt empoisonné par son frère ʿAbd Allāh, 888/275, qui prit sa succession. Ce fratricide commençait mal son règne: l'anarchie couvait partout, beaucoup de villes étaient entre les mains de chefs indépendants; le plus puissant parmi eux était Ibn Ḥafṣūn, ami et allié de la plupart des autres ; il alla jusqu'à solliciter du calife ʿabbāsside sa nomination à l'émirat. Cependant l'émir l'ayant défait à Poley, 891/278, le prestige d'Ibn Ḥafṣūn commença à décroître, surtout lorsqu'il abandonna l'Islam pour retourner à la religion de ses ancêtres.

Les dernières années du règne d'ʿAbd Allāh lui furent moins néfastes et à sa mort, 912/300, il avait réduit plusieurs provinces à l'obéissance.

929/317 *Le califat de Cordoue* 1031/423

'Abd al-Raḥmān III, le fondateur du califat de Cordoue, succéda à son grand-père 'Abd Allāh, 912/300. La situation de l'émirat était peu enviable. Outre l'anarchie intérieure, il fallait compter avec les menaces du dehors. Au nord, les chefs du nouveau royaume de Léon avaient poussé jusqu'au Douro et établi sur ses rives une chaîne de forteresses: Zamora, Toro, Simancas, S. Esteban de Gormaz, Osma; dès lors on peut parler de frontière au nord. Au sud et du côté de la mer, c'était la menace des Fāṭimides, désireux d'étendre les limites de leur empire grandissant.

'Abd al-Raḥmān III s'appliqua avant tout à la pacification et à la consolidation de l'État et l'équité avec laquelle il traita les Mozarabes lui en facilita la réalisation. En 913/301 il prit Séville; par la suite il s'empara, l'une après l'autre, des villes rebelles. Ibn Ḥafṣūn mourait en 917/305, après trente ans d'indépendance; ses fils se maintinrent à Bobastro jusqu'à ce que 'Abd al-Raḥmān assiégeât et prît la forteresse, 928/316. Ibn Marwān dut se soumettre en 930/318, et deux ans plus tard, Tolède, la dernière ville encore insoumise, fut assujettie.

Pendant ce temps 'Abd al-Raḥmān avait guerroyé contre les Léonnais avec des succès variables. En 920/308 il partit personnellement en campagne à la tête de ses troupes, et après avoir pris plusieurs places fortes, que les garnisons léonnaises abandonnaient, il mit en déroute à Valdejunquera, 920/308, les armées d'Ordoño II et de Sancho de Navarra qui s'étaient unis contre lui.

Au danger fāṭimide 'Abd al-Raḥmān répondait en prenant, comme les Fāṭimides l'avaient fait eux-mêmes, le titre de calife, 929/317, en créant une flotte puissante et en donnant son appui aux Berbères; ces derniers expulsèrent les Fāṭimides du Maġrib, tandis qu'Abd al-Raḥmān s'emparait de l'importante place de Ceuta.

En 937/326 le calife entreprit une grande expédition vers le nord, au cours de laquelle il soumit la rebelle Saragosse et obligea la reine Tota de Navarre à lui payer tribut.

Afin de pouvoir dominer l'aristocratie arabe et berbère, 'Abd al-Raḥmān avait créé des corps de Slaves, *ṣaqāliba*, qui étaient faits prisonniers dans les guerres de l'est de l'Europe et dont on faisait un commerce actif, presque entièrement aux mains de Juifs; un des marchés les plus importants était celui de Verdun. La mesure prise par 'Abd al-Raḥmān ne pouvait laisser indifférents les chefs arabes et berbères et leur irritation augmenta encore lorsqu'ils virent un Slave à la tête des troupes qui partaient contre les Chrétiens du nord. Les forces unies de Ramire II et de Tota de Navarre vainquirent celles d''Abd al-Raḥmān à Simancas, 939/328, où, en raison, semble-t-il, de la mauvaise volonté des Arabes et des Berbères, 'Abd al-Raḥmān essuya une terrible défaite et réussit à peine à s'échapper avec quelques cavaliers.

La mort de Ramire II et les luttes intestines entre Navarrais, Léonnais, et Castillans, paralysèrent les attaques des Chrétiens contre le calife. Quelques années plus tard, 958/347, Cordoue vit arriver le roi de Léon détrôné, Sancho el Craso,

avec son aïeule Tota de Navarre, qui sollicitèrent et obtinrent du calife l'appui nécessaire pour recouvrer leur royaume.

'Abd al-Raḥmān III mourut, 961/350, septuagénaire, après cinquante années lunaires de règne, ayant assuré la prospérité de ses états et la puissance de sa maison. Il ne fut pas l'esclave des circonstances, mais, au contraire, dut les forger, et les longues années de son gouvernement lui donnèrent le temps de les adapter à ses projets. Il avait reçu en héritage un royaume plongé dans l'anarchie, un trésor vide, des frontières ouvertes et à la merci des ennemis. Il laissait à son fils un revenu public de six millions de dinars provenant d'impôts qui n'appauvrissaient pas les provinces, les caisses du fisc étaient pleines, le gouvernement fort, et son nom respecté. Il avait embelli Cordoue, il avait restauré la mosquée endommagée par suite d'un tremblement de terre, il avait élevé le minaret, encore existant aujourd'hui, qui servit de modèle à la Giralda. Cordoue fut la première ville d'Europe à avoir les rues pavées et éclairées pendant la nuit; les chroniqueurs ne se lassent pas de louer et de décrire sa splendeur. Quelques-uns lui donnent jusqu'à 500.000 habitants; le nombre de ses mosquées, 700 selon les uns, atteignit, selon d'autres, jusqu'à 3.000; on comptait par centaines les bains publics, et les bibliothèques étaient au nombre de 70.

Non loin de la capitale, sur la pente des montagnes, le calife avait fait construire une cité de rêve, Madīnat al-Zahrā', qui tient son nom de celui d'une favorite. Selon les chroniqueurs, 10.000 travailleurs furent employés à cet ouvrage pendant 25 ans. C'est là que le calife établit sa résidence et la garnison de sa garde slave.

Al-Ḥakam II, fils et successeur d''Abd al-Raḥmān III, fut avant tout un bibliophile, érudit, aimant la paix. Il avait des agents chargés d'acheter et de faire copier des manuscrits dans les bibliothèques et les villes d'Orient; après avoir réuni les bibliothèques de son père et de son frère avec la sienne, il se trouva avoir jusqu'à 400.000 volumes confiés au soin d'un chef bibliothécaire aidé d'adjoints experts, enlumineurs et relieurs. La renommée croissante des études de Cordoue instituées par le premier calife, attira des maîtres fameux et des élèves de tous les pays, même de terres chrétiennes, des copistes et des marchands de livres. Cordoue était devenue le plus grand centre intellectuel d'Occident.

Dans sa politique extérieure, al-Ḥakam fut le continuateur de son père. Il maintint la sécurité des frontières du nord. Contre les agressions du petit État idrīside de Tanger, il envoya des troupes en Afrique, commandées par Ġālib; celui-ci se montra si généreux dans ses subventions aux chefs du Rīf qu'il fut nécessaire de lui demander des comptes, et le calife envoya Ibn Abī 'Āmir à Ceuta avec la charge de contrôleur. Ce Ibn Abī 'Āmir avait commencé à figurer à la cour comme intendant de la maison de Ṣubḥ, Aurore, femme d'al-Ḥakam, d'origine basque. S'étant acquis les faveurs de celle-ci, il ne tarda pas à accumuler des charges importantes et lucratives. Toute sa vie tendit sans cesse, avec une rare précision, au même but: parvenir au pouvoir absolu et s'y maintenir.

Ibn Abī 'Āmir s'acquitta avec un tact parfait de son mandat délicat de contrôleur et retourna à Cordoue avec les troupes, ayant gagné du même coup la gratitude et l'estime des chefs, et obtenu la satisfaction du calife. Celui-ci tomba

malade peu après et laissa le gouvernement entre les mains de l'incapable al-Muṣḥafī. Le calife mort en 976/366, Ibn Abī 'Āmir se chargea de faire disparaître un prétendant incommode afin de pouvoir proclamer calife Hišām, âgé alors de douze ans, fils de Ṣubḥ. Par la suite, Ibn Abī 'Āmir, ayant obtenu les fonctions de chambellan, *ḥāğib*, élimina la grande influence dont jusqu'alors avaient joui les Slaves, ce qui le rendit très populaire; ensuite, manœuvrant avec beaucoup de finesse, il écarta d'abord le ministre al-Muṣḥafī, puis le général Ġālib. Pour en arriver là il avait réformé radicalement l'organisation de l'armée, créant des corps de troupes entièrement dévoués à sa personne, recrutés non pas dans le pays, mais parmi les Berbères du Maġrib et les Chrétiens du nord, attirés par l'appât d'une grosse solde.

Entre-temps le jeune calife Hišām grandissait; mais il n'était point dans les projets d'Ibn Abī 'Āmir, déjà tout-puissant, de le laisser intervenir dans le gouvernement. A cet effet il n'hésita pas à construire de toutes pièces, avec un faste extraordinaire, une vraie ville administrative, Madīnat al-Zāhira, à quelques kilomètres de Cordoue, sur le Guadalquivir, tandis que le calife adolescent résidait soit dans le palais à Cordoue, soit dans l'enchanteresse Madīnat al-Zahrā'. Pour prévenir toute éventualité dangereuse de la part des garnisons du Maġrib, Ibn Abī 'Āmir ordonna l'évacuation de toutes les places qui y étaient occupées, exceptée la seule Ceuta, clef du Maġrib.

Fort et sûr de ses troupes, Ibn Abī 'Āmir inaugura la série de ses célèbres campagnes contre les Chrétiens du nord. En 981/371 il prit et saccagea Zamora, passa à Simancas, défit les Navarrais, les Léonnais et les Castillans réunis, et poussa jusqu'à Léon. Cordoue lui fit au retour un accueil triomphal, et c'est là qu'il prit le titre d'*al-Manṣūr billāh*, le victorieux par (la faveur) d'Allāh, Almanzor. Chaque année il entreprenait deux expéditions contre les Chrétiens. Les plus importantes furent celle de 985/374, où il prit et saccagea Barcelone; celle de 987/377, avec la ruine de Coïmbra, Zamora et Léon; de cette dernière ville il ne laissa qu'une tour comme souvenir et leçon pour la postérité; et enfin la campagne contre St. Jacques de Compostelle, 997/387, où il ne laissa intact que la seule tombe de l'Apôtre. Des captifs chrétiens portèrent sur leurs épaules jusqu'à Cordoue les portes de l'église, qui furent installées dans la mosquée, et les cloches, qui y servirent de lampes.

Les difficultés intérieures n'avaient pas manqué à Almanzor pendant cette période, mais il les avait résolues avec sa précision habituelle. Aux yeux de l'opinion publique, qu'il devait respecter, parce qu'après tout il était un intrus, et que le calife légitime était en vie, il avait commis une faute grave: le roitelet idrīside de Tanger, Ibn Ġannūn, s'était rendu à un général d'Almanzor, qui lui avait promis la vie sauve. Almanzor fit mettre à mort Ibn Ġannūn et aussi le général, parce qu'il s'était arrogé une prérogative de souverain. Pour expier publiquement cette faute, Almanzor décida de doter la mosquée de Cordoue de nefs supplémentaires; il employa à cet ouvrage des captifs chrétiens et on le vit faire lui-même la corvée à l'égal des autres.

Ṣubḥ, dont l'affection pour Almanzor s'était changée en haine, tenta vainement d'émanciper son fils, le calife, de la tutelle du dictateur; celui-ci, en revanche,

s'arrogea des titres souverains, et passa celui de *ḥāǧib* à son fils 'Abd al-Malik, préparant ainsi la voie à la succession dans la famille des 'Āmirides.

La tradition et les chroniqueurs chrétiens nous racontent qu'Almanzor, vaincu par une coalition de Navarrais, Léonnais et Castillans, à Calatañazor, mourut à Medinaceli des suites de ses blessures. Comme les auteurs musulmans ne parlent pas de cette bataille et se limitent à dire qu'Almanzor, de retour de l'expédition de 1002/393, tomba malade et mourut à Medinaceli; et comme d'autre part il y a dans ces traditions des anachronismes notoires, on peut franchement douter de la réalité de la rencontre. La courte épitaphe du *Chronicon burgense* est révélatrice de la terreur inspirée par Almanzor: «L'an 1002 mourut Almanzor, et il fut enseveli en enfer».

La gloire des Umayyades de al-Andalus, qui commence avec 'Abd al-Raḥmān III, décline après Almanzor. La suite de l'histoire du califat de Cordoue jusqu'à son extinction, est une chronique des luttes de partis, et de califes déposés et parfois réinstallés à deux ou même trois reprises. Tandis que dans le nord les Chrétiens recouvraient les terres perdues, les bandes Berbères détruisaient à jamais les belles cités de Madīnat al-Zahrā' et Madīnat al-Zāhira. De celle-ci il ne reste que le souvenir. Pour la première, après avoir vérifié sa situation, des fouilles bien dirigées corroborent les louanges prodiguées par les anciens chroniqueurs.

Enfin une fois brisé le lien de l'unité politique, chaque ville et chaque région eut des chefs indépendants. En 1031/423 une révolution déposa à Cordoue Hišām III, le dernier calife. Le califat fut déclaré aboli, et un régime municipal fut installé à Cordoue. Avec la gloire des Umayyades disparaissait aussi l'hégémonie de Cordoue.

Les mulūk al-ṭawā'if, «*Rois de Taifas*»

Sur les ruines du califat de Cordoue surgirent beaucoup de petits Etats. En général les Berbères parvinrent à obtenir les gouvernements des régions du sud, les Slaves ceux des régions de l'est, et dans le reste du pays les roitelets furent des *Muladī* ou des *Baladī*. On nommait *Baladī* les membres d'une famille d'origine berbère ou arabe, mais établie depuis longtemps dans al-Andalus, et *Muladī* les musulmans andalous, d'origine autochtone.

Parmi les berbères on compte les Ḥammūdites de Malaga, qui, pendant un certain temps, s'arrogèrent les prérogatives du califat, les Banū Zīrides de Grenade, et les roitelets de Carmona, Ronda, Arcos, Jerez.

Les Slaves s'étaient emparés du pouvoir à Denia, Almeria, Valence, Tortosa, et aux Baléares.

Les autres régions étaient gouvernées par *Baladīs et Muladīs*: à Saragosse ce furent d'abord les Tuǧibides, auxquels succédèrent, 1039/431, les Banū Hūd. A Tolède régnaient les Banū Ḏī 'l-Nūn. Les autres villes indépendantes aux territoires plus ou moins considérables, étaient Badajoz, Cordoue, Murcie, Lorca, Albarracin, Alpuente, Sagunto, Mertola, Niebla, Huelva, Silves, Santa Maria d'Algarve.

Par la suite, et dans leur lutte pour survivre, plusieurs de ces Etats furent absorbés par des voisins plus forts; ainsi s'agrandit, par exemple, la puissance des

'Abbādides de Séville, qui avaient soumis à leur juridiction une grande partie de la moderne Andalousie. La cour d'al-Mu'tamid de Séville, 1069/462, se rendit célèbre comme centre de culture où accouraient les littérateurs et les poètes. Mais ce souverain comme plusieurs autres de ses voisins, était tributaire des Chrétiens, qui poussaient leurs incursions jusqu'aux plages du sud. Alphonse VI de Castille et Léon, en 1085/478, avait pris Tolède. Cet événement eut un grand retentissement tant dans la chrétienté que dans les pays musulmans, et fut sans doute l'une des causes déterminantes de l'intervention des Almoravides l'année suivante: al-Mu'tamid, avec d'autres souverains andalous, avait décidé d'appeler au secours les Almoravides, alors très puissants dans le Maġrib; ceux-ci y consentirent, mais firent de al-Andalus une province de leur empire. Al-Mu'tamid mourut dans une prison africaine, 1095/488.

Ifrīqiya et Maġrib : Zīrides et Ḥammādites

Durant le XIe/Ve s. la puissance des Etats musulmans de la Méditerranée Occidentale diminue de plus en plus. Au déclin et à la décadence de al-Andalus fait pendant le pouvoir croissant des Gênois et des Pisans, qui exercent leur juridiction sur la Corse et la Sardaigne. Les Normands, solidement établis dans l'Italie Méridionale, pénètrent toujours davantage en Sicile. La Méditerranée n'est plus un lac musulman, bien qu'il faille toujours compter avec les flottes des Fāṭimides d'Egypte, des Zīrides de Tūnis, des Ḥammādites de Bougie.

Dans les pays de l'Ifrīqiya et du Maġrib la masse de la population berbère se trouvait divisée en deux grands groupes hostiles l'un à l'autre: les Ṣanhāǧa, favorables aux Fāṭimides et les Zenāta, anti-fāṭimides. Les Zīrides appartenaient aux Ṣanhāǧa; ils avaient commencé à gouverner en Ifrīqiya comme vassaux des Fāṭimides, et avaient connu des jours de grande prospérité. Leur chef Buluggīn avait reçu du calife fāṭimide l'investiture de tous les pays qu'il put enlever aux Zenāta, et il avait étendu sa domination jusqu'à Ceuta. Mais par la suite il y eut des divisions dans la famille et des démembrements dans l'État. Les Zīrides se virent réduits à l'Ifrīqiya, tandis que les Ḥammādites fondaient une nouvelle capitale, al-Qal'a, ou Qal'at Banī Ḥammād, aujourd'hui disparue, à cent km. environ au sud de Bougie.

Nonobstant ces pertes territoriales, les domaines zīrides furent en pleine prospérité jusqu'à ce que al-Mu'izz, 1016/406-1062/454, commît la faute de se soustraire à la souveraineté des Fāṭimides et de passer officiellement à la *sunna*, abandonnant la *šī'a*. La vengeance du calife fāṭimide eut des conséquences terribles. Il achemina vers l'Ifrīqiya les féroces tribus bédouines des Banū Hilāl et des Banū Sulaym. La désolation qu'ils causèrent dans le pays ne fut pas temporaire. On dit que leur nombre se comptait par centaines de mille. En tout cas, ils chassèrent les Berbères de beaucoup de lieux et arabisèrent le pays, dans lequel le manque de sécurité, le nomadisme, la ruine de l'agriculture, l'anarchie, se firent endémiques: les villes qui réussirent à leur résister se trouvèrent isolées. Les Zīrides virent leur pouvoir se réduire à leur capitale, al-Mahdiyya, et à la zone littorale. Cela les poussa à la piraterie et leur attira les représailles des flottes chrétiennes.

Les Gênois et les Pisans pénétrèrent dans al-Mahdiyya, 1087/480, et imposèrent une rançon considérable; les Normands de Sicile se mirent à ravager les côtes de l'Ifrīqiyya et en 1148/543 s'emparèrent d'al-Mahdiyya, qui resta en leur pouvoir jusqu'à ce que les Almohades la recouvrent, 1159/554. Le dernier prince zīride mourut, emprisonné par les Almohades, en 1167/563.

Les Ḥammādites, aussi, eurent leur période de splendeur, pendant laquelle leur autorité dépassait les limites de l'Algérie actuelle. Pour donner de l'essor à leur commerce maritime ils fondèrent la cité de Bougie (Biǧāya) et y transférèrent leur capitale. Ils attirèrent des marchands italiens et entamèrent des relations avec le pape Grégoire VII, qui nomma un évêque à Bône. Ils réussirent à se défendre des attaques des Almoravides, qu'ils mirent en déroute près de Tlemcen, 1102/496. Puis, c'est la décadence. Les Gênois saccagèrent Bougie, 1136/531, et les Almohades s'annexèrent le royaume des Ḥammādites, 1152/547, mettant ainsi fin à leur souveraineté.

1056/448 *Les Almoravides, al-murābiṭūn* 1147/451

La tribu de Lamtūna appartenait au grand groupe des berbères Ṣanhāǧa, les ancêtres des actuels Touareg. Elle était établie dans le Sahara occidental. Deux de ses chefs, Yaḥyà et son frère Abū Bakr, étaient devenus les disciples d'un marabout nommé Ibn Yāsīn qui avait érigé dans un îlot du Sénégal un *ribāṭ*, point fortifié pour servir de base dans la lutte contre les infidèles. Ibn Yāsīn organisa ses adeptes en ordre militaire et leur donna le nom d'*al-murābiṭūn*, Almoravides. Étymologiquement ce nom est le même que celui de «marabout». Lorsqu' Ibn Yāsīn eut rassemblé plusieurs milliers de combattants, il les lança, l'épée à la main, pour la propagation de sa foi. Les tribus du Sahara occidental furent vite soumises; alors les Almoravides, remontant vers le nord, s'emparèrent, les unes après les autres, de toutes les provinces du Maġrib. Ibn Yāsīn tomba en luttant contre les berbères Bergwāta, 1059/451, et peu après un des chefs almoravides, Yūsuf b. Tāšfīn, s'empara du commandement suprême. Il fonda, 1062/454, Marrākuš, Marakech, capitale des Almoravides; en 1083/451 il régnait en paix sur tout le Maġrib.

Sur ces entrefaites, les «rois de taifas», craignant le danger d'Alphonse VI de Léon, prièrent les Almoravides de les secourir. Yūsuf accepta, et à Zalaca (al-Zallāqa), au nord de Badajoz, il tailla en pièces l'armée d'Alphonse VI, 1086/479, qui était accouru pour l'arrêter. Alphonse VI échappa à grand peine avec une poignée de chevaliers. Yūsuf, sans tirer parti de sa victoire, retourna à Ceuta.

Les Chrétiens se relevèrent bientôt de leurs pertes et reprirent leurs attaques. Yūsuf, à nouveau sollicité, revint. La question de savoir s'il devait toujours être considéré comme un allié, ou, au contraire, si on devait le reconnaître comme le souverain de al-Andalus, divisait les Andalous. Les classes supérieures et les lettrés ne voulaient pas changer l'ambiance de culture et de libre expression des opinions dont on jouissait dans les cours des «rois de taifas», qui ressemblaient à autant d'académies de personnages illustres. Yūsuf était pour eux un Berbère fruste et

ignorant, rigide dans son orthodoxie. Au contraire, le peuple et les *faqīh* aimaient cette orthodoxie de Yūsuf; les classes inférieures se trouvaient écrasées par les charges fiscales exigées non seulement pour le maintien d'un aussi grand nombre de petites cours, mais encore pour acquitter les impositions considérables exigées par les souverains chrétiens du nord; le peuple désirait donc mettre fin aux guerres et à l'insécurité, et espérait que Yūsuf couperait court à l'insolence des souverains du nord. Les *faqīh* déclarèrent licite et nécessaire la déposition des «rois de taifas» par Yūsuf. Lorsqu'une *fatwà* des théologiens d'Orient, parmi lesquels Algazel (al-Ġazzālī), eut confirmé cette opinion, Yūsuf, la conscience tranquille, s'empara les unes après les autres des villes du sud de al-Andalus et mit fin à plusieurs dynasties. Al-Muʿtamid de Séville, le chevaleresque roi-poète, alla mourir en prison, au Maroc. Les Almoravides ne parvinrent pas à s'emparer de Valence, tant que le Cid, qui la défendait, fut vivant. Cependant, après sa mort, quand sa veuve l'eut évacuée, les Almoravides purent pénétrer dans la cité, 1102/495, qui avait été incendiée. En 1110/504 les Almoravides succédèrent aux Banū Hūd à Saragosse, mais ils la perdirent en 1118/512, lorsqu'Alphonse le Batailleur la leur enleva définitivement.

Pendant ce temps ʿAlī avait succédé à Yūsuf. ʿAlī était porté vers les choses religieuses et se montrait très déférent envers les *faqīh*. Ceux-ci obtinrent de lui des décrets contre les Mozarabes, et l'esprit de tolérance, qui jusqu'alors avait été la règle, commença à être l'exception. Alphonse I le Batailleur, au cours d'une audacieuse expédition, arriva tout près de Grenade, et à son retour emmena avec lui plusieurs milliers de Mozarabes qu'il établit dans les terres récemment conquises. Un aïeul d'Averroès émit alors une *fatwà* dans laquelle il recommandait la déportation des Mozarabes, et beaucoup d'entre eux furent transférés au Maġrib. L'intolérance des *faqīh* n'était pas moindre avec les adeptes de leur propre religion. En ce temps l'on brûla publiquement à Cordoue et en d'autres villes des exemplaires de l'*Iḥyā'* d'Algazel, et la lecture en fut prohibée, sous peine de mort.

Sauf au point de vue militaire, la domination almoravide influa à peine sur la vie sociale de al-Andalus. L'épanouissement de la culture pendant cette époque fut considérable, mais elle plongeait ses racines dans les âges précédents. Le peuple, qui avait si ardemment désiré le régime des Almoravides, ne tarda pas à s'en dégoûter, voyant qu'il n'y avait rien gagné, et l'envie de s'en libérer fut si grande qu'on préférait payer le tribut aux rois chrétiens.

ʿAlī mourut en 1143/538, et fut remplacé par Tāšfīn. Mais déjà une nouvelle inquiétude religieuse et politique s'était emparée des tribus du Maġrib et les avait groupées sous un autre étendard. Les Almohades enlevaient déjà aux Almoravides leurs domaines dans le Maroc. Tāšfīn, dont l'armée comprenait un corps de Chrétiens commandés par le Catalan Reverter, essaya une vaine défense et trouva la mort non loin d'Oran, 1145/539, comme il tentait de s'échapper par mer.

Dans al-Andalus ce fut un nouveau démembrement en «taifas». Il y eut des roitelets à Mertola, Cordoue, Valence, Murcie, Rueda, aux Baléares, à Malaga, Ronda, Jerez, Badajoz, Cadix, Caceres.

1121/515 *Les Almohades, al-muwaḥḥidūn* 1269/667

Ibn Tūmart, originaire du Sous (Sūs) de la tribu de Maṣmūda, avait commencé à Cordoue ses études de théologie et les avait perfectionnées à Bagdad. Imbu des rigides doctrines d'un monothéisme du type mu'tazilite, ennemi acharné de tout anthropomorphisme et des procédés routiniers des Mālikites du Maġrib et de al-Andalus, il se mit à propager avec ardeur ses idées, dès qu'il rentra dans sa patrie. Il n'admettait pas autre chose que le Coran et la *sunna*, et il condamnait l'application à la théologie et au droit de méthodes basées sur l'argumentation logique. Ses intempérances de langage dans la censure des coutumes publiques lui valurent d'être partout expulsé, et il dut se retirer dans sa terre natale, où il réussit à s'entourer de disciples. S'étant emparé de Tīmāl, il en fit la première capitale des Almohades. Ce fut là qu'il se déclara *mahdī*, 1121/515; de ce fait il lui devenait désormais licite, dans la propagation de sa doctrine, d'appuyer la force de ses arguments par celle des armes. Il constitua un conseil privé avec ses dix premiers disciples; il reçut l'adhésion des chefs des tribus, et en nomma cinquante qui devaient former un conseil représentant les tribus. Il donna aux siens le nom d'*al-muwaḥḥidūn*, Almohades, ceux qui professent le *tawḥīd*, unicité d'Allāh. Les Almohades constituaient donc une communauté appelée à la lutte contre tous ceux qui n'étaient pas croyants, contre les anthropomorphistes et surtout contre les Almoravides.

Le principal auxiliaire d'Ibn Tūmart fut son disciple 'Abd al-Mu'min, berbère du groupe des Zenāta, lequel, après la mort d'Ibn Tūmart, lui succéda et prit le titre de calife (du Mahdī).

Lorsqu'il se sentit suffisamment fort pour sortir de sa position de Tīnmāl, 'Abd al-Mu'min entreprit une offensive de sept ans, au cours desquels il occupa successivement les villes du Maġrib. Il couronna cette offensive en 1146/541, par la prise de Tanger, Aġmāt, et Marrakech (Marrākuš), la capitale des Almoravides. Ensuite il envoya des armées à la conquête de al-Andalus. Seules les Baléares tardèrent encore à tomber aux mains des Almohades; une branche des Almoravides, les Banū Ġānya, s'y maintint jusqu'à 1204/601, et attaqua parfois les côtes du Maġrib.

'Abd al-Mu'min soumit en deux expéditions toute l'Ifrīqiyya, jusqu'aux limites de l'Égypte, à la domination des Almohades. La première expédition mit fin au pouvoir des Ḥammādites, 1151/546, et la seconde expulsa les Normands de Sicile des positions qu'ils avaient petit à petit occupées sur le littoral africain. Ainsi tout l'occident islamique, abandonnant la mention des califes 'abbāssides, priait à l'oraison du vendredi pour la prospérité du calife almohade. 'Abd al-Mu'min mourut, 1163/559, comme il se préparait à passer en al-Andalus avec une armée, et il désigna comme successeur son fils Abū Ya'qūb Yūsuf.

Profitant de l'affaiblissement du régime dû au démembrement en petits États, les Chrétiens du nord avaient gagné des avantages un peu partout, et tandis qu'Alphonse I de Portugal s'emparait définitivement de Lisbonne, 1147/542, Alphonse VIII de Castille menait des expéditions jusqu'à Cordoue, et Raymond Bérenger IV ajoutait à son comté de Barcelone les places fortes de Tortose, 1148/542, et de Lérida, 1149/543.

Abū Ya'qūb Yūsuf passa à al-Andalus pour y faire la guerre sainte contre les Chrétiens, et établit sa base à Séville. Pendant son califat et celui de son fils et successeur, Séville jouit des prérogatives de capitale d'un grand empire, mais Marrakech continua à être la résidence des souverains almohades. A Séville les califes bâtirent l'Alcazar, tandis que leurs courtisans s'y construisaient des maisons splendides; les mosquées, les bains, les auberges, les marchés se multiplièrent dans la cité. De cette période date la grande mosquée, dont restent encore debout, témoins muets de sa magnificence, le minaret, «la Giralda», et la porte dite actuellement «del Perdón».

Abū Ya'qūb mourut au siège de Santarem, 1184/580. Il avait été le protecteur des lettres et des savants, et selon le témoignage d'Averroès, il était très versé en philosophie. Ibn Ṭufayl et Averroès furent ses amis, et l'un après l'autre, ses médecins particuliers.

Averroès mérita aussi l'estime et la confiance du fils et successeur d'Abū Ya'qūb, qui fut, 1184/580, Ya'qūb al-Manṣūr. Cependant, le nouveau souverain, ayant besoin de l'appui des *faqīh* andalous pour la guerre contre les Chrétiens, n'eut d'autre ressource que de consentir à exiler Averroès, accusé d'hérésie, et de permettre qu'on brûlât publiquement à Cordoue ses ouvrages philosophiques. En 1195/591, Ya'qūb défit complètement l'armée d'Alphonse VIII de Castille à la bataille d'Alarcos; lorsqu'il retourna à Marrakech il rappela Averroès, et lui redonna sa faveur première. Peu de temps après ils moururent tous deux, Averroès en 1198/595, et le calife l'année suivante.

A partir de Muḥammad al-Nāṣir, le cinquième calife, commence la décadence. Il est vrai que pendant son règne une flotte almohade, partant d'Algérie, conquit pour lui Majorque, mais en même temps le calife devait réprimer des rébellions en divers endroits du Mağrib et d'Ifrīqiya. En 1212/609, les rois chrétiens réunis lui infligèrent à las Navas de Tolosa une défaite décisive. Le calife se retira à Fez et mourut à Rabat l'année suivante.

Une fois brisée la force militaire qui était le lien de cohésion de l'empire almohade, les huit califes qui se succédèrent encore ne purent en empêcher la ruine. Tandis que les tribus berbères s'unissaient autour de chefs nouveaux, les intrigues et les divisions de la cour favorisaient la formation de petits États autonomes.

Dans al-Andalus il y eut les petits États de Valencie, Murcie, Arjona, Niebla. Le roitelet de Murcie expulsa les Almohades d'une bonne partie des terres andalouses. Celui d'Arjona, de la lignée des Banū al-Aḥmar, étendit peu à peu son autorité sur Jaen, Guadix, Baza, et en 1238/635 il fondait à Grenade la dynastie des Naṣrides.

Pendant ce temps Ferdinand III de Castille s'emparait de Cordoue, 1236/634; dans la célèbre mosquée les cloches qu'Almanzor avait fait transporter de S. Jacques de Compostelle sur les épaules de captifs chrétiens servaient encore de lampes; Ferdinand voulut qu'elles fussent rendues à leur lieu primitif sur les épaules de prisonniers musulmans. Poursuivant ses campagnes, le roi de Castille s'empara de Jaen, 1246/644, et après un siège de seize mois, de Séville, 1248/646. Il prit encore d'autres villes, parmi lesquelles Cadix.

De son côté, Jacques Ier d'Aragon se rendait maître de Majorque, 1229/627, de Minorque, 1232/630, d'Ibiza, 1235/633, et de Valence, 1238/636.

A la fin du XIIIème/VIIème siècle il ne restait aux musulmans de al-Andalus d'autre possession que celle du royaume de Grenade.

Le démembrement de l'empire almohade d'Afrique ne fut pas moins rapide. Saladin s'était déjà emparé de Tripoli, 1172/568. Les Ḥafṣides se rendirent indépendants à Tunis, 1228/626, et leur exemple ne tarda pas à être suivi par les Banū 'Abd al-Wād à Tlemcen, 1235/633. Profitant enfin de la confusion créée par la lutte de plusieurs prétendants au califat almohade, les Banū Marīn, ayant conquis Marrakech, détruisirent définitivement le pouvoir almohade.

1228/625 *Les Ḥafṣides de Tunis* 1534/941

Abū Ḥafṣ, chef berbère, avait appuyé dès le premier moment et sans réserve le mouvement des Almohades; ceux-ci répondirent à son loyalisme par une confiance absolue. Plus tard, un des descendants d'Abū Ḥafṣ se rendit indépendant à Tunis fondant ainsi la puissante maison des Ḥafṣides, qui, à travers diverses vicissitudes, dura plus de trois siècles. Le fondateur, Abū Zakariyyā', parvint à ranger sous son autorité Tanger et la lisière du Sahara, tandis que les chefs de al-Andalus sollicitaient son appui contre les attaques des Chrétiens. Son fils, Abū 'Abd Allāh, conserva les domaines de son père et se vit renforcé par les nombreux Andalous qui émigraient devant l'avance des rois chrétiens dans al-Andalus. Ce fut Abū 'Abd Allāh qui dut affronter les Croisés de Louis IX de France, 1270/669; mais cela ne lui fit pas interrompre les relations commerciales avec les cités maritimes chrétiennes. La période d'apogée du pouvoir ḥafṣide valut des jours prospères à ses sujets, mais elle fut suivie par les sombres périodes de divisions internes et d'attaques extérieures, menées d'abord par les 'Abd al-Wādites de Tlemcen, puis par les Marīnides, qui occupèrent Tunis, 1347/748, mais pour peu de temps, car en 1350/751, ils en étaient expulsés par un mouvement populaire que dirigeaient les éléments arabes. Cependant les grands jours de la dynastie ne devaient plus revenir. Dans le sud il y avait plusieurs régions indépendantes, et au nord la puissance maritime des Chrétiens devenait chaque jour plus redoutable. Français et Gênois, Catalans et Siciliens attaquèrent plusieurs fois les Ḥafṣides, et réussirent même, durant un certain temps, à s'établir sur le littotral ou les îles voisines. Abū 'Amr 'Uṯmān, le dernier des grands souverains ḥafṣides, 1435/839, suivit une politique généralement pacifique, durant les cinquante trois ans de son règne. Les Ḥafṣides continuèrent leur actif commerce maritime avec les États chrétiens et accordèrent des concessions de pêche dans les eaux de Tunis aux Catalans et aux Gênois. Mais cela n'empêchait pas les Ḥafṣides d'organiser en même temps des expéditions de piraterie dont il fallait ensuite souffrir les représailles. D'ailleurs ces incidents n'interrompaient pas les relations diplomatiques, et n'obligeaient même pas les consuls commerciaux des cités maritimes chrétiennes à quitter Tunis.

Après la mort d'Abū 'Amr, 1488/894, les attaques des Espagnols vinrent s'ajouter aux crises intérieures. Les Espagnols s'emparèrent de Tripoli et de Bougie, 1510/916. Les derniers jours des Ḥafṣides font partie déjà de la période des luttes

contre les corsaires (cf. ch. VII), jusqu'au jour où les Ottomans, 1574/982, trois ans après leur défaite à Lépante, détrôneront le dernier Ḥafṣide et expulseront les Espagnols de Tunis.

1239/637 *Les ʿAbd al-Wādites de Tlemcen* 1554/962

Pendant la période de dissolution de l'empire almohade, les ʿAbd al-Wādites, connus aussi sous le nom de Ziyānites, se rendirent indépendants à Tlemcen et soumirent à leur autorité une bonne partie de l'Algérie actuelle, tandis qu'à l'intérieur ils arrivaient jusqu'au Sahara. Cependant, situés comme ils l'étaient entre les Marīnides du Maġrib et les Ḥafṣides d'Ifrīqiya, ils eurent à soutenir les attaques que ces deux pouvoirs coalisés menèrent contre eux. Les Marīnides assiégèrent Tlemcen à plusieurs reprises, et vers la fin du XIIIème/VIIème siècle ils bloquèrent la cité pendant huit ans, en établissant un camp permanent qui devint par la suite la ville de al-Manṣūra. Tlemcen passa au pouvoir des Marīnides en 1337/737, mais les ʿAbd al-Wādites la recouvrèrent au bout de quelques années. Les trente ans de règne d'Abū Ḥammū II, 1359/761 - 1389/792, assurèrent au pays



Fig. 15. — Les États musulmans vers 1300/700.

1. Royaume de Grenade
2. Marīnides
3. ʿAbd al-Wādites
4. Ḥafṣides
5. Mamlūks
6. Īl-ḫān
7. Horde d'Or
8. Ibāḍites
9. Čaġatāi
10. Ḫalǧides

une prospérité relative, mais ensuite la décadence fut rapide à cause des luttes intérieures et des ennemis du dehors, spécialement les Ḥafṣides, qui s'emparèrent de Tlemcen à trois reprises; le pays étant divisé, les Espagnols se rendirent maîtres des places du littoral et soumirent à un tribut les derniers ʿAbd al-Wādites, dont la souveraineté fut définitivement détruite par les Corsaires et les Ottomans.

1195/591 *Les Marīnides au Maroc* 1468/873

Les origines de la dynastie des Marīnides remontent à 1195/591; d'abord seigneurs des hautes-terres du Maroc, ils s'étendirent petit à petit mettant à profit l'affaiblissement des Almohades. La prise de Marrakech, 1269/668, marque le triomphe définitif des Marīnides. Les premiers souverains dirigèrent leur attention vers al-Andalus, où les rois de Grenade, réduits et encerclés par les Chrétiens, réclamaient leur aide. Les expéditions des Marīnides avaient le caractère de razzias en quête de butin: bétail, récoltes, esclaves chrétiens; mais dès qu'elles tentaient de se transformer en occupation de quelque place forte de al-Andalus, les rois de Grenade, alarmés, sollicitaient contre eux l'appui des Chrétiens. La bataille du Salado, 1340/741, dans laquelle Alphonse XI de Castille et Alphonse IV de Portugal anéantirent l'armée marīnide, mit fin à leurs interventions dans la Péninsule.

Alors les Marīnides cherchèrent à s'étendre vers l'est. Militairement ils étaient plus puissants que les ʿAbd al-Wādites et les Ḥafṣides, mais ceux-ci jouissaient d'un prestige qui manquait aux Marīnides. La politique des Ḥafṣides, tout comme celle des Marīnides, était dirigée contre les ʿAbd al-Wādites, avec la différence, toutefois, que les Ḥafṣides visaient seulement à les affaiblir, sans les anéantir, car ils craignaient les Marīnides; ceux-ci, au contraire, voulaient en finir avec les ʿAbd al-Wādites pour faire ensuite de même avec les Ḥafṣides.

Les Marīnides atteignirent leur but sous Abū 'l-Ḥasan, 1331/731, dont le règne, ainsi que celui de son fils, Abū ʿInān, 1348/749, peuvent être considérés comme l'apogée des Marīnides. Abū 'l-Ḥasan s'empara de Tlemcen, 1337/737; par la suite, prétextant vouloir y rétablir l'ordre, il pénétra dans les territoires des Ḥafṣides, 1347/748, et entra à Tunis. Cependant, les tribus arabes de Tunis, coalisées contre lui, l'affrontèrent à Qayrawān, l'année suivante, lui infligèrent une défaite et le forcèrent à quitter l'Ifrīqiya.

Ce désastre avait coûté aux Marīnides leurs meilleures troupes, et depuis ce temps les tribus du sud se montrèrent inquiètes et peu disposées à payer les impôts. Une des causes de la décadence fut aussi la faiblesse des souverains vis-à-vis de l'insolence toujours croissante des hauts dignitaires, membres de la famille régnante, qui s'appuyaient sur leurs nombreux partisans. Plus d'une fois les souverains qui voulurent s'opposer aux desseins de ces courtisans eurent à payer de leur vie leur courage. Ce manque d'autorité rendait précaire l'avenir de la dynastie, et la mettait à la merci de n'importe quel incident. Le coup de grâce arriva quand Henri III de Castille ravagea Tétouan, 1401/804, et que les Portugais s'emparèrent de Ceuta, 1415/818; le désordre se répandit dans le pays et en 1420/823 le sultan Abū Saʿīd fut assassiné. Dans l'anarchie qui s'ensuivit, le waṭṭāside Abū Zakariyyā', gouverneur à Salé, se proclama régent au nom d'ʿAbd al-Ḥaqq, fils mineur du sultan assassiné, et continua à gouverner même après la majorité de son pupille. A sa mort, 1448/852, il fut remplacé dans cette «régence» par son cousin puis par son fils; mais lorsque ce dernier fut assassiné, 1459/863, ʿAbd al-Ḥaqq tenta de gouverner personnellement et fut à son tour assassiné, 1465/869. Avec lui s'éteignait la dynastie marīnide.

L'époque des Marīnides est remarquable par la splendeur de la cour de Fez, leur capitale; les noms d'Ibn Ḫaldūn, Ibn al-Ḫaṭīb, Ibn Baṭṭūṭa illustrent cette période. Beaucoup de sultans furent des princes constructeurs de beaux édifices qui existent encore, ils bâtirent leur nouvelle capitale, *Fās al-ǧadīd*, auprès de l'ancienne Fez, et l'embellirent de magnifiques constructions. Un grand nombre d'Andalous, qui ne cessaient d'émigrer, apportèrent au Maġrib les arts et la culture de leur patrie. La médersa, *madrasa*, al-Qarawiyyīn, à Fez, était un centre où accouraient des étudiants de tout l'occident islamique.

1472/877 *Les Waṭṭāsides au Maroc* 1550/597

Les Waṭṭāsides étaient une branche des Marīnides qui s'étaient établis dans le Rīf et avaient exercé la régence en nom d''Abd al-Ḥaqq. Lorsque celui-ci mourut assassiné, le waṭṭāside Muḥammad al-Šayḫ, après six ans de luttes, parvint à entrer à Fez, où dominaient les *šorfā'*, idrīsides, descendants de Mahomet et il s'y fit proclamer sultan, 1472/877. Il régna jusqu'à 1504/910. La chute de Grenade et la fondation sur le littoral atlantique des places fortes de Safi, 1510/916, et de Mazagan, 1514/920, par les Portugais, causèrent une grande effervescence. Il ne manqua pas de prétendants ni d'ambitieux pour se servir du prétexte de la guerre sainte en vue de servir leurs intérêts personnels. Les *šorfā'* sa'dites, jusqu'alors tenus à l'écart par les dynasties berbères, se mirent à la tête d'un mouvement qui fut plus funeste aux Waṭṭāsides qu'aux Portugais. S'étant créé une forte base à Tarūdant, ils commencèrent à avancer vers le nord; en 1525/932 ils s'emparèrent de Marrakech, et en firent leur capitale jusqu'à ce que Muḥammad al-Mahdī entrât à Fez, 1550/957 et fondât la dynastie des *šorfā'* sa'diens.

Un dernier waṭṭāside, Bā Ḥasūn, était parti en quête de secours; il en demanda à Charles-Quint, au Portugal, et aux Turcs. Avec l'appui de ces derniers, il recouvra Fez pour quelques mois. Les Waṭṭāsides émigrèrent du Maroc, quelques-uns se firent chrétiens, et même entrèrent en religion. La prospérité du Maġrib pendant cette période ne souffrait pas beaucoup de cet état de guerre prolongé. Fez était alors la ville florissante que Leo Africanus nous a décrit avec tant de détails après l'avoir visitée sous le gouvernement des Waṭṭāsides.

1238/635 *Les Naṣrides de Grenade* 1492/898

Muḥammad b. Naṣr, qui depuis 1231/629 était indépendant à Arjona, occupa ensuite Grenade et en fit sa capitale. C'est là qu'il commenca à construire *al-Qal'a al-ḥamrā'*, le fort de l'Alhambra, «la rouge», nom qui répond à la couleur rougeâtre de ses murs en pisé, le célèbre palais universellement connu sous ce nom. Muḥammad b.Naṣr s'empara aussi de Malaga et d'Almeria, et constitua le royaume de Grenade, dont la limite sud-ouest arrivait juqu'au détroit de Gibraltar. Muḥammad, afin de pouvoir plus librement se débarrasser de ses rivaux au pouvoir, s'était fait le vassal de Ferdinand III de Castille, auquel, outre le tribut versé, il fut obligé d'apporter son aide pendant le siège de Séville. L'histoire du royaume de Grenade est entièrement faite des luttes intestines entre les célèbres factions de «Zegries» et des «Abencerrajes», des interventions

des rois de Grenade dans les dissensions intérieures des pays voisins, tant chrétiens qu'africains, et des interventions de ceux-ci dans les luttes politiques et successorales du royaume de Grenade. L'indépendance de Grenade put se maintenir tant que durèrent les divisions dans les Etats chrétiens. L'union des couronnes de Castille et d'Aragon rendit inévitable la chute de Grenade, 1492/898, et la fin de la dynastie des Naṣrides.

Nonobstant l'état de pauvreté relative et d'insécurité de cette période, la culture des ancêtres resta vivante jusqu'au bout dans le petit royaume de Grenade. Littérateurs et mathématiciens, philosophes et chroniqueurs y cultivèrent les sciences et les arts. Ibn al-Ḫaṭīb fut ministre de Muḥammad V. Mais ce qui constitue la gloire de la dynastie naṣride, ce sont les constructions fameuses: le Généralife, maison de campagne des souverains, et l'Alhambra, qui est surtout l'œuvre d'Ismāʿīl I, m. 1324/725, Yūsuf I, m. 1354/755, et Muḥammad V, m. 1390/793.

BIBLIOGRAPHIE

E.W. LANE, *Arabian Society in the Middle Ages*, London 1883. — G. MARÇAIS, *Le monde musulman au XIe et au XIIe s.*, en *Histoire Générale*, de G. Glotz, vol. III, chap. XII, Paris 1944. — L. MASSIGNON, *L'influence de l'Islam au moyen-âge sur la fondation et l'essor des banques juives*, Bull. Et. Or., Inst. Franç., Damas, I, Paris 1931, pp. 3-12. — H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, 2e éd., Paris 1936; trad. ital., Bari 1939; trad. angl., London 1954. — H. RITTER, *Zur Futuwwa*, Der Islam, 1920, pp. 244-250. — G. SALINGER, *Was the futuwa an oriental form of chivalry?*, Proceedings of the American Philos. Soc., 94, 1950, pp. 481-493. — F. TAESCHNER, *Die islamischen Futuwabünde, Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte*, ZDMG, 87, 1933, pp. 6-49; ID., *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters*, Beiträge zur Arabistik, Semitisk und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 340-385.

ETATS ORIENTAUX

H.F. AMEDROZ, *Three years of Buwaihid rule in Baghdad*, JRAS, 1901, pp. 501-536, 749-786. — V.V. BARTHOL'D, *Turkestan v epohu mongolskago našestvīa*, S. Peterburg 1898-1900, 2 vol.; trad. angl. *Turkestan down to the Mongol invasion*, Gibb Mem Ser., V, 1928. — R.P. BLAKE, *The circulation of silver in the Moslem East down to the Mongol epoch*, Harvard Journ. of Asiat. Stud., II, 1937, pp. 291-328. — C. CAHEN, *Le Diyār Bakr au temps des premiers urtukides*, Journ. Asiat., 1935, pp. 219-276; ID., *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris 1940; ID., *Le Malik-name et l'histoire des origines seljukides*, Oriens 1949, pp. 31-65. — THE CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY, Vol. IV, 1927, chap.IV, *Armenia*, by F. MACLER; chap. X, *Muslim civilisation during the Abbasid period. The Seljuqs*, by T.W. ARNOLD and H.M.J. LOEWE; chap. XIV, *The fourth Crusade and the Latin Empire*, by Ch. DIEHL; ID., vol. V, 1929, chap. VI, *Islām in Syria and Egypt*, 750-1100, and chap. VII, *The First Crusade*, by W.B. STEVENSON; chap. VIII, *The Kingdom of Jerusalem*, 1099-1291, by Ch. L. KINGSFORD; chap. IX, *The effects of the Crusades upon Western Europe*, by E.J. PASSANT. — M. CANARD, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*, t. Ier, Paris 1951. — C. DEFREMERY, *Histoire des sultans ghourides*, Paris 1844; ID., *Histoire des Samanides*, Paris 1845. — A.M. FAHMY, *Muslim seapower in Eastern Mediterranean*, London 1950. — W.J. FISCHEL, *The origin of Banking in medieval Islam*, JRAS, 1933, pp. 339-353, 569-603. — G.W. FREYTAG, *Geschichte der Dynastien der Hamdaniden in Mosul und Aleppo*, ZDMG, 1856, pp. 432-498; 1857, pp. 177-252. — M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923. — R. GROUSSET, *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*, Paris 1934-36, 3 vol.; ID., *L'Empire du Levant*, Paris 1946. — R. HENNIG, *Der mittelalterliche arabische Handelsverkehr in Osteuropa*, Der Islam, 1935, pp. 239-265. — W.HINZ, *Das Rechnungswesen orientalischer Reichsfinanzämter im Mittelalter*, Der Islam, 29, 1949, pp. 1-29, 113-141. — P.K. HITTI, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, New York, 1951. — M.T. HOUTSMA, *Over de geschiedenis der Seldjuken van Klein-Azië*, Versl. en Mededeelingen Kon. Ak. Wetensch., Afd. Letterk., 3e R., 9 d., Amsterdam 1892, pp. 133-155; ID., *Zur Geschichte der Selğuqen von Kirman*, ZDMG, 1885, pp. 362-401. — H. LAOUST, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans*, Damas 1952. — R. LE TOURNEAU, *Damas de 1075 à 1154*, Damas 1952. — MIRCHOND'S, *Geschichte der Seldschuken*... übersetzt... von J.A. VULLERS, Giessen 1838. — MIRCHONDI, *Historia*

Samanidarum... edidit..., interpretatione latina illustravit, F. Wilken, Gottingae 1808. — Mirkhond, *Histoire des sultans du Kharezm*, éd. Defremery, Paris 1842. — M. Nāẓim, *The life and times of sultan Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge 1931. — G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 2. Aufl., München 1952. — H.L. Rabino di Borgomale, *Les dynasties alaouides du Māzandarān*, Journ. Asiat. 1927, pp. 253-277; ID., *Les dynasties du Māzandarān...* Journ. Asiat., 1926, pp. 397-474; ID., *Les préfets du califat au Ṭabaristān*, Journ. Asiat., 1939, pp. 237-274; ID., *L'histoire du Māzandarān*, Journ. Asiat., 1943-45, pp. 211-243; ID., *Les dynasties locales du Gīlān et du Daylam*, Journ. Asiat., 1949, pp. 301-350. — E.G. Raverty, *Notes on Afghanistan*, London 1880. — S. Runciman, *A History of the Crusades*, Cambridge 1951-1954, 3 vol. — K.E. Schabinger, *Zur Geschichte der Saldschuqen Reischskanzlers Nizamu'l-Mulk*, Hist. Jahrbuch, 62 (1949), pp. 250-283. — P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896-1936. — K. Süssheim, *Prolegomena zu einer Ausgabe der «Chronik des Seldschuqischen Reiches»*, Leipzig 1911.

EGYPTE

A.S. Atiya, *Egypt and Aragon, Embassies and diplomatic correspondence between* 1300 *and* 1330, Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes, 23, 7, Leipzig 1938. — D. Ayalon, *L'esclavage du Mamelouk*, Jérusalem 1951; ID., *Le régiment Bahriya dans l'armée mamelouke*, Rev. Et. Isl., 1951 (1952), pp. 133-142; ID., *Studies on the structure of the Mamlūk Army*, Bull. Sch. Or. Afr. Studies, 15, London 1953, pp. 203-228. — C.H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, Strassburg 1902-3. — W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten*, Hamburg 1933. — W.J. Fischel, Ueber die Kārimi-Kaufleute, *Ein Beitrag zur Geschichte des Orienthandels Aegyptens unter den Mameluken*, Analecta Orientalia, 14, Studia Arabica, I, Roma 1937, pp. 65-85. M.J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, 2e éd., Leiden 1886. — R. Hartmann, *Zur Vorgeschichte des ʿabbassidischen Schein-Chalifates von Cairo*, Abhandl. d. deutschen Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., n. 9, Berlin 1950. — H. Mamour, *Polemics on the origin of the Fatimi Caliphs*, London 1934. — L.A. Mayer, *Mamluk costume*, Genève, 1952. — W. Muir, *The Mameluke or slave Dynasty of Egypt*, London 1896; trad. arabe, Le Caire 1342 (1924). — H. Munier et G. Wiet, *L'Egypte byzantine et musulmane*, t. II du *Précis de l'histoire de l'Egypte*, Le Caire 1932. — W. Niemeyer, *Aegypten zur Zeit der Mamluken*, Berlin 1936. — L. O'Leary, *A short history of the Fatimid Khalifate* London 1923. — M. Perlmann, *Notes on anti-Christian propaganda in the Mamlūk Empire*, Bull. Sch. Or.-Afr. Studies, 10, 4, 1942, pp. 843-861. — A.N. Poliak, *Les révoltes populaires en Egypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques*, Rev. Et. Isl., 1934, pp. 251-273; ID., *Le caractère colonial de l'Etat mamelouk dans ses rapports avec la Horde d'Or*, Rev. Et. Isl., 1935, pp. 231-248; ID., *Some notes on the feudal system of the Mamluks*, JRAS, 1937, pp. 97-107; ID., *The influence of Chingiz-Khans' Yasa upon the general organisation of the Mamlūk State*, Bull. Sch. Or.-Afr. Studies, 10, 4, 1942, pp. 862-876. — W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans*, Univ. California, 1955. — F. Quatremere, *Histoire des sultans mamelouks*, Paris 1837-45, 2 vol. — J. Sauvaget, *La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*, Paris 1914; ID., *Noms et surnoms de Mamelouks*, Journ. Asiat., 1950, pp. 31-58. — M. Schemeil, *Le Caire, Sa vie, son histoire, son peuple*, Le Caire 1949. — E. Strauss, *L'inquisition dans l'Etat mamlouk*, Riv. St. Or. 25, 1950, pp. 11-26; — G. Wiet, *L'Egypte... de la conquête arabe à la conquête ottomane*, 642-1517, Paris 1937 (t. IV de l'*Histoire de la Nation Egyptienne*, de G. Hanotaux). — F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Aegypten zur Zeit der Chalifen*, Abh. kon. Ges. Wiss., Göttingen, 1875, 52, 62 pp. 1876, 63, 64 pp.; ID., *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*, Göttingen 1881. — M.H. Zaky, *Les Tulunides, Etude de l'Egypte musulmane à la fin du IXe s.*, Paris 1933. — KV. Zettersteen, *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren* 690-741 d.H., Leiden 1919.

AFRIQUE DU NORD

J. Alemany y Bolufer, *Milicias cristianas al servicio de los sultanes musulmanes de Almagreb*, Homenaje a Codera, Zaragoza 1904, pp. 133-169. — A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, t. I, Paris 1938. — R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafsides*, Paris 1940-47, 2 vol. — E. Fagnan, *Histoire des Almohades d'Abd el-Vah'id Merrakechi*, Alger 1901. — E.F. Gauthier, *Les siècles obscurs du Maghreb. L'islamisation de l'Afrique du Nord*, Paris 1927. — I. Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nord-Afrika*, ZDMG, 1887, pp. 30-140. — S. Gsell, G. Marçais, G. Iver, *Histoire d'Algérie*, Paris 1927; 5e éd. Paris 1930. — G.F. Hourani, *Arab seafaring in ancient and early medieval times*, Princeton 1951. — Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, texte arabe, Alger, 1847-50; trad. franç., Alger 1852-56, 4 vol.; nouvelle éd., Paris 1925-34, 3 vol. — H.R. Idris, *Contribution à l'histoire de l'Ifrīqiya... sous les Aglabites et les Fatimites*, Rev. Et. Isl., 1935, pp. 105-178, 273-305; 1936, pp. 45-104. — R. Le Tourneau, *Fès et la naissance du pouvoir saʿdien*, Al-Andalus, 18, 1953, pp. 271-293. — E. Levi-Provençal, *La fondation de Fès*, Paris 1939. — A.R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterra-*

nean, a.D. 500-1100, Princeton 1950. — G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe s.*, Paris 1913; Id., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Paris 1946. — L. Mas Latrie, *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Maghreb avec les nations chrétiennes au Moyen-Age*, Paris 1886. — E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, Paris 1888-91, 3 vol. — R. Strothmann, *Berber und Ibāḍiten*, Der Islam, 1928, pp. 258-279. — M. Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou 'l-Arlab*, 800-909, Paris 1927.

L'ANDALUS ET LA SICILE

M. Alarcon y R.G. de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del archivo de la Corona de Aragón*, Madrid 1940. — M. Amari, *Biblioteca Arabo-sicula*, Torino 1880; Id., *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Firenze 1854-68, 4 vol.; 2a ed. con note di C.A. Nallino, Catania 1933-39. — Aljoxani (al-Ḫušanī), *Historia de los jueces de Córdoba*, texto árabe y trad. esp. por J. Ribera, Madrid 1914. — M.M. Antuña, *La jura en el califato de Córdoba*, Anuario Hist. Der. Esp., 6, Madrid 1929, pp. 108-144; Id., *Ibn Ḥayyān de Córdoba y su historia de la España musulmana*, Cuadernos de Hist. de España, 6, Buenos Aires, 1946, pp. 5-72. — L. Bouvat, *Les mozarabes de Tolède*, Journ. Asiat., 1932, pp. 309-325. — I. de las Cagigas, *Los mozárabes*, Madrid 1948, 2 vol.; Id., *Los mudéjares*, Madrid 1948. — F. Codera, *Decadencia y desaparicion de los Almorávides de España*, Zaragoza 1899; Id., *Estudios criticos de historia árabe-española*, Zaragoza 1903; 2a ed., Madrid 1917; Id., *Narbona, Gerona y Barcelona bajo la dominación musulmana*, Anuari Inst. Est. Cat., Barcelona 1909-1910. — R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à les Almoravides*, Leiden 1861, 4 vol.; 2e éd., Leiden 1932, 3 vol.; trad. angl., London 1913; Id., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden 1860. — C. Dubler, *Ueber das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel vom XI. zum XIII. Jhdt.*. Genève-Erlenbach-Zürich 1943. — F. Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn 'Abdūn sul buon governo di Siviglia*, Rendiconti R. Acc. Naz. Lincei, Cl. sc. mor., VI, vol. 11, pp. 878-953, Roma 1935. — M. Gaspar Remiro, *Relaciones de la Corona de Aragón con los estados musulmanes de Occidente*, Rev. Centro Est. Hist. de Granada, 13, 1923, pp. 126-192; Id., *Partida de Boabdil...* Rev. Centro Est. Hist. de Granada, 2, 1912, pp. 57-111; Id., *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (s. XIV)*, Granada 1916, y en Rev. Centro Est. Hist. de Granada, II, 1912, pp. 151-190, 253-265; III, 1913, pp. 5-23, 77-96, 170-200, 247-274; IV, 1914, pp. 1-31, 105-135, 205-252, 285-365; V, 1915, pp. 1-55, 137-183, 243-258; Id., *Historia de Murcia musulmana*, Zaragoza 1905; Id., *En-Nuguairi, Historia de los musulmanes de España y Africa*, Rev. Centro Est. Hist. de Granada, V, 1915, pp. 221-242; VI, 1916, pp. 1-52, 83-121, 151-263; VII, 1917, pp. 1-48, 94-164, 189-260, 289, 352; VIII, 1918, pp. 1-64, 85-220, 263-309; IX, 1919, pp. 1-45. — A. Gonzalez Palencia, *Aspectos sociales de la España árabe*, Madrid 1946; Id., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. Estudios y textos*, Madrid 1930, 4 vol.; Id., *Historia de España musulmana*, 3a ed., Barcelona 1932. — F. Guillen Robles, *Málaga musulmana*, Madrid 1880. — A. Huici Miranda, *La invasión de los almorávides y la batalla de Zalaca*, Hesperis, 1953, pp. 17-76. — G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nei ricordi di un viaggiatore egiziano*, Al-Andalus, I, 1933, pp. 307-334; Id., *Córdoba de la primera a la segunda conquista de la ciudad por los berberiscos... según... Ibn 'Iḏārī*, Cuadernos de Hist. de Esp., 5, Buenos Aires, 1946, pp. 148-169. — E. Levi-Provençal, *Les «Mémoires» de 'Abd Allāh, dernier roi zīride de Grenade*, Al-Andalus, 3, 1935, pp. 233-344; 4, 1936, pp. 29-145; Id., *Deux nouveaux fragments des mémoires du roi zīride 'Abd Allāh de Grenade*, Al-Andalus, 6, 1941, pp. 1-63; Id., *L'Espagne musulmane au Xe s. Institutions et vie sociale*, Paris 1932; Id., *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden 1931; Id., *La péninsule ibérique au Moyen-Age*, Leiden 1938; Id., *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2e éd., Paris 1950-53, 3 vol.; Id., *La política africana de 'Abd al-Raḥmān III*, Al-Andalus, 1946, pp. 351-378. — G. Lokys, *Die Kämpfe der Araber mit den Karolingern bis zum Tode Ludwigs II*, Heidelberg 1906. — J. Lopez Ortiz, *El tribunal de fe de los omeyas cordobeses*, Madrid 1935; Id., *Figuras de jurisconsultos musulmanes, Religión y Cultura*, 16, Madrid 1931, pp. 94-104. — F. Mateu y Llopis, *Alpuente, reino musulmán*, Valencia 1944. — R. Millet, *Les Almohades*, Paris 1923. — F. de Moncada, *Expedición de catalanes y aragoneses contra turcos y griegos*, Madrid 1777. — M. Ocaña Jimenez, *Notas sobre cronología hispano-musulmana*, Al-Andalus, 8, 1943, pp. 333-381. — A Prieto Vives, *Los reyes de Taifas*, Madrid 1926. — J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcotia*, Madrid 1926. — G. Romano, A. Solmi, *Storia politica d'Italia*, 3a ed., Milano 1940, cap. V, pp. 570-588, *Longobardi e Bizantini nell' Italia meridionale e l'invasione dei Saraceni*. — C. Sanchez Albornoz, *Itenerario de la conquista de España por los musulmanes*, Cuadernos de Hist. de Esp., 10, Buenos Aires, 1948, pp. 21-74; Id., *El «Ajbār Maǧmū'a. Cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires 1944; Id., *La España musulmana*, Buenos Aires 1946. — L. Schwenkon, *Die lateinisch geschrieben Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber*, Göttingen 1894. — K.M. Setton, *Catalan domination of Athens*, 1311-1388, Cambridge, Mass., 1948. — F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1897-1903.

CHAPITRE VI

L'HERITAGE DE ČINGĪZ ḪĀN

Les dynasties des Tatares ou Mongols

Čingīz Ḫān (Gengis Khan) chef mongol, avait employé les meilleures années de sa vie à réunir, sous son autorité, les nombreuses tribus nomades de sa race, établies au nord des frontières de la Chine. Il était déjà âgé de cinquante ans lorsqu'il entreprit la série de conquêtes qui, en vingt ans, le rendirent maître absolu de toutes les terres situées entre la Mer Caspienne et la péninsule de Corée.

Ses méthodes de guerre, qu'on n'avait jamais vues encore, inspiraient une terreur panique; un sillage de mort et de désolation signalait le passage de ses hordes. Les mongols n'avaient pas à craindre de soulèvements derrière eux. Ibn al-Aṯīr, le célèbre chroniqueur, sexagénaire au temps de l'invasion mongole, commence la chronique de l'année 1220/617 en se lamentant de n'être pas mort avant d'avoir vu la grande calamité qui s'était abattue sur l'Islam, la plus grande depuis la création du monde, puisque les conquérants les plus cruels avaient laissé des êtres vivants après leur passage, alors que les Tatares n'épargnaient même pas les enfants encore dans le sein de leurs mères... et il termine par l'expression islamique de résignation suprême: nous sommes d'Allāh, et nous retournons à Lui, et il n'y a de pouvoir ni de secours, sinon en Allāh, le Très-Haut.

Cependant cette cruauté préméditée de la guerre fut suivie d'un demi-siècle de calme dans les immenses régions soumises à la «pax tatarica». Pour la première fois dans l'histoire on vit des voyageurs et des marchands, des ambassadeurs et des missionnaires, avec la garantie d'un simple sauf-conduit, traverser les steppes et les déserts de l'Asie jusqu'à la cour du Grand Ḫān (Khan), d'abord à Qaraqorum (Karakorum), ensuite à Pékin (Kambalik), et rapporter des récits presque incroyables de ces régions inconnues.

D'intelligence inculte, mais très lucide, Čingīz Ḫān, pasteur de peuples, fut à la fois un grand capitaine et un remarquable homme d'Etat. Il professait le chamanisme, et, se croyant destiné par le ciel à la domination du monde, il recommanda à ses fils de continuer ses conquêtes. Selon la coutume mongole, chacun de ses fils reçut son lot de l'héritage paternel, terres et tribus, mais tous devaient rester soumis à l'autorité d'Ügedei, le troisième des fils, que Čingīz avait nommé *Ḫān* suprême, peu avant sa mort, 1227/624, au cours d'une expédition en Chine.

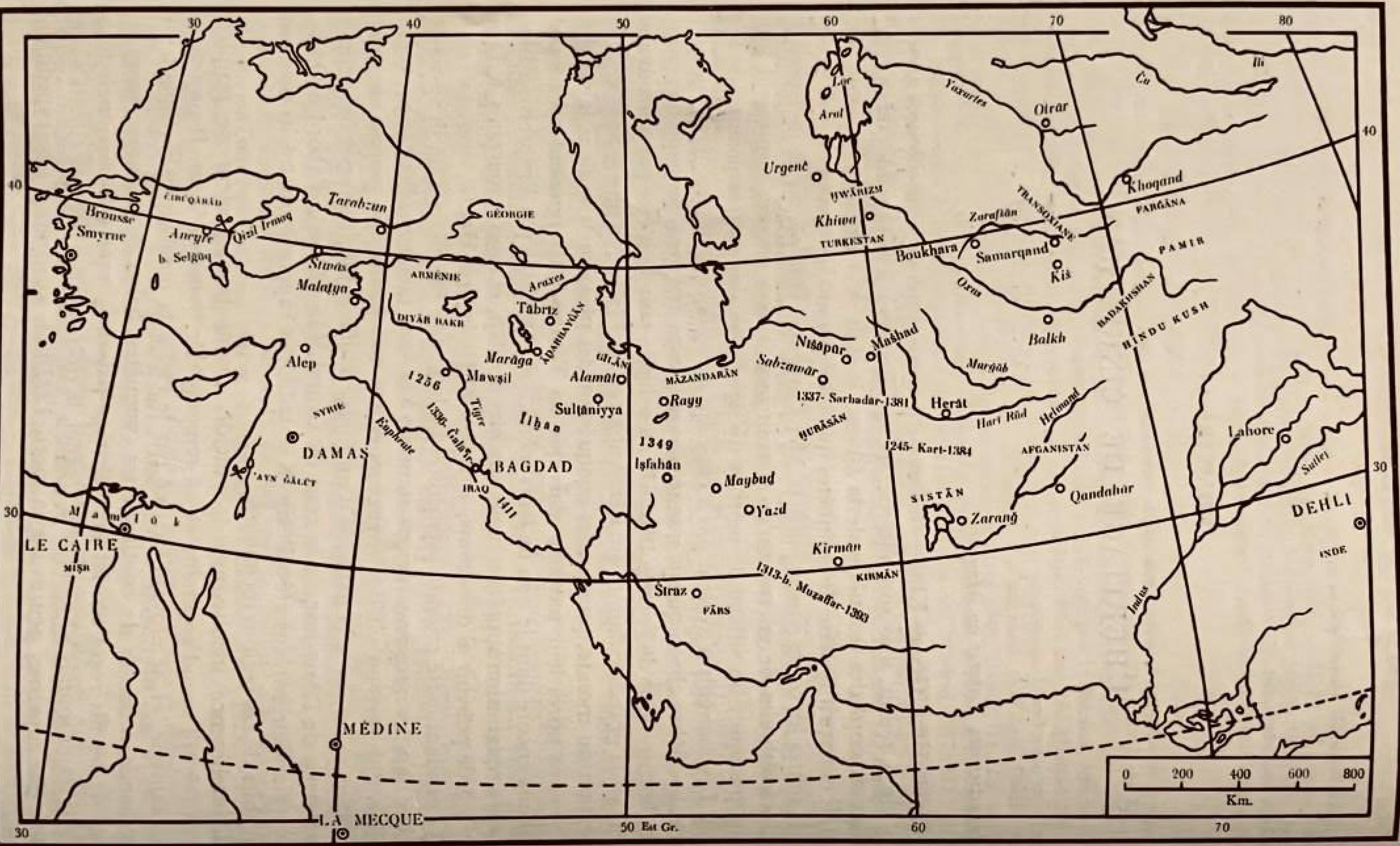


Fig. 16. — Les Īl-Ḫān et les Tīmūrides. XIIIe/VIIe s. - XVe/IXe s.

Ǧūčī, le fils aîné, recevait de son père les pays à l'ouest du lac Aral, aussi loin qu'il arriverait avec son épée; la part de Čaġatāi était constituée par les régions du centre de l'Asie, Ügedei prenait la Chine, et Tūlī la Mongolie. Ügedei avait établi sa cour à Qaraqorum. Lorsqu'il mourut, 1241/639, son fils Güyük fut élu pour lui succéder, mais il mourut au bout de deux ans; alors, 1251/649, on élut Möngke, fils de Tūlī, à la dignité suprême. Hūlāgū (Houlagou), frère de Möngke, fut chargé d'aller combattre les Assassins ou Néo-ismā'īlites de Perse et le calife de Bagdad, mais il ne se mit en marche que quelques années plus tard. Möngke fut le dernier Grand *Ḫān* à exercer une autorité effective sur toute l'étendue des domaines mongols; après sa mort les tendances séparatistes l'emportent, et à l'ancienne unité succèdent non seulement la division mais les luttes fratricides.

1256/654 *Les Īl-Ḫān de Perse* 1349/750

La dynastie des descendants d'Hūlāgū est appelée dynastie des *Īl-Ḫān*, souverains locaux; cette dénomination de subordonné dénote l'hommage dû au Ḫān suprême des Mongols.

Hūlāgū, le frère de Möngke, pour s'acquitter de la mission reçue, se mit en marche avec son armée vers la Perse en 1256/653; la seule nouvelle de son entrée au Ḫurāsān suffit pour que tous les roitelets de Perse lui envoyassent leur soumission. Hūlāgū ne voulut pas admettre celle de Rukn al-Dīn, Maître suprême des Assassins, et alla l'assiéger à Alamūt. Rukn al-Dīn, sur le conseil de son astrologue, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, se rendit mais cependant il fut exécuté. Son astrologue, šī'ite duodécimain, passa au service d'Hūlāgū, fut son conseiller à la prise de Bagdad, obtint de lui que les lieux vénérés des Šī'ītes fussent épargnés, présida plus tard à l'érection de l'observatoire de Marāġa, ordonnée par Hūlāgū, et occupa de hautes dignités à la cour.

Après s'être emparé sans difficulté des inexpugnables châteaux-forts des Assassins de Perse, Hūlāgū marcha sur Bagdad. Les troupes du calife furent dispersées devant la ville. Alors Bagdad capitula, mais elle fut saccagée et dévastée. Al-Musta'ṣim, le dernier des califes, fut mis à mort ainsi que plusieurs membres de sa famille, 1258/656.

Hūlāgū envoya ensuite ses hordes à la conquête de la Syrie, qui se soumit sans difficulté, mais à la bataille d''Ayn Ǧalūt, 1260/658, les Mongols essuyèrent leur première défaite, vaincus par les Mamluks égyptiens. Cette victoire sauvait l'Egypte de l'invasion mongole; elle eut un grand retentissement dans tous les pays de l'Islam car elle démontrait pour la première fois la possibilité de vaincre les Mongols. Baybars, le sultan mamluk, était chef militaire redoutable, autant que rusé diplomate; en s'alliant avec Börke, le troisième *ḫān* de la Horde d'Or, cousin et ennemi d'Hūlāgū, il parvenait non seulement à éviter une nouvelle attaque, mais encore à recouvrer impunément les régions de Syrie qu'il avait perdues, tandis que Börke attaquait du côté du Caucase. Hūlāgū, dont la mère et la femme étaient nestoriennes, se montra favorable aux Chrétiens, et ses successeurs immédiats firent de même. Lorsqu'il mourut, 1265/663, son fils Abāqā fut désigné comme successeur.

Abāqā poursuivit la politique anti-musulmane de son père; il envoya plusieurs ambassades aux cours d'Europe afin de concerter une action combinée contre les Mameluks, mais aucun résultat pratique ne s'ensuivit. Les hostilités en Syrie furent généralement favorables aux Mameluks, mais en revanche Abāqā résista avec succès aux attaques de Börke dans le Caucase, et de Burāq, de la famille de Čaġatāi, qui avait envahi le Ḫurāsān. Abāqā mourut victime de son ivrognerie, défaut commun à tous les membres de sa lignée, 1282/681. Pendant son règne ses Etats avaient joui d'une relative tranquillité intérieure. Le sucesseur d'Abāqā fut un de ses frères qui avait embrassé l'Islam et pris le nom d'Aḥmad. De même qu'il avait changé de religion, il tenta aussi de changer le cours de la politique mongole, mais la tendance conservatrice était encore trop solide parmi les chefs mongols, et le résultat fut la mort violente d'Aḥmad, 1284/683, sur ordre de son cousin Arġūn, fils d'Abāqā.

Arġūn, tout comme son père, chercha à trouver en Occident un appui contre les Mameluks, mais sans plus de résultat. Son frère Gaiḫātū, qui lui succéda en 1291/690, accorda beaucoup de faveurs aux Musulmans. Il était de tempérament doux, aimait les plaisirs et négligeait le gouvernement. Il ne tarda pas à se trouver dans l'impossibilité d'acquitter ses dettes; il tenta alors d'y remédier en émettant du papier-monnaie, mais la catastrophe économique qui s'ensuivit fut telle qu'il se vit contraint de révoquer ses décrets. Il fut assassiné, 1295/694, par son cousin Bāidū, qui, quelques mois plus tard, fut vaincu et exécuté à son tour par Ġāzān Maḥmūd, fils d'Arġūn, qui du Bouddhisme était passé à l'Islam.

Le changement de religion chez le souverain changea aussi l'attitude officielle, et désormais l'Etat se conforma aux préceptes de l'Islam. Tabrīz, la capitale, ne tarda pas à se doter de mosquées magnifiques et de *madrasas*; cependant il n'y eut pas d'intolérance, et Ġāzān gouverna selon le style mongol. Une administration rigide lui permit de porter presque au double ses revenus et en même temps de favoriser les intérêts de ses sujets, régularisant et modérant les tributs et réalisant la repopulation des terres abandonnées. Il réprima avec une égale énergie la corruption chez les grands et chez les petits. Dans sa vie, écrite par son historiographe et ministre Rašīd al-Dīn, on trouve à peine un épisode qui ne se termine par l'exécution de quelque fonctionnaire, gouverneur, ou proche parent. Il envahit la Syrie à deux reprises, vainquit les Mameluks et arriva jusqu'à Damas, mais la Syrie demeura possession égyptienne.

Les neuf ans du règne de Ġāzān préparèrent l'ère de prospérité et de calme intérieur qui marqua les douze années du gouvernement de son frère et successeur, 1304/703, Olčaitu. La mère de ce dernier l'avait baptisé dans son enfance, mais il devint ensuite musulman. Malgré cela il maintint de bonnes relations avec les cours de l'Europe et guerroya, mais sans fruit, contre les Mameluks, tandis qu'il affermissait son autorité au Gīlān et à Herāt. D'abord il avait professé la *šī'a*, puis il l'abandonna pour passer à la *sunna*, et finit par retourner à la *šī'a*. Olčaitu agrandit la ville de Sulṭāniyya, édifiée par son père Arġūn dans les montagnes au nord ouest de la Perse et en fit sa capitale, attiré par la beauté du pays et son excellent climat. Il y mourut en 1316/716.

Son fils Abū Sa'īd, alors âgé de treize ans, parvint cependant à se faire res-

pecter de tous ses voisins, Mameluks, Selǧūqides d'Asie Mineure, Byzantins, Mongols de la Horde d'Or dans le Caucase et de Čaġatāi au Ḫurāsān et en Afganistan. A cette époque la *šī'a* fut abandonnée comme religion officielle et la *sunna* fut adoptée. Au début du règne le ministre et chef militaire Čubān, autrefois favori de Ġāzān, avait dirigé les affaires avec prudence et fermeté, mais par la suite les rivalités entre les chefs et les partis minèrent la solidité de la dynastie. Abū Sa'īd mourut en 1335/736, sans descendance directe, et dans les neuf années suivantes six princes furent désignés successivement par les diverses factions en lutte pour le pouvoir; puis c'est la division du royaume, et la consolidation des factions les plus fortes en diverses contrées. Ainsi naissent les dynasties des Ġalā'ir à Bagdad, des Muẓaffarides en Perse, des Sarbadārides au Ḫurāsān, des Kart à Herāt.

1336/736. *Les Ġalā'ir à Bagdad* 1411/814.

Ḥasan Buzurg, après avoir élevé trois de ses créatures au trône devenu vacant par la mort d'Abū Sa'īd, s'arrogea les fonctions souveraines dans l'Iraq et choisit Bagdad pour capitale. Son fils Uways lui succéda, 1356/757; il enleva l'Āḏarbayǧān et Tabrīz à la Horde d'Or, 1358/759, et ajouta à ses domaines Mossoul et Diyār Bakr, 1364/766. Son successeur Ḥusayn guerroya contre ses voisins les Muẓaffarides de Perse et contre les Turcs Qara-qoyūnlu. Après sa mort, ses deux fils Aḥmad et Bāyazīd se partagèrent ses États, 1382/784, mais ils les perdirent peu après, à la suite de l'invasion de Tamerlan. Alors Aḥmad s'enfuit en Égypte, et avec l'aide du sultan mameluk Barqūq s'appliqua à recouvrer ses terres lorsque Tamerlan se retira, mais il périt en combattant comme il tentait de rentrer en possession de l'Āḏarbayǧān, 1410/813. L'année suivante les Turcs Qara-qoyūnlu entrèrent à Bagdad, et mirent fin à la dynastie des Ġalā'ir.

1313/713. *Les Muẓaffarides de Perse* 1393/795.

Avec la chute des Īl-Ḫān la tranquillité de la Perse avait cessé pour longtemps. Muḥammad, de la famille des Muẓaffarides, qui se vantaient d'être de pur sang arabe, et qui avaient servi les Īl-Ḫān dans des gouvernements importants, succéda à son père, 1313/713, au gouvernement de Maybuḏ, non loin d'Iṣfahān; par la suite il s'empara de Kirmān, 1340/741, de Šīrāz, la ville des roses, de tout le Fārs, 1353/754, et d'Iṣfahān, 1356/758. Il porta ses armes victorieuses jusqu'à Tabrīz, mais il fut attaqué et fait prisonnier par son propre fils, Šāh Šuǧā', qui le fit aveugler, 1358/759, et ne régna que pour guerroyer sans cesse, soit à l'intérieur de ses États, soit contre ses voisins, jusqu'à sa mort en 1384/786. Le célèbre poète persan Ḥāfiẓ fut l'ornement de sa cour. Quelques années plus tard l'invasion de Tamerlan mit fin au règne des Muẓaffarides.

1337/737. *Les Sarbadārides du Ḫurāsān* 1381/783.

'Abd al-Razzāq, du Ḫurāsān, s'était mis à la tête d'une insurrection contre les abus commis par le gouverneur de Sabzawār. Les insurgés prirent le nom de



Fig. 17. — Les successeurs des Mongols. XIIIe/VIIe s. - XVIIIe/XIIe s.

sar ba-dār, tête à la potence, pour signifier qu'ils y jouaient leur vie. Ils se maintinrent à Sabzawār et dans les environs pendant un demi-siècle, et furent gouvernés par une série de douze chefs, dont sept périrent de mort violente.

1245/791. *Les Kart de Herāt* 1384/786.

Cette dynastie fut fondée par Muḥammad Kart, descendant des princes ġūrides. Il s'appliqua à mettre de l'ordre dans le pays après l'invasion mongole. Möngke, le Grand Ḫān, lui confirma le gouvernement de Herāt, du Sistān, de Balkh, et de l'Afganistan. A mesure que le pouvoir des Īl-Ḫān de Perse déclinait, celui des Kart augmentait et il continua à être puissant jusqu'à l'avènement de Tamerlan, qui s'empara de Herāt, 1381/783, et trois ans plus tard châtia la rébellion de la dynastie en supprimant son pouvoir.

1224/621. *La Horde d'Or, Altīn Ordu* 1502/907.

Sans ennemis pour les menacer et sans frontières pour les contenir, entourés de peuplades sans défense, les descendants de Ǧūčī régnaient sur les populations des plaines du Qīpčaq (Kiptchak), qui s'étendent depuis le lac d'Aral jusqu'aux Carpates. Bātū, fils de Ǧūčī et petit-fils de Čingīz Ḫān, terrorisa l'Europe par sa célèbre expédition. En automne de 1236/653, selon les chroniques mongoles, ou l'année suivante, d'après les sources russes, Bulġār, la capitale des Bulġār ou Bulgares, située à quelques kilomètres de la Volga, tomba entre les mains des Mongols. Bātū poursuivit sa campagne durant cinq ans, au cours desquels il ravagea la Russie, la Pologne, la Hongrie et parvint jusqu'à l'Adriatique; s'il ne poussa pas plus loin c'est qu'après la mort du Grand Ḫān Ügedei, il lui fallait retourner en Mongolie, et les dissenssions entre les chefs de l'expédition commandaient la retraite des troupes.

Bātū ne fit plus d'incursions en l'Europe, car les affaires de l'Orient l'occupaient. Terrible dans la guerre, on le décrit comme juste, doux et prudent dans la paix. Il fonda la ville de Sarāi, sur la Volga, qui fut la capitale de la Horde d'Or jusqu'à ce que Tamerlan la détruisit si complètement que les archéologues ne se sont pas encore mis d'accord sur le lieu de son emplacement. Bātū mourut en 1256 et son fils Sartāq, dont on dit qu'il était chrétien, lui succéda. La mort prématurée de Sartāq, probablement en 1257/654, amena l'accession au trône de Börke, qui fut le troisième *ḫān*, frère de Bātū, et, du moins de nom, musulman. A cette époque l'autorité du *ḫān* de la Horde d'Or s'étendait encore non seulement aux domaines patrimoniaux assignés à Ǧūčī, et qui comprenaient les terres du Ḫwārizm, mais aussi à la Transoxiane, bien que ces terres appartinssent à l'héritage de Čaġatāi. Dans ces régions, Börke eut à subir au début de son règne les conséquences de la lutte entre les prétendants à la dignité de Grand Ḫān après la mort de Möngke, en 1259/658. Alġū, petit-fils de Čaġatāi, s'empara du Ḫwārizm, sans que Börke, engagé alors dans la guerre du Caucase, fût en mesure de repousser son agression. En revanche, les troupes de frontière de Börke suffirent à réduire à l'obéissance Danilo Romanovic, prince de Galič

(Galicie) qui en 1257/654 s'était déclaré indépendant et avait même attaqué des détachements des Tatares.

En dépit de ce que les chroniqueurs musulmans ont écrit, les luttes de Börke, qui était musulman, contre Hūlāgū, qui ne l'était pas, peuvent être aisément expliquées comme des litiges de famille, suscités par des contestations au sujet de la possession des terres du Caucase. Les alliés naturels de Börke furent les Mameluks d'Égypte, qui se sentaient directement menacés par les plans d'expansion du fondateur de la dynastie des Īl-Ḫān. L'échange d'ambassadeurs entre le Caire et Sarāi fut fréquent pendant la longue durée de cette situation politique.

Les hostilités entre Börke et Hūlāgū s'engagèrent vers la fin de 1262/661. Ce dernier infligea à son rival une grave défaite au Caucase, mais lorsqu'il voulut poursuivre son avance il subit à son tour un sérieux échec sur le Terek et fut contraint de se retirer. De ce fait, les terres au nord du Caucase restaient au pouvoir de Börke. Cette première campagne ne satisfit aucun des deux rivaux, et cependant le résultat se fit sentir pendant longtemps ; tant que la puissance des deux États fut considérable, la possession du Caucase fut l'occasion de tension et d'hostilités continuelles. Börke mourut en 1266/664 au cours d'une campagne au Caucase contre le Īl-ḫān Abāqā, qui avait succédé à son père Hūlāgū.

L'histoire du développement de la Russie se trouve étroitement liée à celle des vicissitudes de la Horde d'Or. Les Tatares, accoutumés à la vie des vastes steppes, ne songèrent pas à s'établir dans les régions des forêts, qui alors couvraient la Russie centrale et septentrionale. Ce fut la population russe qui continua à les habiter, mais elle fut soumise au paiement d'un tribut, dont les ecclésiastiques étaient exemptés, et exposée régulièrement aux dévastations coutumières des incursions tatares. Il est vrai que les Tatares n'arrivèrent jamais aux régions les plus septentrionales de la Russie, comme par exemple à Novgorod, mais même cette ville, qui en raison d'une telle immunité devint le centre culturel de la Russie d'alors, dut en quelques occasions, 1257/655, payer un tribut aux Tatares, car elle se trouvait sous la juridiction du Grand Prince de Vladimir, qui était vassal des Tatares. Les princes russes, très nombreux, et chacun indépendant dans son État, souvent minuscule, étaient obligés de se présenter à la cour du *ḫān* en des occasions déterminées; parfois ils se voyaient même contraints d'entreprendre le long voyage jusqu'à la résidence du Grand Ḫān à Qaraqorum. Comme ceux qui partaient ne revenaient pas toujours, il était d'usage de faire son testament avant le départ.

C'était le *ḫān* qui octroyait à ces princes le *yarlīk*, titre d'investiture de leurs États; ce *yarlīk* ne s'obtenait pas à moins d'un prix très élevé, et il était précaire: le *ḫān* pouvait toujours le retirer et l'accorder à qui lui offrirait des conditions plus avantageuses. Il y avait aussi la dignité, très convoitée, de Grand-Prince, dont le titulaire eut plus tard le privilège de percevoir et de remettre à Sarāi les tributs dûs par les autres princes russes. Il est aisé de comprendre que ces *yarlīk* aient été aux mains des Tatares un moyen efficace pour fomenter des divisions parmi les princes, et les tenir ainsi mieux assujettis, tout en percevant d'eux des sommes considérables. Les princes les plus puissants se disputaient continuellement le *yarlīk* de Grand-Prince même au prix de servir en fidèles esclaves les souverains

de la Horde; en fait le Grand-Prince acquérait une grande autorité sur tous les autres princes, et la perception des tributs dûs au *ḫān* lui laissait des émoluments considérables. Alexandre, le prince de Novgorod, à qui sa victoire sur les Suédois, 1240/638, sur la Néva, avait valu le surnom de Nevskiĭ, et qui deux ans plus tard vainquit les Chevaliers Teutoniques sur le lac Peipus, fut un des premiers à se soumettre aux Tatares et à se rendre aux cours de Sarāi et de Qaraqorum pour y prêter hommage.

La force et l'influence politique de l'État de la Horde d'Or à l'époque de sa puissance constituent aussi un facteur important dans l'histoire contemporaine des relations entre les États du Proche-Orient, de la Méditerranée, et même de toute l'Europe. C'est durant cette période que trois nouveaux États se dressent comme une barrière entre l'Europe et l'Asie: les Mameluks d'Égypte, 1250/648; les Īl-ḫān en Perse, 1256/654; et la Horde d'Or au Qïpčaq, 1224/621. A ces événements du monde islamique correspondent presque à la même époque la chute de l'Empire Latin de Constantinople, 1261/660, après un demi-siècle d'existence; l'accession du nouvel empereur byzantin Michel VIII Paléologue; les Vêpres Siciliennes, 1282/681, contre Charles d'Anjou; l'affirmation du pouvoir maritime des Catalans et Aragonais sous Pierre III d'Aragon et leurs conquêtes en Grèce. De tels événements rendaient nécessaire le réajustement des relations diplomatiques, et l'activité déployée en ce sens par les États musulmans et chrétiens fut si grande et si variable qu'elle est difficile à suivre avec précision. Les rivalités politiques et commerciales des républiques italiennes y entraient pour beaucoup: Gênes et Venise militaient dans les partis opposés qui se disputaient l'hégémonie de la Méditerranée. Dans les régions musulmanes il y avait aussi deux partis: les Mameluks et la Horde d'Or s'étaient alliés contre les Īl-ḫān. Des ambassades chrétiennes et musulmanes allaient et venaient, cherchant à combiner des ententes et à gagner des appuis pour les plans de leurs souverains respectifs; mais comme les buts étaient différents, et qu'au moment critique on ne disposait pas toujours des moyens nécessaires, le fruit pratique de ces ambassades fut presque toujours négligeable. Même Alphonse X de Castille entretint des relations avec le Caire et Sarāi.

Les Vénitiens avaient été les promoteurs, puis le soutien de l'Empire Latin de Constantinople. La chute de celui-ci, qui fut pour eux un désastre, profita par contre aux Gênois, lesquels obtinrent de Michel VIII Paléologue la cession d'un lieu tout proche de Constantinople, où ils fondèrent, 1261/660, la florissante colonie autonome de Pera ou Galata. Jouissant du libre passage par le Bosphore, les Gênois ne tardèrent pas à se mettre en relation avec les souverains de la Horde d'Or et à obtenir d'eux la permission d'établir des colonies sur les côtes de la Crimée et de la mer d'Azov. Les plus importantes furent celles de Caffa (Kafā) sur la grande et sûre baie de l'ancienne Théodosie, et de Tana (Azov), à l'embouchure du Don. Peu après, les Vénitiens, eux aussi, réussirent à y fonder des colonies, comme celles de Soldaia (Sūdāk), non loin de Caffa, et de Tana, à côté de la factorerie gênoise.

La stabilité des nouveaux États mongols avait modifié les parcours des grandes routes commerciales, et de ce fait Caffa et Tana devenaient des centres de com-

munication, tant par terre que par mer, entre l'Asie et l'Europe. Ces colonies se trouvaient, en effet, le plus près qu'il était possible de la cité de Sarāi, la capitale des *ḫān* de la Horde d'Or, vers laquelle les fleuves de Russie apportaient les produits du nord et les marchandises des Villes Hanséatiques; les routes de «la soie», les manufactures de l'Extrême Orient; la mer Caspienne, les produits de la Perse et des Indes. Il y avait encore le lucratif commerce des esclaves, capturés dans des incursions incessantes, que les nefs des marchands transportaient en Égypte pour le compte des Mameluks. Les Paléologues manquaient de la force suffisante pour fermer à leur gré le passage du Bosphore, mais la situation privilégiée de leur capitale faisait qu'on tenait compte de leur présence dans les relations diplomatiques. La situation de Caffa et de Tana, très avantageuse du point de vue commercial, fut toujours précaire, car ces colonies se trouvaient à la merci des *ḫān*, et aussi parce que les communications à travers le Bosphore étaient trop vulnérables. D'ailleurs, la prise de Constantinople par les Ottomans entraîna irrémédiablement la décadence rapide, puis la disparition de ces colonies.

Möngke Tīmūr (Mangū Tīmūr), petit-fils de Bātū, succéda à Börke, 1266/664. Son règne durant, la tranquillité fut générale au sein de la Horde d'Or, et l'autorité du *ḫān* fut respectée partout. Malgré l'insistance des Mameluks, qui incitaient le *ḫān* à reprendre les hostilités contre les Īl-ḫān, Möngke Tīmūr entretint des relations pacifiques avec Abāqā, à la grande satisfaction de Michel VIII Paléologue, désireux d'être en bons termes avec ses deux puissants voisins.

Les Mameluks n'étaient pas les seuls à solliciter l'appui des armes tatares; les États situés au nord-ouest, Galič ou Galicie et la Lituanie le désiraient aussi. La Galicie, sous le gouvernement de Daniel et de son fils Lev, se trouvait alors à son apogée, mais déjà menacée par l'expansion de la Lituanie, qui alors commençait à devenir puissance. Möngke envoya des troupes pour aider Lev contre les Lituaniens, mais la présence de ces renforts tatares s'avérait presque aussi désastreuse pour les alliés que pour les ennemis. Möngke Tīmūr intervint aussi dans les guerres civiles des Mongols en Asie Centrale, où il prit parti pour Qāidū, petit-fils d'Ügedei, contre Burāq Ḫān, arrière-petit-fils de Čaġatāi; il lui envoya un corps de 50.000 cavaliers aux ordres de Berkeğār.

Le premier *yarlïk* connu se rapportant aux privilèges des ecclésiastiques de l'Église Orthodoxe grecque dans les pays soumis à la Horde, date de ce règne et fut octroyé l' «année du Lièvre», probablement 1267/666. Les princes russes continuèrent à se montrer soumis, et parfois le *ḫān* envoyait des détachements pour les aider les uns contre les autres.

A Möngke Tīmūr, mort en 1280/679, succéda Tudā Möngke. Déjà au temps de Börke, l'émir Nogāi, «chien», dont l'autorité s'étendait sur une vaste étendue de terres au nord de la mer Noire, habile et ambitieux, avait réussi à prendre une part importante dans l'administration des affaires de l'État. Son influence, déjà considérable pendant le règne de Möngke, s'accrut encore par la suite, au point de constituer une sorte de double souveraineté au sein de la Horde d'Or; ce n'était pas nouveau dans les coutumes mongoles, suivant lesquelles, cependant, Nogāi ne pouvait pas aspirer à la dignité de *ḫān*. Son importance était si grande que les chroniqueurs des pays voisins l'appellent *malik* et *car* (*tsar*), césar. Son prestige

s'était encore accru par son mariage avec Irène, sœur de Michel VIII Paléologue. Les princes russes avaient recours à lui en dernière instance. Dans cette période les Tatares firent des incursions répétées dans la Transylvanie et la Galicie, et assiégèrent, mais sans résultat, les villes de Lwów (Lemberg), et de Cracovie (Krakow) 1286/685. Peu après Tudā Möngke abdiqua pour s'adonner à des pratiques pieuses, 1287/686.

Tulā Buġa, ou Teleboġa, neveu de Tudā Möngke, recueillit la succession, et dès le début de son règne engagea les hostilités contre le Īl-ḫān Arġūn, comme il avait été convenu avec les Mameluks par son prédécesseur. Deux campagnes au Caucase, durant le printemps de 1288/687 et de 1290/689, n'eurent d'autre résultat que celui de créer un deuxième front contre Arġūn, et d'aider ainsi les Mameluks dans leur campagne de Syrie. Les Vénitiens et les Gênois prirent aussi une part active dans cette campagne, et, naturellement, dans des camps opposés: les Gênois du côté d'Arġūn et les Vénitiens en faveur des alliés. Ainsi les Vénitiens purent facilement obtenir de la Horde d'Or la permission de s'établir sur leur côte, et de ce fait cessait le monopole dont les Gênois avaient en fait joui dans la mer Noire.

Les relations entre Tulā Buġa et Nogāi n'avaient jamais été cordiales, et l'autorité sans cesse croissante de celui-ci les rendait toujours plus tendues. Les Bulgares et les Serbes reconnaissaient la haute suzeraineté de Nogāi; celui-ci, finalement déterminé à élever au pouvoir un *ḫān* qui lui fût docile, ayant invité à une conférence Tulā Buġa et son fils, les fit emprisonner et livrer à Toqtu, fils de Möngke Tīmūr. Toqtu, faisant foi aux accusations de Nogāi, les fit exécuter. Ainsi, au lieu d'un, Nogāi avait élevé au pouvoir quatre *ḫān*, c'est-à-dire Toqtu et ses trois frères, qui, comme il était facile à prévoir, luttèrent pour la suprématie. Sur ces entrefaites Nogāi partit en expédition afin de châtier la désobéissance de certains princes russes, et saccagea entre autres villes celles de Sandomir, Moscou et Vladimir. Par la suite il entreprit d'autres expéditions, 1279/679, vers les terres des Bulgares, Cumanes, Serbes et Byzantins: tous lui firent soumission.

Dans la lutte entre les quatre frères, Toqtu fut vaincu; alors il chercha l'aide de Nogāi; celui-ci rétablit la paix. Cependant Toqtu réussit par la suite à s'imposer, et ayant soumis ses frères, voulut faire de même avec Nogāi, mais il fut vaincu à Aqsi et prit la fuite, sans pourtant être poursuivi. Nogāi se dirigea ensuite contre les Gênois de Caffa, qui avaient assassiné un de ses délégués, et dévasta la colonie, 1298/698.

Toqtu se trouvait dans son camp d'été sur le Don, lorsque des émirs nombreux des troupes de Nogāi se joignirent à lui; ils étaient irrités contre Nogāi à cause des méfaits de son fils. La *yurta*, camp, de Nogāi se trouvait alors sur le Terek. Toqtu n'attendit rien de plus pour l'attaquer, et la bataille s'engagea dans un lieu nommé Kukanlik; Nogāi périt de la main d'un soldat russe qui l'avait fait prisonnier. Le soldat fut ensuite exécuté par ordre de Toqtu. Nogāi avait été un grand général et un homme d'État hors ligne. Les nomades des territoires qui pendant plus de quarante ans lui avaient été soumis, s'étaient sentis si unis sous son règne, que dorénavant ils s'appellèrent *nogāis*, et les gestes de l'émir Nogāi devinrent des thèmes favoris du folklore populaire jusqu'à des temps très récents.

Les fils de Nogāi tâchèrent de conserver l'héritage paternel, mais leurs dissensions firent le jeu de Toqtu, qui réussit finalement à les dominer. Peu après Toqtu prit pour épouse Marie, fille naturelle d'Andronique II de Byzance, et ayant réglé ses affaires avec les Bulgares, dirigea son attention vers le Caucase. Il ne réussit pas cependant à y progresser par les armes, 1301/701, et l'Īl-ḫān Ġāzān ne se montra point disposé à accéder à ses réclamations diplomatiques. Comme les Mameluks, de leur côté, ne voulaient pas s'engager en une guerre contre les Īl-ḫān, Toqtu dut cesser ses attaques au Caucase. Il se porta alors contre les colonies des Gênois. Ceux-ci l'avaient irrité non seulement par leur amitié avec la cour de Tabrīz, mais aussi par les chasses à l'esclave, qu'ils osaient mener dans ses terres; il les expulsa de Caffa, qui fut saccagée, 1308/708, et dont il retira un butin considérable, mais il se privait ainsi d'une source assurée de revenus. Toqtu mourut à Sarāi, 1312/712. Quoiqu'il se fut montré favorable à l'Islam, il n'avait pas été musulman. On dit que ses fils avaient été baptisés, et que dans la compétition au trône deux d'entre eux apostasièrent afin de pouvoir régner, mais que ce fait, au lieu de leur valoir la couronne, leur coûta la vie. Au contraire, il semble qu'on laissa tranquille le fils qui demeura chrétien.

Le *qurultai*, assemblée, des émirs réunis pour désigner le nouveau *ḫān*, favorisait l'élection d'Uzbek (Özbeg), mais avec l'expresse condition qu'il ne les contraindrait pas à se faire musulmans ou à suivre la *šarī'a*, loi canonique des Musulmans, et qu'il se conformerait aux prescriptions de la *yasa* ou *yasaq*, la vieille loi des Mongols, qui, constamment augmentée des décisions des *ḫān* successifs, avait été déclarée par Bātū loi fondamentale de la Horde. Nogāi, bien que musulman, avait confirmé en 1278/677 le caractère obligatoire des préceptes de la *yasa*. Mais Uzbeg, pendant que se tenait encore le *qurultai*, fit cerner l'assemblée, emprisonna les émirs, en fit exécuter plusieurs, et prit ainsi le pouvoir, 1312/712.

Malgré les attaques qu'ils avaient eu à subir de la part de l'Īl-ḫān Olčaitu, les Mameluks ne se montraient pas disposés à entreprendre une offensive combinée comme le voulait Uzbeg; celui-ci envoya donc à Sulṭāniyya, la nouvelle capitale des Īl-ḫān, une ambassade amicale, et s'appliqua à résoudre des affaires plus urgentes. Le développement de la vie politique parmi les princes russes, la prépondérance que les Lituaniens avaient acquise sur la frontière du nord-ouest, la vie politique de la Pologne, encore divisée en petits États, celle de la Podolie et de la Moldavie, les débuts de la puissance ottomane et le déclin des Byzantins et des Bulgares, tout cela obligeait à modifier le cours de la politique extérieure de la Horde. En 1319/719 on trouve des troupes tatares devant Andrinople, et peu d'années plus tard en Thrace et en Lituanie.

Danilo, le premier des princes de Moscou, m. 1304/704, était le fils cadet d'Alexandre Nevskiĭ. Un de ses successeurs, Ivan Ier Kalita, à force d'or, obtint la dignité de Grand-Prince; dorénavant, et en échange d'une soumission inconditionnelle aux ordres de Sarāi, les princes de Moscou réussissent presque toujours à obtenir le *yarlīq* si convoité de l'investiture suprême, et le privilège de percevoir pour le compte de Sarāi les tributs des autres princes russes. Comme le métropolitain de toute la Russie, Pierre, ayant abandonné l'ancien siège de Kiev,

avait en plus choisi Moscou pour s'y établir, cette ville devint peu à peu le centre spirituel et temporel des Russes.

En 1318/718 Uzbek, bien qu'il ne put compter sur l'aide des Mameluks, attaqua l'Īl-ḫān Abū Sa'īd sur les frontières du Caucase et sur celles du Ḫurāsān, mais sans obtenir de succès appréciables. Une des conséquences fut le refroidissement des relations entre Sarāi et le Caire.

Uzbek mourut en 1341/742. Pendant son règne, quoique il n'y eût pas de déclaration expresse contre la *yasa*, la vieille loi mongole, les préceptes de la *šarī'a* et l'Islam gagnèrent sans cesse du terrain. Dans la dernière partie de sa vie, Uzbek sembla enclin à favoriser le Christianisme Orthodoxe, le protégeant dans ses domaines et prenant pour épouse une fille de l'empereur byzantin Andronique III. On raconte que le *ḫān* avait donné une de ses filles en mariage au prince Georges de Moscou, et que par la suite Georges avait accusé le Grand-Prince Michel. Uzbek aurait sommé tous les deux de se présenter, et ayant jugé Michel coupable, il l'aurait fait exécuter en sa présence. Un indice de l'autorité dont Uzbek avait réussi à jouir parmi ses sujets se trouve dans le fait que son nom s'est conservé jusqu'à nos jours, plusieurs tribus de l'Asie Centrale l'ayant adopté.

Tinibek, que son père Uzbek avait désigné pour lui succéder, fut empoisonné au bout de quelques mois par son frère Ǧambek (Ǧānī bek) qui prit le pouvoir. Ǧambek peut être considéré comme le dernier des grands souverains de la Horde d'Or. Les États de la frontière du nord-ouest devenaient chaque jour plus redoutables: malgré les incursions fréquentes des Tatares, que les princes russes accompagnaient, et quoique les discordes empêchassent souvent une action commune, l'union des forces de la Hongrie, de la Pologne et de la Lituanie contre les Tatares n'était pas rare, et elle constituait pour ceux-ci une menace sérieuse. Il fallait aussi tenir compte de la principauté de Moldavie; et comme les Ottomans, avec la prise de Gallipoli en 1354/755, pouvaient désormais couper la voie maritime vers la mer Noire, la politique méditerranéenne des *ḫān*, et leurs relations avec le Caire et avec Byzance, déclinent jusqu'à disparaître, comme décline et disparaît aussi le commerce maritime des colonies de Crimée et de la mer d'Azov.

La Horde d'Or cesse d'être une grande puissance, mais maintenant, alors qu'elle est à son déclin déjà, la fortune lui sourit dans le vieux litige du Caucase. En 1357/759 Ǧambek y pénètre par Derbent, s'avance jusqu'à l'Āḏarbayǧān et occupe Tabrīz, où il installe comme gouverneur son fils Berdibek. Puis il retourne vers Sarāi où il meurt avant la fin de l'année. Berdibek, ayant à peine reçu la nouvelle, se hâte vers la capitale, abandonnant la récente conquête.

Berdibek commença par faire exécuter jusqu'à douze de ses frères, et l'année suivante il fit aussi tuer son propre fils. Lui-même mourut en 1359/761, peut-être empoisonné.

Les princes russes étaient restés soumis pendant ce temps. Depuis son accession en 1354/755, jusqu'à sa mort en 1378/780, le métropolitain Alexis fut le personnage le plus respecté et le plus obéi de tous les Russes. Moscou, où le prince Siméon avait succédé à son père Ivan Kalita, obtient en cette période que les villes de Rīazan et de Tver reconnaissent sa suzeraineté. Mais la Lituanie agrandissait peu à peu ses domaines aux dépens des Tatares, et petit à petit les terres de la

Podolie, entre le Dniester et le Bug, changèrent de maître; après la bataille de Sine Vody, des eaux bleues, 1362/764, les Tatares, vaincus, perdirent la Podolie.

La mort de Berdibek fut suivie d'une période confuse de luttes pour la succession: on sait à peine les noms des prétendants à la dignité souveraine, et les dates sont aussi incertaines. Il semble qu'il y avait deux factions: l'une inclinant à rechercher l'appui de Moscou, et l'autre qui préférait celui des Lituaniens.

Un des émirs les plus puissants était Mamāi, seigneur de la Crimée et des terres voisines: il guerroya, avec fortune diverse, contre des émirs rivaux.

L'anarchie qui régnait parmi les Tatares offrait maintenant aux Russes l'occasion de leur résister par la force. A la suite de quelques chocs de moindre importance, Dmitri, Grand-Prince de Moscou, eut à se battre dans la plaine de Kulikovo sur les rives du Don, 1380/782, contre les Tatares commandés par Mamāi. La victoire de Dmitri lui valut le surnom de Donskoĭ; les résultats matériels de cette victoire furent négligeables, mais l'effet moral pour les Russes fut grand: désormais les Tatares n'étaient plus invincibles. Mamāi ne put même pas songer à la revanche, car il se vit attaqué par Toqtamïš.

Toqtamïš était un des prétendants à la dignité suprême de *ḫān*; en l'année «du Dragon», 1376/778, il s'était vu contraint à fuir de Sarāi, et avait obtenu à Samarqand la puissante aide de Tamerlan. Ainsi renforcé, il avait vaincu, les uns après les autres, tous ses rivaux. Même Mamāi fut incapable de lui résister; il fut battu sur le Kalka, 1381/783, non loin de la mer d'Azov, et chercha refuge à Caffa, où par la suite il mourut assassiné.

Toqtamïš s'employa alors à corriger l'insubordination des princes russes de façon exemplaire: il se dirigea par Nižniĭ Novgorod vers Moscou, s'empara par trahison de la ville, la saccagea et la livra aux flammes, 1382/784. S'étant ainsi imposé, Toqtamïš osa réclamer à Tamerlan des terres qu'il revendiquait comme lui appartenant. A la suite d'une première expédition contre Tabrīz, l'année «du Lièvre», 1387/798, Toqtamïš attaqua par la Transoxiane et parvint à assiéger Boukhara. Tamerlan accourut de la Perse et le força à se retirer; puis il commença la minutieuse préparation d'une expédition punitive, et après une audacieuse traversée des pays au nord de la mer Caspienne, Tamerlan défit totalement les forces de Toqtamïš sur le Qandurča ou Qunduzča, non loin de la Volga, et peut-être dans la région de Samara. Mais il se contenta de cette victoire. Toqtamïš, vaincu, mais non résigné, conclut des alliances en Égypte et en Lituanie et s'avança de nouveau vers les terres du Caucase. Tamerlan se prépara une deuxième fois, et après une furieuse bataille sur le Terek, 1395/797, Toqtamïš essuya une défaite dont il ne put plus se relever. Tamerlan pénétra ensuite jusqu'au cœur de la Russie, jusqu'à Moscou selon plusieurs auteurs, jusqu'à Yelec seulement, selon les sources russes. Après quoi il se retira, livrant au pillage et aux flammes Sarāi, Astrakhan, et la colonie vénéto-gênoise de Tana; il n'était pas venu pour conquérir, mais pour punir.

Toqtamïš, avec l'aide de Vitold (Vytautas) de Lituanie, qui cherchait à s'ouvrir un chemin vers la mer Noire, tenta une fois de plus de recouvrer ce qu'il avait perdu. De son côté, Tīmūr Qutluġ, le nouveau *ḫān* de la Horde d'Or, exigeait de Vitold que Toqtamïš lui fût livré. En 1399/802 les Tatares de Tīmūr

Qutluġ et du puissant émir Edigu mirent en déroute sur le Vorskla, non loin du Dnieper, en aval de Kiev, les forces de Toqtamiš et des Lituaniens. Cette fois Toqtamiš disparaît de l'histoire; il semble qu'il soit mort tandis qu'il combattait en terre de Sibérie, 1406/809.

Tīmūr Qutluġ ne survécut pas aux blessures qu'il avait reçues à la bataille du Vorskla, et l'émir Edigu, dont le concours avait rendu possible la victoire des Tatares, devenait en fait le souverain de la Horde d'Or. Afin de maintenir les Russes dans la soumission, il entreprit en 1408/811 une expédition à Moscou; le Grand-Prince Vasiliĭ Ier s'enfuit, et sa capitale réussit à se libérer moyennant une forte rançon. Par la suite Edigu fut partagé entre l'amitié de Moscou et celle de la Lituanie. C'est ainsi que Vitold de Lituanie put acquérir des comptoirs sur la mer Noire, mais ensuite Edigu, allié avec Moscou, marcha contre les Lituaniens; il entra à Kiev en 1416/819. Vitold ne se laissa pas faire, et finalement, en 1419/822, l'année même de la mort d'Edigu, il fit la paix avec lui.

Le ḫānat échut en ce temps à Uluġ Meḥmed, mais il dut soutenir de longues luttes contre les autres prétendants. Un des émirs les plus puissants était Sayyid Aḥmad, que Moscou reconnaissait comme suzerain, au détriment du ḫān Uluġ Meḥmed; celui-ci se vit même un jour forcé de quitter Sarāi et de chercher un refuge chez le prince Vitold de Lituanie. Plus tard il revint à Sarāi, 1427/831, et peu après, sans que les Russes pussent l'empêcher, il s'établit à Kazan (Qazān), 1438/842.

De son côté, Casimir IV, souverain de la Pologne et de la Lituanie, désireux de mettre fin aux incursions dévastrices des Tatares, conclut une alliance défensive avec les princes russes, et chercha en même temps à créer des difficultés intérieures à Sayyid Aḥmad. C'est ainsi qu'il aida l'émir Ḥaǧǧī Girāi à s'établir solidement en Crimée, sans prévoir alors les graves conséquences de cette démarche pour lui-même et pour ses successeurs. Cependant, et malgré toutes ces combinaisons, Sayyid Aḥmad continua ses incursions qui arrivaient parfois jusqu'à Moscou et jusqu'à Lwów (Lemberg). Une grave défaite qu'il subit près de Kiev, 1455/860, lui coûta la liberté, qu'il recouvra par la suite; la mort de Ḥaǧǧī Ǧirāi, 1466/871, et les luttes pour la succession qui s'ensuivirent, donnèrent à Sayyid Aḥmad pour quelque temps une plus grande liberté d'action. Mais en 1480/885 il essuya une défaite de la part des Nogāi, aidés par Mengli Girāi, et comme il se retirait vers l'est, jusqu'aux frontières des successeurs de Šaybān, il se vit attaqué par ceux-ci et périt dans le combat, 1481/886.

Sayyid Aḥmad avait toujours combattu contre les Girāi de la Crimée; le *ḫān* qui fut son successeur, et le frère de celui-ci, Šayḫ Aḥmad, continuèrent selon la même politique à réunir sous un seul chef toutes les forces des Tatares. Mais la fortune des armes se déclarait chaque fois davantage en faveur des émirs de Crimée; en 1502/908, Mengli Girāi remporta, non loin du confluent du Desna et du Dnieper, une victoire dont le résultat pratique fut la disparition de la Horde d'Or. Les restes de la Horde, dans leurs derniers temps, furent appelés du nom de Grande Horde; plusieurs émirs de cette dernière reconnurent alors la suzeraineté du *ḫān* de Crimée.

Ivan III en 1462/867 avait succédé à son père Vasiliĭ III comme prince de

Moscou; il se proposa de continuer la politique paternelle visant à se libérer complètement du joug tatare; il tâcha d'éviter la disparition totale de la Grande Horde car il craignait l'agrandissement du pouvoir de la Crimée, mais il n'y réussit pas. Šayḫ Aḥmad se vit contraint de se retirer à Astrakhan, et de là il passa en Lituanie, où Alexandre Ier, afin d'être agréable à Mengli Girāi, le fit exécuter, 1505/911, l'année même de la mort d'Ivan III de Moscou, le bâtisseur de l'indépendance russe.

1438/842. *Les Tatares de Kazan* 1552/960.

Dans les vicissitudes des luttes pour la prééminence dans la Grande Horde, Uluġ Meḥmed (Ulu Muḥammad) et son fils Maḥmūdek, expulsés de Sarāi, allèrent s'établir sur les anciens territoires de la Grande Bulgarie, la «Bulgaria Major» de Rubruqis, dont la capitale, Bulġār, avait été détruite par Bātū, et dont la région avait fait partie du domaine de la Horde d'Or.

Vasiliĭ III, de Moscou, tenta de s'opposer aux plans de Uluġ Meḥmed, mais il fut battu à Belev, sur le Oka, 1438/842. Uluġ Meḥmed peut être considéré comme le fondateur de Kazan (Qazān: chaudron), ville fortifiée située non loin du site de l'ancienne Bulġār, et dont elle hérita l'importance commerciale due à sa position sur le cours moyen de la Volga, la plus grande voie de communication de la Russie.

Après avoir assujetti les territoires voisins, Uluġ Meḥmed remonta vers Nižniĭ Novgorod, 1444/848, et bien qu'il subît une défaite à Murom, sur l'Oka, son fils Maḥmūdek, l'année suivante, s'avança jusqu'aux environs de Suzdal. Vasiliĭ III, directement menacé, l'attaqua, mais, vaincu, il tomba prisonnier et eut les yeux crevés. Par la suite il acheta sa liberté pour 200.000 roubles. Uluġ Meḥmed mourut assassiné, 1446/850, par son fils Maḥmūdek. Alors deux frères de celui-ci s'enfuirent à Moscou; l'un d'eux, Qāsim, entra au service des Russes, dont il reçut en fief la ville de Kasimov (Qāsimov).

A cette époque Kazan acquiert une grande importance politique et commerciale, et les gens accourent à ses foires. Les hostilités sont fréquentes entre Kazan et Moscou, généralement à l'avantage des Russes; ceux-ci en profitent pour intervenir dans les disputes de succession. En 1487/893 Ivan III s'empare de Kazan et élève au trône son protégé Muḥammad Amīn; celui-ci fut ensuite détrôné par une invasion de Tatares sibériens, et lorsqu'il recouvra le pouvoir il s'avança jusqu'à Nižniĭ Novgorod pour attaquer son ancien protecteur. Il dut demander la paix, et mourut en 1518/924, dernier *ḫān* de la famille d'Uluġ Meḥmed.

Les années suivantes sont pleines de confusion et de luttes pour le pouvoir entre les candidats de factions opposées, aidées les unes par les moscovites et les autres par les émirs Nogāi et par les Girāi de la Crimée. Ceux-ci en 1521/928 installèrent à Kazan Ṣāḥib Girāi qui par la suite s'enfuit en Crimée. Ṣafā Girāi lui succéda, et à sa mort, en 1549/956, on éleva au ḫānat son fils Ötemiš alors âgé de douze ans. La faction alliée aux Moscovites prit ensuite le dessus, et Ötemiš fut déporté à Moscou, où il reçut le baptême et le nom d'Alexandre. Finalement, Ivan IV Grozniĭ (le Terrible) qui déjà en 1548/955 et en 1550/957 avait entrepris

deux expéditions infructueuses contre Kazan, prit la ville d'assaut, en octobre 1552/960, et passa ses défenseurs au fil de l'épée. La prise de la ville ne signifiait pas la soumission complète du pays, mais elle la rendait inévitable, en dépit de l'irritation des Tatares contre le prosélytisme pressant des Orthodoxes russes.

1452/856. *Les Tatares de Kasimov* 1687/1089.

Kasimov (Qāsimov), capitale des émirs tatares soumis à Moscou, tire son nom de Qāsim, fils de Uluġ Meḥmed de Kazan. La lutte fratricide qui éclata à la mort de ce dernier, obligea Qāsim à la fuite; il chercha la protection des Russes, et se mit au service du Grand-Prince de Moscou, Ivan III; on lui octroya en fief, vers 1452/856, les terres de Kasimov. Le minaret de la mosquée construite par Qāsim s'est conservé jusqu'à nos jours. Après les règnes de Qāsim et de son fils Dāniyār, vers 1486/891, on trouve à Kasimov des descendants de la famille des Girāi, de Crimée. L'histoire de cette période est pleine de troubles intérieurs et d'interventions des Russes. Les «tsar» de Kasimov ne furent jamais réellement indépendants. L'un d'eux, Sāyin Bulāt, reçut le baptême dans l'Église Orthodoxe en 1573/981, et prit le nom de Siméon. Il est connu dans l'histoire de Russie parce qu'Ivan IV, Grožniĭ, lui décerna le titre de «Tsar de tous les Russes». Il mourut en 1616/1025, sous l'habit de moine et le nom d'Etienne .

Les derniers «tsars» de Kasimov furent Arslān et son fils Burhān; ce dernier fut baptisé vers 1653/1064 sous le nom de Vasiliĭ. A cette époque l'autorité effective avait déjà passé aux mains de fonctionnaires moscovites et les tentatives pour obtenir des conversions forcées étaient chose courante. A l'une de ces occasions, l'archevêque orthodoxe de Rĭazan périt par les mains de la population exaspérée, 1656/1067.

1420/823. *Les Tatares de Qrīm, Crimée* 1783/1197.

Parmi les ḫānats tatares qui survécurent à la dissolution de la Horde d'Or, le plus important fut celui de la Crimée, Qrīm, nom tatare d'origine incertaine, qui au XIIIe/VIIe s. fut donné à la ville de Ṣolġāt (Solḫad) aujourd'hui Starly Krīm, où résidait le gouverneur tatare. Ce nom, Qrīm, qui d'abord fut celui de la seule capitale, dans la période ottomane fut étendu à toute la péninsule depuis le XVe/IXe s.

Les renseignements sur Ḥaǧǧī Girāi b. Ǧiyāṯ al-Dīn b. Tāš Tīmūr, descendant de Ǧūčī, sont parfois contradictoires, surtout sur le commencement de son règne. Il est généralement admis qu'en 1449/853, Ḥāǧǧī Girāi, appuyé par Casimir IV de Pologne et de Lituanie, affermit définitivement son autorité sur la Crimée contre les revendications de Sayyid Aḥmad, *ḫān* de la Grande Horde. Ḥaǧǧī Girāi entretint des relations cordiales avec Casimir IV; tous deux avaient un ennemi commun: Sayyid Aḥmad.

En 1454/858 des forces navales ottomanes, envoyées par Mehmed II, Fatih, qui venait de s'emparer de Constantinople, attaquèrent la colonie gênoise de Kaffa, mais cette fois la colonie put se libérer moyennant le paiement d'un tribut annuel. Ḥāǧǧī Girāi, qui en 1465/870 avait infligé à Sayyid Aḥmad une

sérieuse défaite sur le Don, mourut l'année suivante, laissant plusieurs fils, entre lesquels s'engagea tout de suite la lutte pour la succession.

D'abord ce fut Nūr Dawlat qui, aidé par la Lituanie, eut le dessus, mais en 1468/873 il se vit supplanté par son frère Mengli Girāi I, appuyé par les Gênois parmi lesquels il avait vécu de longues années. Nūr Dawlat s'enfuit à Kasimov. Peu après un autre des frères, Ḥaydar Ḫān, força Mengli Girāi I à se réfugier dans Kaffa. Il semble que lorsque en 1475/880 le grand vizir ottoman Aḥmad s'empara de Kaffa, Mengli Girāi I fut emmené prisonnier à Istanbul avec les Gênois de la colonie, et qu'il était sur le point d'être exécuté, quand le sultan, accédant aux instances des émirs de Crimée, lui octroya l'investiture de *ḫān*, tout en le déclarant feudataire de l'Empire Ottoman, 1478/883. La position de Mengli Girāi Ier se trouvait ainsi renforcée, mais le *ḫān* ne pouvait pas négliger les manœuvres de ses frères, réfugiés en Russie et en Lituanie, ni le danger de la Grande Horde de Sayyid Aḥmad, dont les Vénitiens sollicitaient l'alliance contre les Ottomans. De son côté, Ivan III de Moscou cherchait à ruiner l'amitié de Mengli Girāi Ier avec la Pologne-Lituanie. La Grande Horde n'était pas moins l'ennemie d'Ivan III que de Mengli Girāi, et entre les Russes, les Polonais et les Lituaniens les discordes ne cessaient guère. Dans ces luttes de tous contre tous, manœuvrant parmi des alliances variables et peu sûres, Mengli Girāi Ier réussit à étendre son autorité jusqu'à l'embouchure du Dniester. Ainsi il établissait le contact par terre avec les Ottomans, qui en 1484/889 s'étaient emparés d'Ak-kermān, et dressait une barrière contre les aspirations polono-lituaniennes tendant à acquérir un accès sur la mer Noire.

En 1502/908 Mengli Girāi Ier, comptant sur la neutralité de Moscou et du sultan ottoman, attaqua Šayḫ Aḥmad non loin de Kiev, et par sa victoire réussit à briser définitivement la force de la Grande Horde; Šayḫ Aḥmad chercha refuge à Ak-kermān, tandis que ses fils se mettaient au service de Moscou et que de nombreux émirs de la Grande Horde passaient au service du *ḫān* de Crimée. Mengli Girāi Ier mourut en 1515/921. Une inscription sur la porte principale du palais de Bağče Sarāi lui attribue sa construction, 1503/909.

Comme feudataires du sultan, les *ḫān* de Crimée se trouvent dorénavant plus ou moins soumis à l'autorité de la Porte, laquelle administrait, directement, à la manière ottomane, le littoral méridional de la Crimée, par l'intermédiaire d'un pacha résidant à Kaffa.

Pendant deux siècles et demi, les *ḫān* nommés par la Porte reçurent du sultan ottoman, au moment de leur investiture, la fourrure de zibeline, le sabre d'honneur, et l'aigrette incrustée de pierres précieuses pour le turban. La durée du ḫānat dépendait du bon plaisir de la Porte, et les *ḫān* qui demeurèrent longtemps en fonction ne furent pas nombreux. Les *ḫān* déposés étaient ordinairement envoyés à l'île de Rhodes; et selon la coutume ottomane, un des membres de la famille du *ḫān* régnant était retenu à Istanbul en qualité d'hôte. Plusieurs *ḫān* furent rappelés de leur exil de Rhodes, pour gouverner une seconde, et parfois même une troisième fois.

Bien que l'importance commerciale de la Crimée déclinât sans cesse à mesure que se perdait l'unité politique des grands États tatares, et en même temps la

sûreté des grandes routes intercontinentales, le ḫānat jouit d'une grande prospérité sous la suzeraineté ottomane. Outre le butin capturé pendant les incursions, le commerce, qui malgré les difficultés, ne cessa jamais complètement avec les pays du nord, et les profits qu'on tirait du marché d'esclaves de Kaffa, peut-être le plus important du monde à cette époque, la Crimée exportait annuellement à Istanbul des centaines de milliers de têtes de bétail nourries dans les steppes, et des quantités considérables de céréales.

Entre les Tatares de la Crimée et leurs voisins les Nogāis et les Cosaques, les relations furent fréquemment hostiles, et dans la Crimée même la tension entre les principales familles, désireuses d'arriver au pouvoir, fut souvent aiguë. Quant aux relations extérieures, les *ḫān*, malgré leur condition de vassaux de la Porte, entretinrent des relations directes non seulement avec les cours de leurs voisins mais aussi avec celles d'États plus éloignés.

Ces relations diplomatiques ne suffsaient pas toujours à empêcher les fréquentes incursions des hordes tatares dans des territoires plus ou moins lointains; parfois les Tatares entreprenaient ces incursions de leur propre initiative, parfois sur les instances des Ottomans. Ceux-ci faisaient toujours en sorte, dans leurs campagnes, tant aux Balkans que dans le Caucase, de pouvoir compter sur le vigoureux appui de la cavalerie tatare. En des terres qui manquaient de frontières naturelles, comme la Lituanie et la Russie méridionale, il était bien difficile de se prémunir contre des incursions aussi soudaines que rapides, et il était risqué de vouloir poursuivre les Tatares à travers les immenses steppes qui leur servaient de refuge.

Le baron de Tott, envoyé français en Crimée, 1767/1181, cité par Hammer-Purgstall, a laissé des descriptions vivantes des types et des habitudes de Tatares, de leur habillement, de leurs campements, de leur tactique dans les expéditions. Pendant la marche, la horde avançait divisée en nombreuses colonnes; au centre, la maison du *ḫān*, précédée de pelotons de cavaliers portant les drapeaux et les étendards de la horde et des alliés. La discipline était rigoureuse: un Nogāi fut puni d'une bastonnade à la porte d'une église parce qu'il avait profané une croix. Tott nous parle de l'habileté des Tatares à transporter avec eux le butin gagné. Ordinairement chaque soldat recevait, outre quelques douzaines de têtes de bétail gros et menu, cinq ou six esclaves: une famille. Au retour, les enfants levaient la tête hors des sacs qui pendaient de la selle; en avant, une jeune fille, en arrière, la mère; le père, et le fils aîné suivaient, ligotés sur le cheval de rechange; par devant, le bétail, et partout, les yeux vigilants des Tatares, qui comptaient vendre à Kaffa leur marchandise vivante.

Dans leurs relations avec les *tsars* de Moscou, les *ḫān* de Crimée se considérèrent comme les successeurs de la Horde, et non seulement exigèrent le tribut, qui leur fut payé jusqu'aux temps de Pierre le Grand, mais au début ils songèrent même à refaire l'ancienne unité et à annexer les territoires de Kazan, Kasimov et Astrakhan. Pendant longtemps les Russes dûrent se maintenir sur la défensive, mais à partir du règne de Pierre le Grand les rôles se renversent, et ce sont les Russes qui harcèlent les Tatares.

Les 27 ans du règne de Dawlat Girāi Ier commencent en 1550/975. Dur

guerrier, il multiplia les incursions en terres russes et polonaises, moldaves et circassiennes. En 1571/979 il arriva jusqu'à Moscou et l'incendia. Seul le Kremlin, œuvre en partie du milanais Pietro Antonio Solari, 1490/896, qui avait été auparavant architecte de la fabrique du Duomo, à Milan, échappa à la destruction. Le *ḫān* voulait réunir sous son pouvoir les terres de Kazan et d'Astrakhan, mais il mourut de la peste en 1577/985.

En 1586/995 on éleva au ḫānat Ġāzī Girāi II, surnommé Bora, vent de tempête; celui-ci aida efficacement les Ottomans dans leurs guerres en Hongrie. Il mourut aussi de la peste, 1607/1016, un an après la paix de Zsitvatorok.

Muḥammad Girāi III, nommé par la Porte en 1622/1032, fut destitué pour divers motifs, l'un étant d'avoir assassiné deux envoyés russes qui revenaient d'Istanbul. Mais le *ḫān* ne voulut pas se soumettre; il assiégea les Ottomans à Kaffa, et avec l'aide de Cosaques et de Nogāis, les défit complètement en bataille rangée, 1624/1034. La Porte, n'ayant pu le réduire, décida de le maintenir dans le gouvernement, lui envoya une robe d'honneur et d'autres présents, et lui ordonna de faire une incursion dans les terres de la Podolie.

'Ināyat Girāi, nommé en 1634/1044, ne répondait pas aux désirs de la Porte. Au lieu d'aider à la guerre contre la Perse, il était allé attaquer une fraction de Nogāis établis dans la Bessarabie, protégés des Ottomans. Mais comme les relations avec la Pologne étaient alors très délicates, la Porte dissimula son mécontentement, par la suite le *ḫān* se vit obligé de se réfugier en territoire ottoman; il fut alors conduit à Istanbul. Le sultan l'ayant reçu en audience, il tenta de justifier sa conduite, mais le sultan fit un signe et le *ḫān* fut étranglé.

Muḥammad Girāi IV avait déjà gouverné une fois la Crimée et se trouvait relégué à Rhodes, lorsqu'il reçut de nouveau l'investiture en 1653/1064. Suivant les ordres du grand vizir, il pénétra avec ses hordes par la Transylvanie, et ne se retira qu'après avoir dévasté la région, emmenant avec lui un grand butin et des milliers de captifs. Les années suivantes il renouvela ses incursions; une fois, après avoir mis en déroute de gros contingents russes, les Tatares dévastèrent le pays à leur guise. La nouvelle produisit un grand enthousiasme à Istanbul et pendant sept nuits on illumina la cité. En 1663/1074 les hordes tatares arrivèrent jusqu'en Moravie et en Silésie, livrant aux flammes un grand nombre de villages, et se retirèrent emmenant butin et captifs en quantité. Malgré des services aussi remarquables, Muḥammad Girāi fut déposé en 1665/1076.

Murād Girāi, élevé en 1678/1089, prit part au siège de Vienne. Le résultat désastreux de cette entreprise coûta la tête au Grand vizir ottoman, et fut probablement aussi la cause de la destitution de Murād Girāi.

Pendant le gouvernement de Kaplan (tigre) Girāi qui en 1730/1143 fut nommé *ḫān* pour la troisième fois, commencèrent les rivalités entre la Russie et la Porte au sujet des Kabardiens, qui sont un groupe des Circassiens. Pierre Ier, par le traité d'Andrinople, 1713/1125, les avait reconnus comme dépendant de la Crimée, mais à présent les ministres de la tsarine Ana Ivanovna réclamaient la suzeraineté sur la Kabardie. La situation se complique lorsque en 1732/1145, la Porte, qui avait déclaré la guerre à la Perse, ordonna à Kaplan Girāi d'envoyer des renforts au pacha de Derbent. Malgré les protestations des Russes contre les

violations de frontière, les Tatares aux ordres de Fatḥ Girāi, qui était le *kalġa*, lieutenant, du *ḫān*, ne cessèrent d'avancer jusqu'au Terek; finalement, sur les limites mêmes du Dağestan, eut lieu un choc sanglant, et, peu après, Fatḥ Girāi reçut d'Istanbul l'ordre de se retirer. Les négociations entre Ottomans et Russes se prolongèrent durant des mois alors que les Russes avaient déjà déclenché les hostilités en Crimée. Münch, avec une armée de plus de 50.000 hommes, ayant traversé la difficile zone des steppes, large de 400 km., avait assailli le fossé et les défenses qui coupaient l'isthme de Perekop, que les Tatares croyaient inexpugnables. Le jour même où, à Istanbul, les ministres et les généraux de la Porte, rassemblés, écoutaient avant le lever du soleil les sourates de la Victoire récitées par douze *šayḫ*, et où l'on montrait solennellement en public les queues de cheval, enseignes de guerre, les étendards des Russes flottaient sur les bastions de Perekop. Un mois plus tard, et sans grande résistance, Münch entrait à Bağče Sarāi. La ville fut en grande partie détruite; la riche bibliothèque de Selīm Girāi, et celle des Jésuites, furent livrées aux flammes. La ville d'Aq-mečet (Aq masğid) subit le même sort, mais elle fut plus tard, 1784/1199, rebâtie par les Russes et baptisée Simféropol. Münch fut contraint de se retirer sans avoir attaqué Kaffa, à cause de la grave indiscipline de ses troupes; il laissait dévastés et ruinés les champs et les villes de Crimée. Sur ces entrefaites d'autres corps d'armée russes s'étaient emparés d'Azov et des régions du Kuban. Le traité d'Istanbul, 1739/1152, mit fin à la guerre: la Russie renonçait à toutes ses conquêtes, sauf Azov.

Krīm Girāi fut le dernier des grands *ḫān* de Crimée. Il fut déposé en 1764/1178, après six ans de règne, mais en 1768/1182 il fut nommé une deuxième fois, au commencement de la guerre contre la Russie. Krīm Girāi réunit alors des forces très nombreuses en s'alliant les Cosaques zaporogues de l'ataman Inad, qui avaient abandonné le service de la Russie au temps de Pierre le Grand. Krīm Girāi envoya ses hordes contre les terres du Donetz (Donec) et du Dniepr jusqu'à l'Orel, tandis qu'il prenait part personnellement à une incursion contre la Nouvelle Serbie. A son retour, Krīm Girāi mourut empoisonné, à ce qu'il semble, par un médecin grec, agent du prince de Moldavie. Krīm Girāi avait embelli Bağče Sarāi, la ville vantée par les voyageurs à cause de ses belles fontaines, comparée parfois à Brousse et Grenade. C'est à lui qu'on doit la fontaine dite Salsabīl, dont Puškin devait chanter l'éloge en de beaux vers.

Entretemps la guerre continuait entre la Porte et la Russie. Les troupes de Catherine II occupèrent la Crimée en 1771/1185. Le traité de Küčük Qaynārğe, 1774/1188, imposait à la Porte de reconnaître l'indépendance des Tatares de Crimée; c'était le premier pas vers l'annexion qui sera réalisée par les Russes quelques années plus tard, en 1783/1198. Catherine II voulut confirmer d'une manière singulière le fait de l'annexion par son fameux voyage, les «journées tauriques», qu'elle fit en Crimée aux débuts de 1787/1202, avec grande pompe et nombreuse suite, accompagnée de Joseph II d'Autriche et des ambassadeurs étrangers.



Fig. 18. — Les Etats musulmans vers 1400/803.

1. Royaume de Grenade
2. Marīnides
3. Ḥafṣides
4. Mamlūks
5. Ottomans
6. Horde d'Or
7. Tamerlan
8. Ibāḍites
9. Čaġatāi
10. Sultanats des Indes

1227/625. *Les successeurs de Čaġatāi* 1369/771.

Čingīz Ḫān avait donné à son fils Čaġatāi le centre de l'empire, depuis l'ouest de la Mongolie et du Gobi jusqu'à l'Oxus et au lac Aral, terre en partie couverte de steppes parcourues par des nomades, et en partie faite d'oasis avec des villes, dans lesquelles les Mongols avaient conservé, sous condition de vassaux, les anciennes dynasties. Čaġatāi ne fut pas toujours tolérant envers les Musulmans, notamment lorsque leurs lois se heurtaient aux coutumes mongoles. A sa mort on exécuta ses deux médecins, l'un chinois, l'autre musulman, qui n'avaient pas réussi à lui préserver la vie.

Lorsque après la mort du Grand Ḫān Möngke se perd l'unité initiale de l'empire mongol, l'héritage de Čaġatāi retombe tout naturellement dans les divisions séculaires entre Tūrān et Īrān, entre nomades et sédentaires, entre Turkestan et Transoxiane. Au Turkestan renaît l'ancienne petite guerre entre les tribus nomades, au détriment du commerce de transit: les caravanes se voient contraintes de parcourir de vastes régions où l'insécurité est devenue endémique. Aux Tatares se sont mêlés les Turcs, eux aussi nomades, et à leur mélange ethnique, typique de nos jours en Asie Centrale, on a donné le nom de «čaġatāi», de même qu'à la langue formée en même temps que cette fusion. Pendant cette période, quelques chefs nomades embrassent l'Islam, tandis que les autres demeurent fidèles au chamanisme, la religion de leurs ancêtres, et se montrent parfois intolérants envers les Musulmans.

La Transoxiane, au contraire, se trouve déjà complètement islamisée. Riche en villes dont les habitants s'adonnent au commerce, à l'industrie, et à l'agriculture, elle excite la convoitise des nomades et provoque leurs incursions. Divisée en petits États, habituellement plongés dans des rivalités intestines, la Transoxiane

passe de plus en plus au pouvoir d'une aristocratie militaire turque, laquelle laisse à peine une ombre d'autorité aux descendants de Čaġatāi. Dans ces circonstances naissait en 1336/736, soit dans l' «année de la souris» selon les computs tatares, à Kiš de Transoxiane, Tamerlan, le grand conquérant.

1369/771. *Tamerlan et les Tīmūrides* 1500/906.

Tīmūr, fer, fut le nom qu'on donna à un enfant du gouverneur turc de Kiš, (aujourd'hui Šahr-i Sabz, ville verte, au sud de Samarqand). Plus tard, par suite d'une blessure dont la cause est diversement expliquée par les chroniqueurs, il fut appelé aussi *lang*, le Boiteux, et de Tīmūr-lang on a fait Tamerlan. Doué de qualités extraordinaires pour le commandement, Tamerlan s'adonna depuis son adolescence au jeu dangereux de son temps de la politique, et il manœuvra si habilement, qu'après des aventures romanesques, âgé déjà de trente-quatre ans, on le trouve seigneur de la ville de Balkh, 1369/771. Il employa les dix années suivantes à étendre et consolider son autorité en Transoxiane et au Ḫwārizm, et à persuader les habitants par des moyens péremptoires que le meilleur parti à prendre serait celui de s'abstenir de toute rébellion. A cette époque, et grâce à l'aide efficace de Tamerlan, Toqtamīš se fit *ḫān* de la Horde d'Or; ensuite, exemple fréquent, il paya de retour son bienfaiteur par une hostilité implacable.

Bien que des auteurs en général bien informés aient admis la prétention de Tamerlan de se faire passer pour descendant de Čingīz Ḫān, il convient de la tenir au moins comme douteuse. Ce qui semble certain c'est que Tamerlan s'était proposé de restaurer le grand empire de son ancêtre présumé. Dès qu'il commença sa campagne contre la Perse, 1380/782, les princes qui y régnaient lui offrirent, immédiatement, leur hommage, qui fut accepté. Mais l'un d'eux, le prince kart de Herāt, le lui refusa par la suite. Tamerlan l'attaqua, 1383/785, mit fin à la dynastie, rasa les cités, massacra les habitants; depuis ce temps les ruines des villes du Sīstān, et de leur capitale Zaranğ, entourées de terres aujourd'hui stériles par suite de la destruction des canaux de l'Helmand, témoignent du passage des hordes de Tamerlan. Celui-ci, aprè sla prise de Kābul et de Qandahār, passa à l'Āḏarbayğān par Māzandarān et Rayy. Là il mit en déroute une armée de Toqtamīš, et en fuite le ğalā'ir Aḥmad, de Bagdad. Il pénétra ensuite dans la Géorgie, royaume chrétien, où il commit de terribles dévastations, et donna aux habitants le choix entre l'Islam et la mort, 1387/789.

La rébellion de Šāh Manṣūr, le dernier des Muẓaffarides, l'obligea à accourir au sud de la Perse. Iṣfahān s'était rendue, mais, ensuite, la population avait exterminé les 3.000 hommes laissés en garnison. La vengeance de Tamerlan épargna seulement les ulémas et les gens de lettres. Avec les têtes du reste de la population 70.000 au total, on édifia hors des murailles de la ville 120 pyramides. Puis le vainqueur dut courir au Ḫwārizm, pour arrêter l'invasion de Toqtamīš et le mettre en fuite; peu de temps après il entreprit sa célèbre et aventureuse marche à travers les terres du nord de la mer Caspienne, attaqua Toqtamīš sur les rives de la Volga et le vainquit après une sanglante bataille, 1390/793, mais il n'exploita pas sa victoire.

Tandis que Tamerlan hivernait au Māzandarān, 1293/796, il lui fallut marcher de nouveau contre Šāh Manṣūr; celui-ci trouva la mort au cours d'une lutte désespérée non loin de Šīrāz. Sa dynastie fut supprimée, et ses domaines passèrent sous le gouvernement direct de Tamerlan. Cette même année Tamerlan pénétra en Iraq; Aḥmad Ǧalā'ir s'enfuit en Égypte chercher refuge auprès du sultan mameluk Barqūq; Tamerlan occupa Bagdad et partit ensuite vers l'Arménie. Toqtamïš l'attaqua dans le Caucase, et la bataille qui s'engagea entre les deux rivaux aux bords du Terek, 1395/797 demeura longtemps indécise, mais en fin de compte Toqtamïš fut battu et se retira, poursuivi par Tamerlan qui arriva, selon le *Ẓafar-nāma*, jusqu'à Moscou. Cependant W. Barthold a fait remarquer que, d'après les sources russes, Tamerlan arriva seulement jusqu'à Yelec, à 360 km. au sud de Moscou. Les régions de l'Ukraine et la colonie gênoise de la mer d'Azov subirent le même sort. Sarāi et Astrakhan furent rasées au sol; de la première il ne reste plus que le souvenir. La puissance de la Horde d'Or était brisée pour toujours.

Tamerlan était déjà sexagénaire lorsqu'il tourna son attention vers l'Inde. Pīr Muḥammad, son petit-fils, marcha avec l'avant-garde jusqu'à Lahore. Tamerlan, après le téméraire passage de son armée à travers les montagnes de l'Hindū Kuš, et bien que ses forces fussent inférieures en nombre, engagea le combat et dispersa les troupes du souverain de Dehli; puis il entra dans la capitale, 1398/801. Des incidents entre les habitants et la soldatesque provoquèrent le sac et le massacre général. Tamerlan et ses troupes se retirèrent avec un butin considérable, laissant derrière eux un sillage de mort et de désolation.

Mīrān Šāh, fils de Tamerlan, était son lieutenant dans l'Āḏarbaiyǧān. L'étourderie de sa conduite avait déchaîné des émeutes intérieures et favorisé les attaques du ǧalā'ir Aḥmad, qui avait réoccupé Bagdad. Tamerlan parvint à remettre de l'ordre dans le gouvernement, tandis qu'Aḥmad se réfugiait auprès de Bayazid (Bajazet), le sultan ottoman. Ce fut le prétexte pour le commencement des hostilités entre Tamerlan et Bayazid. Tamerlan attaqua sans délai Sīwās, place ottomane de frontière, et l'ayant prise, il s'empara de Malaṭya. Pour éviter une attaque de flanc des Mameluks, il pénétra en Syrie, et prit Alep; Damas lui ouvrit ses portes. A Damas, aussi, se produisirent des incidents qui dégénérèrent en massacres, pillage et incendies. On dit que des milliers d'habitants périrent brûlés vifs dans la grande mosquée. Ensuite, semblable à un vent d'orage, Tamerlan s'ébranla vers l'Euphrate et s'arrêta devant Bagdad. Il y trouva les portes fermées, mais Bagdad fut prise d'assaut, 1401/803. Tamerlan exigea de ses soldats 20.000, ou, selon d'autres chroniqueurs, 40.000 têtes, dont on fit des pyramides hors de la ville.

Maintenant Tamerlan pouvait librement marcher contre Bayazid. Celui-ci disposait de troupes aguerries; il fut néanmoins vaincu à Čibūqābād, non loin d'Angora, 1402/804, et fait prisonnier. Le vainqueur détruisit Brousse, saccagea Smyrne, défendue, depuis 1344/745, par les Chevaliers de S. Jean de Rhodes, et retourna enfin à Samarqand, où furent célébrées des fêtes magnifiques. C'est là que Ruy Gonzalez de Clavijo, ambassadeur d'Henri III de Castille, alla le trouver. Ruy Gonzalez, dans le récit de son voyage, nous parle de l'étendue illimitée de

l'empire, de la somptuosité des palais, de la beauté des jardins de Samarqand, mais ce qui lui causa le plus grand émerveillement fut l'énergie indomptable de ce vieillard valétudinaire et presque aveugle. Tamerlan était déjà septuagénaire lorsque au milieu d'un hiver rigoureux il se mit en marche pour conquérir la Chine, mais il tomba malade et mourut à Otrār, 1405/807.

Musulman orthodoxe, Tamerlan se montra peu tolérant envers les Šī'ites, qu'il persécuta à plusieurs reprises. De sa rigueur extrême dans la guerre témoignent, outre les destructions et désolations, parfois définitives, de villes et de régions entières, ces pyramides de milliers de têtes par lesquelles un grand nombre de cités eurent à payer leur résistance. Les conquêtes de Tamerlan furent passagères comme un orage d'été, mais elles eurent une influence historique importante. Sans la défaite de Bayazid, Constantinople serait tombée un demi-siècle plus tôt aux mains des Ottomans; sans la destruction de la puissance de la Horde d'Or, les princes russes n'auraient pas conquis aussi facilement leur indépendance; avec la ruine de Sarāi la grande route commerciale du nord de la mer Caspienne se fermait, et Samarqand, héritière de Bagdad et de Tabrīz, devenait le grand marché universel, où les marchands d'Occident se rendaient par la route de Trébizonde. De même que, de nos jours, le feraient certains gouvernements, Tamerlan exigeait des peuples vaincus non seulement un butin considérable, mais il leur enlevait aussi leurs meilleurs techniciens et artistes, dont il se servait pour embellir Samarqand, sa capitale, pour y établir des industries nouvelles, et en faire un centre de culture. Il fut un grand joueur d'échecs, et l'on raconte que le nom de Šāh-Ruḫ, double attaque à roi et tour, fut donné à un de ses fils parce que la naissance lui en fut annoncée au moment où il faisait ce coup.

Tamerlan avait désigné pour lui succéder l'un de ses petits-fils, Pīr Muḥammad. Mais celui-ci se trouvait trop loin, en Afganistan, et l'armée élut un autre de ses petits-fils, Ḫalīl. En Perse, deux fils de Mīrān Šāh se disputaient aussi la succession. Après quatre ans de chaos, et l'assassinat de Pīr Muḥammad, il y eut une période de tranquillité relative. Šāh Ruḫ, fils de Tamerlan, heureux dans ses entreprises guerrières, aimait la paix. Il était généreux, poète, artiste, érudit. Il redonna la vie à beaucoup des ruines causées par son père, et ses relations extérieures furent pacifiques.

Avec la mort de Šāh Ruḫ, 1447/850, commence, rapide, la décadence. Uluġ Beg, fils de Šāh Ruḫ, lui succéda. Alors âgé de cinquante-quatre ans, il avait consacré sa vie aux études. Il était littérateur, artiste, et surtout un astronome connu. Peu favorisé par la fortune dans la guerre civile entre les prétendants au trône, il fut assassiné au bout de deux ans par son propre fils, qui, à son tour, périt six mois après de mort violente.

L'État se divisa alors en petites principautés. Celles de Perse furent incapables d'offrir une résistance sérieuse aux Ṣafawides; celles de Transoxiance se trouvèrent petit à petit réduites aux environs de Samarqand et de Boukhara. Avec la fin du XVe/IXe s. cessa la souveraineté des descendants de Tamerlan, supplantés en Perse par les Ṣafawides et en Transoxiane par les Šaybānides.

XVIᵉ/Xᵉ s. *Les Uzbek, Ḫānides et Manqīt en Transoxiane* XIXᵉ/XIIIᵉ s.

Šaybān, frère de Bātū et petit-fils de Čingīz Ḫān, avait reçu en patrimoine les pays situés entre l'Oural et le Ču. Les souverains de la lignée de Šaybān avaient le titre de tsar de Tioumen; ils régnèrent sur une grande partie de la Sibérie, jusqu'à ce que par suite de leur décadence ils y fussent supplantés par les Kalmouks, fondateurs du dernier grand empire des nomades dans l'Asie Centrale.

Un des princes de la maison šaybānī, Muḥammad, chef des hordes uzbek, profita des luttes entre les successeurs de Tamerlan pour s'emparer de la Transoxiane. Selon la vieille coutume mongole, les pays conquis étaient considérés comme la propriété de toute la famille régnante, et ils étaient partagés entre ses membres de manière à former une série de gouvernements subordonnés à l'autorité d'un *ḫān*. En principe la capitale était toujours à Samarqand, mais si le *ḫān* élu était le gouverneur de quelqu'autre ville, celle-ci continuait à être sa résidence, et devenait pratiquement la capitale. Ainsi il arriva que Boukhara, grâce à la sage administration d'une série de princes pendant les XVIᵉ/Xᵉ s., devint le centre principal, tandis que Samarqand perdait beaucoup de son ancienne importance.

Les Russes ayant dépossédé de leurs domaines les *ḫān* d'Astrakhan, 1556/964, plusieurs membres de cette famille se réfugièrent à Boukhara, et étant entrés par mariage dans la famille des souverains uzbek, ils leur succédèrent dans le gouvernement, 1599/1007, constituant aussi la dynastie dite des Ḫānides. Contemporains du ḫānat de Boukhara, mais bien moins importants, étaient ceux de Khīwa et de Khoqand. Vers cette époque les domaines de Boukhara comprenaient les villes et territoires de Samarqand, Farġāna, Badakhshan et Balkh. Par suite de la décadence des Ḫānides une partie de ces pays fut perdue au profit des Durrānides de l'Afganistan, tandis que d'autres pays se rendaient indépendants, et que l'autorité du souverain ḫānide s'exerçait à peine sur les environs de Boukhara; là ce n'était même pas les souverains mais leurs ministres, les *atālīq*, qui avaient le gouvernement effectif.

Nādir Šāh, le grand conquérant persan, s'empara de Boukhara, 1740/1153, et la conserva jusqu'à sa mort. Par la suite, les *atālīq* supplantèrent leurs propres souverains, 1756/1170, et établirent la dynastie des Manqīt. Comme ils ne descendaient pas de Čingīz Ḫān, ils se contentèrent du titre d'émir. Pendant leur gouvernement l'observation des préceptes de l'islam prit un grand essor. Princes énergiques, et même tyranniques, ils réprimèrent durement les insubordinations des grands vassaux, réformèrent l'administration, maintinrent des troupes permanentes, et guerroyèrent contre leurs voisins.

Le Ḫwārizm devait de tout temps sa prospérité, plus qu'aux pauvres produits de son sol, à sa situation favorable sur les routes commerciales inter-asiatiques. A partir du XVIᵉ/Xᵉ s. le volume du commerce et des marchandises en transit subit une forte diminution par suite, non seulement de l'insécurité des routes, qui réduisait le nombre et l'importance des caravanes, mais aussi parce que, suivant le chemin tracé par les navires portugais, les nations maritimes de l'Europe envoyaient désormais directement leurs vaisseaux aux ports les plus éloignés de l'Orient.

Au commencement de ce même siècle les divers cours d'eau du delta de l'Oxus subirent de fortes variations de débit. L'un de ces cours d'eau qui passait par Urgenč, capitale du Ḫwārizm, se dessécha complètement, et il fallut abandonner la ville. Khīwa devint la capitale du Ḫwārizm. Pendant le XVIIIe/XIIe s. le Ḫwārizm se vit attaqué par les Russes, les Persans et les Turcomans; mais dans la première moitié du siècle suivant les *ḫān* de Khīwa agrandirent considérablement leurs domaines.

Par la suite l'avance des Russes en Asie mit fin à l'indépendance de Khīwa, 1872/1289. Boukhara l'avait perdue en 1868/1285, et peu après, 1876/1293, Khoqand passait aussi sous la domination moscovite.

BIBLIOGRAPHIE

H. Aṭlasī, *Qazan Ḫānlyġy*, Kazan 1920, 2 vol. — E. G. Browne, *The geographical part of the Nuzhat al-qulūb*, by Hamd Allah Mustawfī of Qazwin, ed., transl., ... Gibb M. S. XXIII, 1915-19, 2 vol. — L. Bouvat, *Essai sur la civilisation timouride*, Paris 1926; ID., *L'empire mogol, 2ème fasc. Timour et les Timourides. Baber et la dynastie mongole de l'Inde. Les souverains de Khwarizm et la domination russe*, Paris 1927. — E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, de Fadl Allah Rashid ed-dīn, Gibb M.S., XII, 1910. — V. Bartol'd (W. Barthold) *Istoriia turecko-mongol'skih narodov*, Taškent 1928; ID., *Herat unter Ḥusein Baiqara*, deutsche Bearb. v. H. Hinz, Leipzig 1937; ID., *Orta Asia türk ta'rīḫī ḥaqqīnda dersler*, Istanbul 1927; deutsche Bearb. v. T. Menzel: 12 *Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, Berlin 1935 (Beiband zur «Welt des Islams», 14-17, 1932-35); adaptation franç. de M. Donskis, *Histoire des Turcs en Asie Centrale*, Paris 1945. — *The Cambridge Medieval History*, vol. V, 1908, chap. XVI, *Russia*, by J. B. Bury; chap. XVII, *Peter the Great and his pupils*, by R. N. Bain; vol. VI, 1909, chap. X, *Russia under Anne and Elizabeth*, by R. N. Bain; chap. XIX, Catherine II, by O. Hötzsch. — M. G. Canale, *Della Crimea, del suo commercio e dei suoi dominatori dalle origini fino ai di nostri*, Genova 1855-56, 3 vol. — Cheng-Wou Ts'in-Tcheng-Lou, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, trad., ann., par P. Pelliot et L. Hambis, t. I, Leiden 1951. — R. G. de Clavijo, *Historia del Gran Tamorlan*... segunda impressión, Madrid 1872; éd. angl. par E. Denison Ross et E. Power; trad. angl. par G. Le Strange, London 1938. — K. de B. Codrington, *A geographical introduction to the history of Central Asia*, Geographical Journal, 104, London, 1944, pp. 27-40, 73-91. — D. M. Dunlop, *The history of the Jewish Khazars*, Princeton 1954. — B. G. Gavfurov, *Istoriia Tadžikskogo Naroda*, Moskva 1955. — B. D. Grekov and A. Iu. Iakubovskii, *Zolotaia Orda. Očerk istorii ulusa Džuči v period zloženiia i rascveta v 13 i 14 vekah*, Leningrad 1937; trad. franc. par F. Thuret, *La Horde d'Or*, Paris 1939; ID., *Zolotaia Orda i ee padenie*, Leningrad 1950. — F. Grenard, *Gengis-Khan*, Paris 1935. — R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Paris 1930; ID., *L'Asie orientale des origines au XVème s. Histoire générale*, de G. Glotz, vol. X, Paris 1941; ID., *Le conquérant du monde, Gengis Khan*, Paris 1944 — E. Haenisch, *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jhdts.* 1. Aufl., Freiburg i.B., 1940; 2 Aufl., 1942; trad. espag., Madrid 1944; ID., *Die geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig 1948. — J. v. Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pesth 1840; ID., *Geschichte der Il Chane*, Darmstadt 1842-43, 2 vol.; ID., *Die Chane der Krim*, Wien 1856. — W. Heid, *Histoire du commerce dans le Levant au Moyen-Age*, Leipzig 1923; réimpr. 1936. — W. Hinz, *Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden*, ZDMG, 90, 1936, pp. 357-398. — *Histoire Générale*, de G. Glotz, *Histoire du Moyen-Age*; t. IX, 1ère partie, Paris 1945, chap. VII-XIII, *L'Empire Byzantin sous les Paléologues*, 1261-1453; *Les peuples voisins de Byzance: Bulgares, Serbes, Turcs ottomans. Histoire de l'Orient latin*, par Ch. Diehl, L. Oeconomos, R. Guilland, R. Grousset. — H. H. Howorth, *History of the Mongols from the 9th to the 19th c.*, London 1876-1888, 3 vol. — *Istoriia SSSR s drevneĭših vremen do konca XVIII v.*, Moskva 1939. — *Istoriia Tatarii v materialah i dokumentah*, Inst. Ak. Nauk, Moskva 1937. — K. Jahn, *Geschichte der Ilchane Abaga bis Gaihatu*, Heidelberg 1941. — M. F. Köprülü, *Altın Ordu'ya ait yeni arastīrmalar*, Türk Tarih Kurumu Belleten, V, 1941, pp. 397-436. — G. Le Strange, *Mesopotamia and Persia under the Mongols in the 14th c.*, Asiat. Soc. Monogr., V. London 1903. — O. de Lebedeff, *Abrégé de l'histoire de Kazan*, Roma 1899. — H. M. J. Loewe, *The Mongols*

(*The Cambridge Medieval History*, vol. IV, 1927, chap. XX). — F. LOPEZ ESTRADA, *Embajada a Tamorlán*, Madrid 1943. — A. MANVELICHVILI, *Histoire de Géorgie*, Paris 1951. — *Materialy po istorii Karakalpakov*, Sbornik Ak. Nauk, Leningrad 1935. — H. MELZIG, *Timur*, New York 1940. — V. MINORSKY, *Studies in the Islamic history of the Caucasus*, Cambridge Oriental Series, 7, London 1953. — U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Fr. Ricoldo da Montecroce*, Inst. hist. FF. Praedicatorum, Diss. hist. nº 13, Roma 1948. — V. P. NALIVKINE, *Histoire du Khanat de Khokand*, Paris 1889. — M. AL-NASAWĪ, *Histoire du sultan Djelal-ed-din Mankobirti, prince du Kharezm*, éd. et trad. par O. Houdas, Paris 1891-95, 2 vol. — E. E. OLIVER, *The Chaghatāi Mughals*, JRAS, 1888, pp. 72-128. — W. ONCKEN, *Allgemeine Geschichte*, Abt. III, t. X, Bd. 1-2. Berlin 1886-87; *Russland, Polen und Livland bis ins 17. Jhdt.*, v. C. SCHIEMANN; Abt. III, t. VI, Berlin 1879: *Peter der Grosse*, v. A. BRÜCKNER; Abt. III, t. X, Berlin 1883: *Katharina die Zweite*, v. A. BRÜCKNER. — B. PARES, *A history of Russia*, London 1926; 3rd. ed., 1947. — M. PRAWDIN, *Tchingiz Chan und seine Erbe*, Stuttgart 1938; trad. franç., *L'Empire Mongol et Tamerlan*, Paris 1939; trad. angl., *The Mongol Empire, its Rise and Legacy*, New York 1941; trad. ital., Firenze 1940-43, 2 vol. — W. v. RUBRUK, *Reise zu den Mongolen*, 1253-1255, ubers. u. erläut. v. F. Fisch, Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. an d. Univ. Leipzig, 2. Reihe, H. 13, 1934. — J. SENKOWSKI, *Supplément à l'Histoire générale des Huns, des Turcs et des Mongols... Histoire de la domination des Uzbek dans la grande Bukharie... Histoire de Kharezm...* S. Petersbourgh 1824. — F. H. SKRINE and E. DENISON ROSS, *The Heart of Asia. A History of Russian Turkestan and of the great Asian khanates*, London 1889. — V. D. SMIRNOV, *Krymskoe hantsvo pod verhoventsvom ottomanskoĭ Porty do načala XVIII v,*. 1462-1682, St. Pétersburgh 1887 ; ID., *Krymskoe hantsvo pod verhoventsvom ottomanskoĭ Porty v XVIII stol.*, Odessa 1889. — G. SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano 1930. — B. SPULER, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit*, Leipzig 1939; ID., *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland*, Leipzig 1943; ID., *Die Mongolenzeit*, Berlin 1948; ID., *Die Wolga-Tataren und Baschkiren unter russischer Herrschaft*, Der Islam, 1949, pp. 142-216; ID., *Geschichte der islamischen Länder*, 2. Abschnitt, *Die Mongolenzeit*, Leiden-Köln 1953. —K. STÄHLIN, *Geschichte Russlands*, Berlin 1923-39, 4 vol. — C. STRAKOSCH-GROSSMANN, *Der Einfall der Mongolen in Mitteleuropa in den Jahren* 1241-42, Innsbruck 1893. — A. Z. V. TOGAN, *Moğollar, Çingiz ve Türkler*, Istanbul 1941. — H. VAMBERY, *Geschichte Bochara's oder Transoxianens*, Stuttgart 1872, 2 vol.; trad. angl., London 1873. — B. Ĭa. VLADIMIRCOV, *Čingīz-Han*, Leningrad 1922; trad. angl., *The Life of Chingis Khan*, London 1930; ID., *Obščestvennyĭ stroĭ Mongolov. Mongol'skiĭ kočevoĭ feodalizm*, Leningrad 1934. — C. C. WALKER, *Jenghiz Khan*, London 1939.

CHAPITRE VII

LES TURCS OTTOMANS. LA PERSE

Les origines de la puissance ottomane.

Les Osmanlis ou Ottomans tiennent leur nom d'Osman, 'Uṯmān, le premier de la série des sultans de Turquie. Groupe insignifiant de la grande famille tūrānienne, poussé vers l'occident par le flot de la marée mongole, les Osmanlis s'étaient fixés dans un poste avancé de la frontière selğūqide, du côté le plus proche de Constantinople; la ville de Sögüt leur servait de capitale. On donne la date de 1299/699 comme celle du commencement historique de ce premier noyau de l'empire ottoman.

L'invasion mongole, irrésistible dans ses premiers chocs, avait perdu beaucoup de sa force lorsqu'au bout de plusieurs années elle fit sentir son influence dans les régions lointaines de l'Asie Mineure, mais, dans la seconde moitié du XIIIe/VIIe s., les émirs selğūqides de ces régions se virent contraints à rendre hommage aux Īl-ḫān de Perse, et demeurèrent soumis à la juridiction d'un *parwāna*, sorte de haut commissaire, résidant à l'ordinaire à Qayṣariyya (Césarée de Cappadoce). Cette intervention devint chaque jour moins effective à partir du commencement du XIVe/VIIIe s., au fur et à mesure de la décadence du pouvoir des Īl-ḫān.

Vers cette époque se constituèrent dans l'Asie Mineure plusieurs États indépendants, situés les uns sur la côte, les autres à l'intérieur. Ceux des régions maritimes trouvèrent un débouché naturel à leur activité aggressive dans les expéditions de course contre les îles de la mer Égée et les côtes de Grèce et de Thrace. Le plus important de ces États était celui des Qaraman-oğlu, et un des plus petits, sinon le plus petit, celui des Osmanlis, dont le chef était Osman. Les Qaramān maintenaient des relations amicales ou hostiles avec les Mameluks, les Arméniens, les Īl-ḫān, les Cypriotes, et furent longtemps les ennemis les plus puissants du jeune État ottoman. Les Qaraman avaient été les premiers, semble-t-il, à employer le turc au lieu du persan dans les documents officiels.

La vie d'Osman, dit le *ğāzī*, guerrier de la foi (islamique), reste incertaine, trop enveloppée de légendes. Les Ottomans de ce temps-là n'étaient pas encore assez forts pour prendre aux Byzantins les villes importantes, mais ils infestaient leurs terres, leur prenaient les forts isolés, et consolidaient leur propre position vis-à-vis des autres petits États turcs. L'occupation de Yeni Şehir procura à Osman une position avantageuse pour ses progrès ultérieurs, et peu avant sa mort

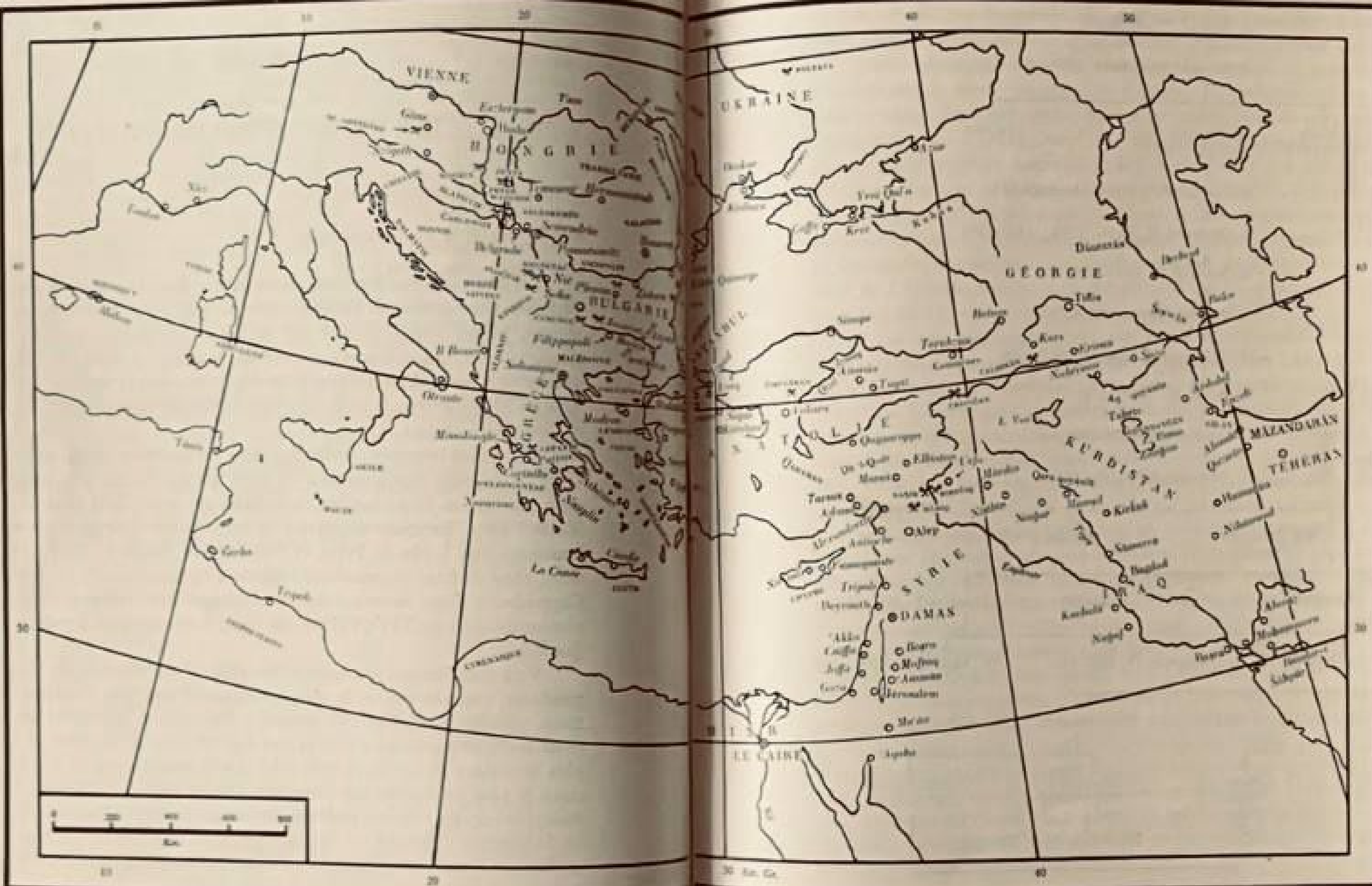
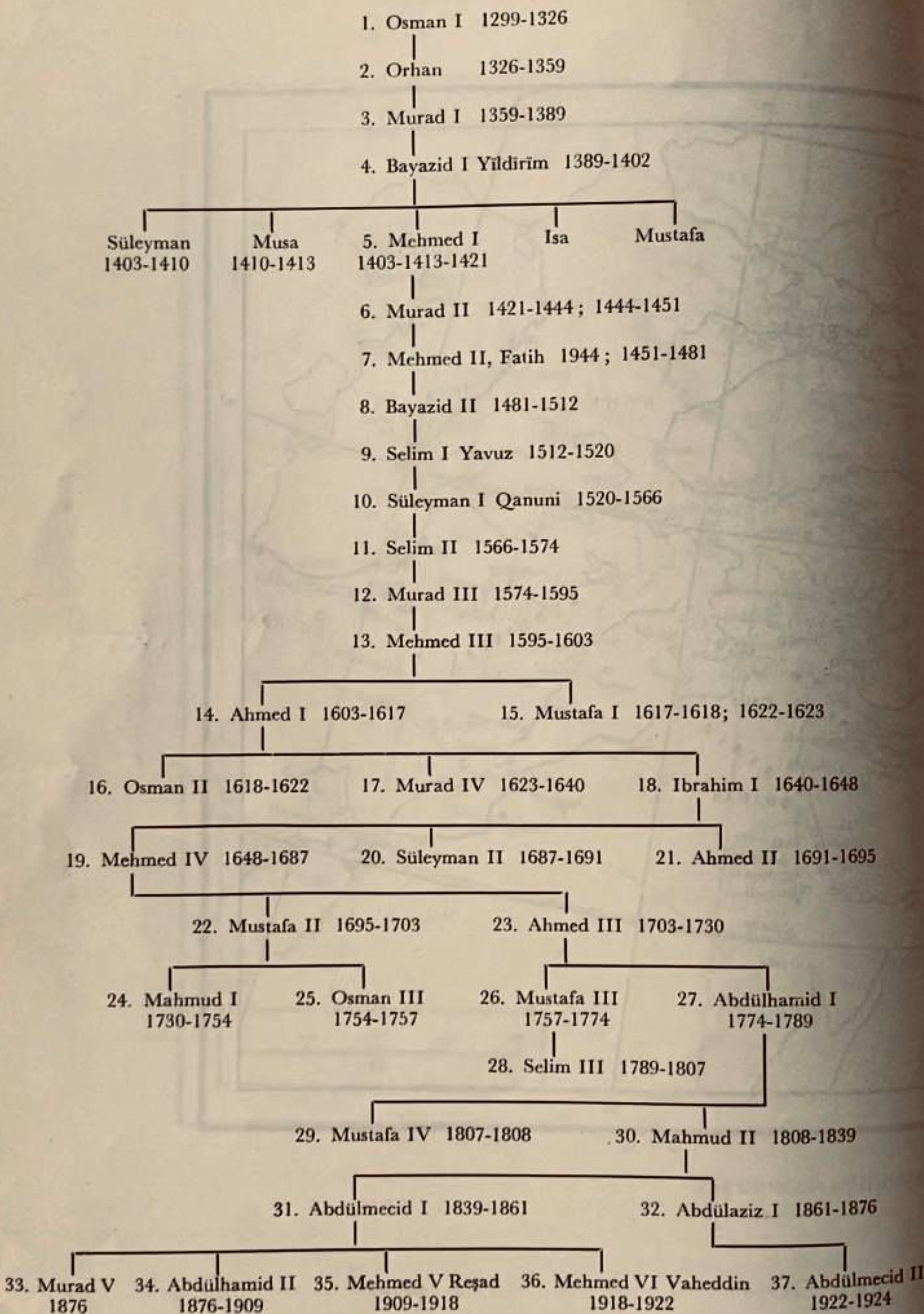


Fig. 19. — Les territoires de l'Empire Ottoman. XIVe/VIIIe s. - XXe/XIVe s.

LES SULTANS OTTOMANS



son fils Orhan réussit à s'emparer de Bursa (Brousse), 1326/726, première capitale de l'État naissant. A mesure qu'elles étaient conquises, les terres étaient données en fiefs dits *sanǧaq*, bannière: les bénéficiaires étaient obligés d'accourir avec des contingents déterminés de troupes lors des fréquentes occasions de guerre.

Orhan réorganisa l'armée, et à côté des formations provenant de ces fiefs il constitua des corps nouveaux de cavalerie et d'infanterie. Il est possible que le fameux corps des janissaires, *yeni čeri*, nouvelle troupe, date de cette époque. Orhan s'empara d'Iznīq, Nicée, et d'Izmīd, Nicòmédie, et vainquit à Philokrene l'armée de l'empereur Andronique III. Vers l'ouest, il se rendit maître de l'État des Qarasī-oğlu, et de Pergame, leur capitale, 1336/737; il atteignait ainsi la côte de l'Égée et devenait puissance maritime. A cette époque aussi les idées religieuses dominantes dans le peuple tendaient plus à la *šī'a* qu'à la *sunna*. Au temps d'Orhan les Ottomans, comme les autres États maritimes de l'Asie Mineure, infestaient les côtes de l'Europe voisine et y opéraient des débarquements, mais leur unique conquête durable fut celle de la place de Gallipoli, 1354/755.

A une date mal déterminée, vers 1360/762, Murad Ier succéda à son père Orhan et donna un puissant essor aux conquêtes. Dans l'Asie Mineure il n'avait guère à combattre d'ennemis redoutables, et il agrandit ses domaines jusqu'à Toqat. Au contraire, ses conquêtes en Europe auraient été bien plus difficiles, du moins, sans la situation politique compliquée qui y régnait: tous les princes étaient hostiles les uns aux autres, et les luttes étaient presque continuelles, spécialement entre les Serbes, Bulgares, Byzantins, Gênois et Vénitiens. De ce fait il arrive que pour une raison ou pour une autre, il n'y a presque pas d'entreprise guerrière de ce temps dans laquelle les Ottomans ne puissent compter sur l'aide de notables contingents de troupes européennes. Cette même division contribua à l'insuccès des expéditions organisées contre les Ottomans, comme celle commandée par Amédée de Savoie, qui dut se limiter à l'occupation de Gallipoli, 1366/768. Pendant ce temps Murad Ier s'était déjà emparé des importantes places de Philippopoli et d'Andrinople, et avait ainsi provoqué la formation d'une confédération de Serbes, Hongrois et Bosniaques; mais il les mit en déroute près de la Maritza, 1362/764, et passant outre, il prit Sofia et Niš (Nich), et rendit tributaires les territoires septentrionaux appartenant aux Serbes et aux Bulgares. Les Serbes se virent forcés d'aider Murad avec des corps de troupes dans ses guerres en Asie Mineure contre plusieurs petits États et particulièrement contre les Qaraman-oğlu. En Europe les Serbes tentèrent encore une fois de résister et eurent un premier avantage à Plocnik, mais ensuite ils furent complètement battus à Kossovo, (Kosovo), 1389/792, où probablement par suite d'un attentat après la bataille, Murad Ier perdit la vie.

Bayazid Yĭldĭrĭm.

Le fils de Murad Ier, Bayazid (Abū Yazīd, Bajazet), dit *Yĭldĭrĭm*, la foudre, jaloux de la popularité de son frère, le fit mettre à mort. Il acheva la campagne entreprise par son père avec la conquête de la Serbie, il éleva et déposa des empereurs à Byzance, et ensuite assiégea leur capitale, 1396/799, continuant le blocus

jusqu'à 1400/844. Sigismond de Hongrie avait mis sur pied une coalition pour libérer Constantinople; beaucoup de seigneurs et des contingents de nombreux pays d'Europe y prirent part, mais leur manque de discipline dans le combat donna aux Ottomans la victoire de Nicopolis, 1396/799, et leur fournit l'occasion de soumettre de nouveaux territoires, parmi lesquels la Bosnie. A ce moment la redoutable avance de Tamerlan détourna Bayazid de ses desseins contre Byzance. Malgré la bravoure de la cavalerie lourde des Serbes, et l'acharnement avec lequel les janissaires combattirent, Bayazid fut vaincu et fait prisonnier par Tamerlan à la bataille de Čibūqābād, non loin d'Angora, 1402/805, et mourut l'année suivante.

Après une victoire si complète, Tamerlan replaça dans leurs États les émirs d'Asie Mineure dépossédés par les Ottomans, et se contenta d'exiger l'hommage de Süleyman Ier, fils de Bayazid, comme feudataire des territoires qu'il occupait en Europe. Ainsi l'ouvrage de trois générations de guerriers croulait en un instant, mais le prestige ottoman n'en souffrait que peu, bien que les quatre fils de Bayazid, au lieu de réunir leurs efforts pour une rapide restauration, se perdissent en d'implacables luttes de succession. Dix ans s'écoulèrent avant que Mehmed Ier, par la victoire de Čamurlu, 1414/817, dans laquelle, avec l'aide des Byzantins et des Serbes, il vainquit son frère Musa et le fit étrangler, se vît débarrassé du dernier de ses rivaux. Le reste du règne de Mehmed Ier se passa en expéditions aux Balkans et en la répression de plusieurs rébellions. L'une d'elles, celle d'Aydin, se singularisa par les tendances hétérodoxes de ses chefs, et par sa gravité; il fallut, pour la réprimer, l'emploi de forces considérables.

Murad II succéda, 1421/825, à son père Mehmed Ier. L'année suivante il attaqua, vainement, Constantinople; il s'appliqua en Asie Mineure à recouvrer les domaines de ses ancêtres, et assujettit les districts de Toqat et d'Amasie. En 1430/834 il enleva Salonique aux Vénitiens, attaqua Belgrade sans succès, et investit Sibiu (Nagy Szeben, Hermannstadt), 1442/846, mais il dut se retirer devant les troupes de Jean Hunyade, le célèbre capitaine hongrois, qui avec le secours de Serbes, de Polonais et d'Allemands s'empara de Niš et battit les Ottomans à Jalovacz (Jalovac), 1443/847. Murad II prit une revanche complète l'année suivante par son triomphe de Varna; il passa ensuite en Grèce, occupa Patras et Corinthe et se dirigea vers l'Albanie, où un autre ennemi célèbre des Ottomans, Georges Kastriote, s'était rendu indépendant. Ce dernier avait été envoyé par son père comme otage à la cour ottomane; il y fut élevé dans la religion musulmane et y reçut le nom de Skander-beg. Par la suite il retourna dans sa patrie et revint au Christianisme; aidé par Naples, le Pape, Venise, et les Hongrois et favorisé par la structure montagneuse de la région où l'on combattait, il fit la guerre aux Ottomans.

Jean Hunyade attaqua de nouveau Murad II sur les champs de Kosovo, mais après deux jours de lutte il fut battu et dut accepter une paix assez lourde. Murad II peu avant sa mort, 1451/855, approuva la nomination de Constantin Paleologue comme empereur de Byzance.

Mehmed II, le conquérant de Constantinople.

A Murad II succéda son fils Mehmed II, dit *Fatih*, le Conquérant. D'abord il fit mettre à mort son frère Ahmed. Il s'appliqua avant tout à l'élimination des États vassaux à l'intérieur de ses frontières, et commença par les Byzantins. A cet effet il ordonna la construction sur le point le plus étroit du Bosphore du fort Rūm-īlī Ḥiṣār, pour empêcher le passage éventuel de secours par voie de mer, et ayant préparé un parc d'artillerie qui fut la merveille de son époque, il encercla étroitement Constantinople. Un des épisodes célèbres du siège fut le transport des bateaux turcs par dessus la péninsule de Péra, jusqu'à la Corne d'Or, dont les assiégés avaient fermé l'entrée avec une énorme chaîne. Le 29 mai 1453/857, les Ottomans prirent la cité d'assaut et la mirent à sac pendant trois jours. Le conquérant convertit en mosquée l'église de Sainte Sophie, et s'occupa de repeupler la cité destinée par lui à être la capitale de son empire. Il accorda aux Grecs la liberté religieuse et les laissa soumis à la juridiction de leur patriarche en matière civile. Cette ordonnance attira beaucoup de Grecs, et leur habileté commerciale leur valut bientôt une situation avantageuse. Outre les Slaves et les Arméniens, beaucoup de Musulmans s'établirent dans la nouvelle capitale, qui devenait ainsi un des centres les plus importants de l'Islam. Mehmed II dota Constantinople, appelée dorénavant Istanbul, des édifices civils et religieux dignes de la nouvelle fonction qu'il lui attribuait.

Mehmed II tenta ensuite de mettre fin à l'indépendance de la Serbie, mais il se heurta à la résistance de Jean Hunyade, lequel enleva la place de Semendria et vainquit les Ottomans à Kruševac, 1454/859. L'attaque de Mehmed II contre Belgrade, defendue par Hunyade, n'eut pas plus de succès, mais en revanche Mehmed II élimina les vassaux Paléologues du Péloponèse, s'empara de Sinope et de Trébizonde sur la Mer Noire, et se heurta ainsi pour la première fois à Uzun Ḥasan, chef des Aq-qoyunlu.

Les Gênois furent expulsés de Lesbos en 1464/869, et cette même année les Ottomans annexèrent la Bosnie et entrèrent en guerre avec Venise. Skander-beg mourut en 1468/873, et Mehmed II, afin de maintenir le pays assujetti, érigea en Albanie la citadelle d'Il-baṣan (Elbassan). En Asie Mineure, Mehmed II lutta victorieusement contre les Qaraman, malgré l'appui que ceux-ci recevaient des flottes européennes et d'Uzun Ḥasan. Ce dernier s'empara de Toqat, mais fut par la suite vaincu par les Ottomans à Erzinğan, 1473/878.

Deux ans plus tard eut lieu l'importante conquête de la colonie gênoise de Caffa dans la Crimée et la soumission des Ḫān de Crimée au souverain ottoman. Dans cette même année les Vénitiens perdirent les îles ioniennes, et Otrante fut occupée par les Turcs. L'intervention de Mehmed II dans les questions de succession des dynastes de D̲ū 'l-Qadr, souverains d'un petit État situé entre les domaines des Ottomans et ceux des Mameluks, fit surgir les premières difficultés entre ces deux grandes puissances islamiques.

Mehmed II mourut en mai 1481/886 au moment où il partait pour une expédition militaire en Asie. Actif et dur à la guerre, il se montra en temps de paix ami des arts et des lettres. On lui doit à Istanbul la fondation de nombreuses

bibliothèques où bientôt s'accumulèrent des manuscrits aujourd'hui précieux. Il favorisa aussi les études scientifiques, montra son intérêt pour la littérature, et, désireux de profiter des progrès des pays chrétiens, il prit à son service des techniciens et des érudits de ces pays. A peine signée la paix avec Venise en 1479/884, il obtint de la République l'envoi d'un bon portraitiste, Gentile Bellini, auteur du fameux portrait de Mehmed II, daté 25 novembre 1480/885, la seule œuvre connue de son activité artistique à Istanbul, parce que, après la mort du sultan, tous les tableaux peints sur son initiative furent vendus au bazar par ordre du nouveau souverain. Le célèbre portrait passa à Venise où au début du siècle passé il se trouvait en possession de la famille Venturi. En 1865/1282 il fut acquis pour la collection Layard, et en 1916/1335, avec d'autres tableaux de cette collection, il passa à la National Gallery de Londres.

Les campagnes de Mehmet II, presque continuelles pendant les trente ans de son règne, n'agrandirent pas sensiblement les frontières ottomanes, mais elles servirent à maintenir vivante la tradition guerrière, tout en adaptant la technique de la guerre à de nouvelles circonstances, et à assujettir à la domination immédiate du sultan un grand nombre de villes et de régions soumises jusqu'alors à l'autorité de roitelets locaux vassaux des Ottomans. On établissait ainsi la solide base militaire qui rendit possible la grande expansion conquérante du siècle suivant.

Bayazid II et Ğem.

Bayazid II dut son acession au sultanat, malgré les revendications de son frère Ğem, à une typique émeute des janissaires avec assassinat du grand vizir et sac de maisons de juifs et d'étrangers. Les janissaires exigèrent de Bayazid outre le pardon général pour les méfaits commis, la récompense d'une gratification considérable, qui deviendra désormais chose obligatoire pour chaque succession. Ğem, vaincu à deux reprises, s'était refugié d'abord en Égypte; il avait ensuite obtenu le sauf-conduit des chevaliers de Rhodes, qui le conduisirent en France. Plus tard, il passa à la cour du pape, et mourut à Naples, 1495/901.

Les événements les plus remarquables du règne de Bayazid II sont: la reddition des Ottomans d'Otrante, 1481/866; les hostilités contre les Mameluks d'Égypte, dans les régions d'Adana et de Tarse, avec alternances de succès; l'occupation de Lépante, 1499/905, abandonnée par les Vénitiens, et devenue désormais base militaire ottomane.

Bayazid II fut pacifique par tempérament, amateur des arts et des lettres, prince constructeur. Ses derniers jours furent tourmentés par les luttes féroces entre son fils Ahmed, son favori, et Selim, qui avait gagné l'attachement de l'armée. Celui-ci eut le dessus; son père fut obligé d'abdiquer et mourut peu après, 1512/918.

Les Turcs Aq-qoyunlu et Qara-qoyunlu.

Sous le règne d'Arğūn, le quatrième Il-ḫān de Perse, émigrèrent du Turkestan deux hordes, que la couleur de leurs enseignes faisait désigner par les noms d'Aq-

qoyunlu, «mouton blanc», et Qara-qoyunlu, «mouton noir». Ces deux hordes allèrent s'établir dans les vallées du cours supérieur de l'Euphrate et du Tigre. Bien qu'elles fussent de la même race, elles se trouvaient divisées par des rivalités profondes et des différences religieuses, car tandis que les Aq-qoyunlu étaient sunnites, les Qara-qoyunlu professaient les doctrines de la *šī'a*.

Peu avant l'invasion de Tamerlan les Aq-qoyunlu se trouvaient déjà en possession de la partie occidentale de l'Arménie avec la ville d'Erzinğan, et du nord-ouest de la Mésopotamie avec la place de Diyār Bakr. Les Qara-qoyunlu avaient d'abord été au service des Ǧalā'ir de Bagdad, mais par la suite ils s'étaient rendus indépendants dans les districts de Mossoul et de Sinğār.

Les Aq-qoyunlu prirent le parti de Tamerlan. Qara Yusuf, émir des Qara-qoyunlu, refusa de se soumettre au conquérant et dut chercher refuge d'abord auprès de Bayazid, ensuite en Égypte. A la mort de Tamerlan il revint, s'empara de Tabrīz, 1406/809 et la défendit contre les attaques de Mīrān šāh, fils de Tamerlan, qui périt dans un combat, et d'Aḥmad Ǧalā'ir, 1410/813, qui fut vaincu puis exécuté par ordre de Qara Yusuf. Celui-ci soutint des luttes longues et acharnées contre les Aq-qoyunlu, jusqu'à ce que la bataille de Bireğik, 1418/821, lui donnât la prépondérance sur ses ennemis invétérés.

A la mort de Qara Yusuf, 1420/823, son fils Iskandar dut s'enfuir devant les armées du tīmūride Šāh Ruḫ, qui par l'occupation de Tabrīz affrmait sa haute souveraineté sur l'Āḏarbayğān. Šāh Ruḫ dut encore retourner deux fois pour réprimer par la force des armes les tentatives d'Iskandar; en 1434/838 il concédait l'investiture de l'Āḏarbayğān à Ǧahān Šāh, frère d'Iskandar. Ce dernier mourut peu après, et Ǧahān Šāh commença une série d'annexions qui en peu de temps le rendirent maître de tous les pays de la Perse jusqu'à Hérāt, en plus de Bagdad et de tout l'Iraq. Le Gök Masğid, la mosquée bleue, dont les restes sont aujourd'hui le monument le plus intéressant de Tabrīz, fut érigé par ce souverain. Ǧahān Šāh voulut aussi agrandir ses domaines aux dépens de ses pires ennemis, mais il paya de sa vie cette entreprise, car il succomba, 1467/872, dans une bataille contre Uzun Ḥasan, alors chef des Aq-qoyunlu, auxquels la disparition de ce puissant ennemi laissait le champ libre pour leur expansion.

Ḥasan 'Alī, fils de Ǧahān Šāh, tenta vainement de s'opposer à Uzun Ḥasan. Le tīmūride Abū Sa'īd, malgré les relations cordiales de tout temps entretenues entre les descendants de Tamerlan et les Aq-qoyunlu, prit le parti de Ḥasan 'Alī, mais l'un comme l'autre furent vaincus et périrent en luttant contre Uzun Ḥasan.

Antérieurement à ces événements, Uzun Ḥasan, seigneur de la forteresse d'Erzinğan, clef occidentale du haut plateau arménien, s'était mêlé aux questions politiques de l'Asie Mineure; il était entré en conflit avec les Ottomans par suite de l'aide qu'il avait donnée aux Comnènes de Trébizonde. A présent, dans sa capitale de Tabrīz, maître de la Perse et de l'Irāq, il voyait arriver à sa cour les ambassadeurs de tous les ennemis des Ottomans: les Qaraman-oğlu, les Mameluks d'Égypte, les Vénitiens, les Hongrois, les Polonais. La prise et le saccage des cités de Toqat et de Qayṣariyya furent le commencement des hostilités contre les Ottomans. Mehmed II accepta le défi et passa à l'attaque: la première rencontre, non loin d'Erzinğan, fut favorable aux Aq-qoyunlu, mais Uzun Ḥasan ayant voulu

exploiter son avantage, essuya par la suite une terrible défaite, 1473/878. Son vainqueur n'osa pourtant pas le poursuivre, et Uzun Ḥasan ne subit pas de pertes territoriales, mais il n'entra désormais plus en conflit avec Mehmed II, malgré les belles paroles avec lesquelles il continua d'entretenir les diplomates étrangers. Un observateur vénitien attribua la défaite des Aq-qoyunlu à la supériorité des Ottomans en armes à feu.

Avec la mort d'Uzun Ḥasan, 1478/882, commence le déclin des Aq-qoyunlu. Ḫalīl, fils d'Uzun Ḥasan, fut vaincu et tué dans sa lutte contre son frère Yaʿqūb pour la succession. Pendant le règne de celui-ci on remarque déjà clairement l'importance politique de la famille des Ṣafawides d'Ardabīl, dont un des membres, Ismāʿīl, allait mettre fin au règne des Aq-qoyunlu.

LA PERSE

Les Ṣafawides et le nouvel Etat persan.

Le *šayḫ* Isḥāq Ṣāfī al-Dīn, descendant, au dire de ses partisans, du septième *imām* Mūsā al-Kāẓim, était mort, 1334/735, âgé de 85 ans, dans sa cité natale d'Ardabīl, avec une réputation extraordinaire d'homme pieux et religieux. Il était le chef d'une *ṭariqa*, ou fraternité de derviches, laquelle fut appelée de son nom «ṣafawī», et dont la direction passa à ses descendants. Lorsqu'il avait envahi la contrée, Tamerlan avait accordé aux Ṣafawides la propriété de la ville d'Ardabīl et de ses environs. Les affiliés de cette *ṭarīqa* se coiffaient de bonnets rouges, faits de manière à rappeler par le nombre de leurs pièces celui des douze *imām* et à symboliser les croyances *šīʿites* qu'ils professaient. De ce fait on les appelait *qïzïl baš*, têtes rouges. Quoique les premiers successeurs de Ṣafī al-Dīn aient agi seulement en qualité de chefs d'une fraternité religieuse, l'empressement avec lequel celle-ci était accueillie dans plusieurs pays suscitait la méfiance et l'opposition des autorités civiles.

Un des Ṣafawides, Ǧunayd, exilé par le chef Qara-qoyunlu Ǧahān Šāh, après avoir cherché fortune en divers pays, trouva un protecteur en la personne de Uzun Ḥasan qui lui donna une de ses sœurs pour épouse. Ǧunayd fut vaincu et mourut dans une guerre contre le roitelet de Širwān. A Ḥaydar, fils posthume de Ǧunayd, son oncle Uzun Ḥasan donna en mariage une de ses filles, et il l'établit à Ardabīl. Ḥaydar réforma l'organisation de ses adeptes, et trouva la mort comme il cherchait à venger celle de son père: tandis qu'il luttait contre le *šāh* de Širwān, il fut attaqué traitreusement par son cousin Yaʿqūb. Yaʿqūb prit le gouvernement d'Ardabīl, et ordonna que les fils de Ḥaydar fussent emprisonnés à Iṣṭaḫr. Ceux-ci réussirent à recouvrer la liberté quand les luttes de succession commencèrent après la mort de Yaʿqūb, 1490/896; l'aîné périt dans une escarmouche, et les deux plus jeunes, Ismāʿīl et Ibrāhīm, se réfugièrent auprès du prince de Gīlān.

Ismāʿīl était âgé de quatorze ans lorsqu'il commença sa carrière de conquérant avec l'aide de quelques tribus turques. En 1500/906 il s'empara de Širwān, et ayant pris le titre de *šāh*, roi, il se mit à agrandir ses domaines aux dépens de ses parents les Aq-qoyunlu. Au cours de cette expansion il se heurta vers l'orient

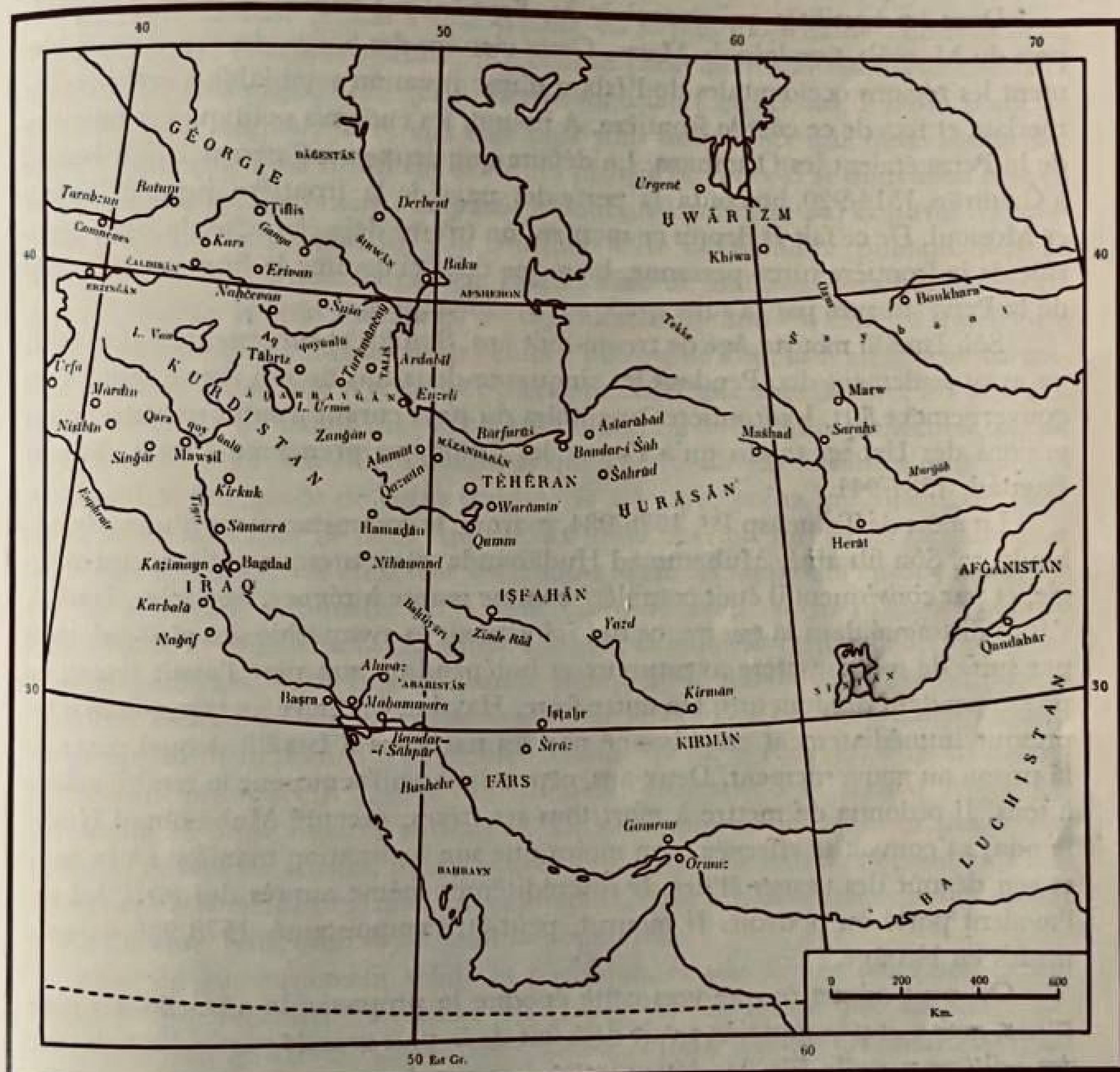


Fig. 20. — La Perse. XIVe/VIIIe s. - XXe/XIVe s.

à l'uzbeg Šaybānī, dont on raconte que, fier de ses victoires sur ses ennemis, il s'érigea en champion de la *sunna*, et intima à Šāh Ismā'īl l'ordre de renoncer au šī'isme et d'adhérer à l'orthodoxie de l'Islam. On ajoute que le Šāh ayant refusé, Šaybānī par dérision lui envoya comme présent un *kaškūl*, sébile de derviche, allusion ironique à l'origine de sa famille.

Dans les hostilités qui s'ensuivirent, Šaybānī fut vaincu et périt, 1510/916, près du Murġāb, non loin de Marw. Cette victoire des Ṣafawides sauva probablement les régions occidentales de l'Islam d'une invasion semblable à celle de Tamerlan, et fixa de ce côté la frontière. A l'ouest, les ennemis politiques et religieux de la Perse étaient les Ottomans. La défaite que ceux-ci infligèrent à Šāh Ismā'īl à Čaldirān, 1514/920, lui coûta la perte des pays de la frontière jusqu'à Tabrīz et Mossoul. De ce fait et depuis ce moment on trouve déjà ébauchée la ligne générale de la frontière turco-persanne, bien que celle-ci comme la frontière orientale de la Perse ait subi par la suite quelques modifications.

Šāh Ismā'īl mourut âgé de trente-huit ans. Son fils et successeur, Ṭahmāsp I, en avait seulement dix. Pendant les cinquante-deux ans de son règne, faute d'un gouvernement fort, les frontières orientales du pays eurent à subir une série d'invasions des Uzbeg, tandis qu'à l'ouest les Ottomans prenaient Tabrīz, Van et Bagdad, 1534/941.

La mort de Ṭahmāsp Ier, 1576/984, marque le commencement d'une période houleuse. Son fils aîné, Muḥammad Ḫudābanda, était presque entièrement aveugle, et par conséquent il était considéré comme inapte à régner. Son frère, Ismā'īl, s'était distingué dans la guerre, ce qui lui gagnait la sympathie des *qïzïl baš*, mais par suite de son caractère aventureux et indépendant son père l'avait retenu en prison pendant dix-huit ans. Un autre frère, Ḥaydar, fut élevé au trône, mais il fut presque immédiatement empoisonné par les partisans d'Ismā'īl, lequel passa de la prison au gouvernement. Deux ans, cependant, suffirent pour le rendre odieux à tous. Il ordonna de mettre à mort tous ses frères, excepté Muḥammad Ḫudābanda; sa convoitise effrenée, non moins que son inclination manifeste à la *sunna* et son dégoût des usages šī'ītes, le discréditèrent même auprès des *qïzïl baš* qui l'avaient porté au pouvoir. Il mourut, peut-être empoisonné, 1578/986, laissant un fils en bas âge.

On peut admettre que vers cette époque la propagande officielle des idées šī'ītes, active et péremptoire, avait déjà fait de la plus grande partie des habitants des adhérents de la *šī'a* des douze *imām*. Les conséquences de l'intolérance šī'īte furent l'assoupissement de l'activité intellectuelle, et l'isolement de la Perse, placée entre des voisins sunnites. Cet isolement, et l'attitude hostile envers les États contigus, qui s'ensuivait, furent la cause des relations que maintinrent avec la Perse plusieurs gouvernements européens, en quête d'alliés contre les Ottomans et de débouchés pour leur commerce d'outremer.

Les chefs des *qïzïl baš* décidèrent d'élever au trône Muḥammad Ḫudābanda en dépit de sa cécité. Le premier souci de celui-ci fut de se débarrasser du fils d'Ismā'īl; par la suite, la faiblesse de son gouvernement et la confusion qui en résultait poussèrent son propre fils 'Abbās à une intervention violente. Il obligea son père à abdiquer, 1587/995, se fit reconnaître comme successeur, et ordonna

que ses deux frères fussent aveuglés et transférés à Alamūt comme prisonniers d'État.

Šāh ʻAbbās Ier, le Grand.

Le règne de Šāh ʻAbbās Ier, le Grand, est le plus glorieux de l'histoire de la Perse moderne. Politique réaliste, il reconnut clairement son infériorité militaire vis-à-vis des Ottomans, et désirant mettre fin à leurs incursions, il ne fit point de difficulté pour négocier avec eux une paix plus humiliante que désavantageuse, car s'il renonçait à ses droits sur quelques provinces, celles-ci se trouvaient déjà en fait aux mains des Ottomans; la partie humiliante fut celle par laquelle il s'obligeait à abolir sur ses domaines la coutume šīʻite de maudire publiquement la mémoire des trois premiers califes. Libéré ainsi de tout souci à la frontière occidentale, ʻAbbās Ier put s'adonner à l'organisation de son royaume, à le défendre contre les incessantes incursions des Uzbeg du côté de l'est, et à créer une formation militaire solide afin d'échapper aux caprices et aux abus de force des *qīzīl baš*. Outre un corps de tirailleurs, recruté, à l'imitation de celui des janissaires, parmi les Géorgiens et les Arméniens chrétiens que l'on faisait par la suite musulmans, il se constitua une garde de corps turque, les *šāh seven*, «ceux qui aiment le roi». La présence à sa cour de deux Anglais, les frères Sherley, lui permit de fabriquer des pièces d'artillerie et d'exercer ses troupes selon les méthodes européennes.

La résidence habituelle de la cour ṣafawide avait été jusqu'alors Qazwīn, mais ʻAbbās Ier transféra la capitale à Iṣfahān, et embellit cette ville de constructions magnifiques, telles que la grande mosquée, le palais Čihil Sutūn, ou des Quarante Colonnes, le pont monumental sur le Zinda Rūd, les Quatre Jardins. La prospérité d'Iṣfahān, l'accueil bienveillant qu'on y réservait aux étrangers, la tolérance pratiquée à l'égard des chrétiens, attirèrent à la cour d'ʻAbbās Ier marchands et missionnaires européens. Le souverain ne se montrait pas moins favorable envers les artistes, les savants et les hommes de lettres. Cependant l'histoire de sa vie présente des traits moins louables, dont le plus saillant fut l'assassinat de son fils aîné, Ṣafī, dont il jalousait la popularité.

Avec un gouvernement solide et pacifique, et une armée réorganisée, Šāh ʻAbbās Ier put réprimer les razzias des Uzbeg leur infligeant une sanglante déroute, non loin de Herāt, 1597/1006. Ensuite, tandis que les Ottomans se trouvaient retenus par leurs guerres en Europe, il leur enleva Tabrīz, Érivan et Kars, 1603/1012; il occupa aussi la Géorgie, et après d'autres victoires et un accord éphémère, il enleva aux Ottomans l'Iraq et la Mésopotamie, occupant Diyār-Bakr et Bagdad, et les deux villes les plus vénérées des Šīʻites: Karbalā' et Naǧaf. Avec l'appui de vaisseaux anglais ʻAbbās Ier enleva aussi aux Portugais leur colonie d'Ormuz, à l'entrée du Golfe Persique, et voulut lui substituer la ville de Gumrān, à laquelle il donna son nom actuel de Bandar-i ʻAbbās (Bender Abbas), port d'ʻAbbās; mais il ne parvint pas à réaliser son dessein d'en faire une grande ville commerciale, d'autant plus qu'il manquait absolument de flotte marchande.

On a dit que le relèvement de la Perse en tant que nation date des ṣafawides, mais d'autres l'ont nié. Il n'est pas toujours facile d'appliquer à des circonstances

déterminées l'idée fuyante de nationalité, et encore moins s'il s'agit de peuples islamiques. Mais on peut admettre que l'unité dont la Perse a joui depuis plus de quatre siècles, a son origine dans le régime des Ṣafawides, et que le plus grand artisan de cette unité, parmi les souverains de sa lignée, fut ʿAbbās Ier le Grand.

Dans le cadre des institutions islamiques on pourrait dire que la religion, sous maints aspects, a été l'équivalent de la nationalité, surtout dans les temps anciens. Il est vrai qu'antérieurement aux Ṣafawides il y avait eu en Perse d'autres dynasties šīʿītes, mais la forme péremptoire avec laquelle les Ṣafawides imposèrent la *šīʿa* à leurs sujets fit de la Perse un peuple de Šīʿītes. Ceux qui par leur constance dans la profession de la *sunna*, et par leur refus de prononcer la formule šīʿīte: *ʿAlī walī Allāh*, ʿAlī est l'ami d'Allāh, se virent condamnés au supplice, ne furent point rares.

La *šīʿa*, comme religion de l'État, agissait sur les esprits avec une double force: d'une part elle unissait tous les Persans entre eux; de l'autre elle les isolait de leurs voisins sunnites. A l'abri de cette unité et dans cette ambiance d'isolement prirent corps, petit à petit, les divers éléments qu'on estime être les constituants d'une nation. Les éléments ethniques que les vicissitudes de l'histoire avaient successivement déposés sur le sol iranien s'amalgamèrent de plus en plus; le turc, langue de la famille ṣafawide et des tribus des *qïzïl baš*, était probablement la langue de la cour aux temps d'ʿAbbās le Grand, mais par la suite, bien que non complètement, il a continuellement perdu du terrain par rapport au persan; le transfert de la cour à Iṣfahān favorisa considérablement l'action d'iranisation des éléments étrangers; l'autorité du monarque, appuyée d'abord, comme ce fut le cas de tant d'autres dynasties, sur une aristocratie militaire, arriva par la suite à pouvoir s'en passer, parce que le peuple s'était habitué à considérer le *šāh* comme personne sacrée, descendant des *imām* vénérés, auxquels on devait un respect religieux.

Les derniers Ṣafawides.

La mort d'ʿAbbās Ier, 1628/1037, marquait la fin des meilleurs jours de la dynastie. Sām Mīrzā, petit-fils du grand monarque, au moment de son accession au trône prit le nom de son père assassiné: Šāh Ṣafī. Pendant son règne les agitations et les répressions furent fréquentes à l'intérieur; à l'est les troupes du Grand Mogol recouvrèrent Qandahār en 1637/1047, tandis que les Ottomans s'emparaient de Bagdad, 1638/1048, à l'ouest; selon le témoignage de Tavernier, qui passa par Bagdad quelques années plus tard, 1652/1063, la cité était si déchue, qu'elle comptait à peine 15.000 habitants.

ʿAbbās II succéda, 1642/1052, à son père à l'âge de dix ans. Il fut loué pour son gouvernement bienfaisant; il châtiait sévèrement les abus des gouverneurs et des fonctionnaires, traitait équitablement ses sujets, sans distinction de croyances religieuses, même s'ils étaient Chrétiens. Il recouvra en 1648/1058 la cité-frontière de Qandahār, et la perte en fut cette fois définitive pour les souverains de Dehli. La faiblesse de ses voisins valut la paix à la Perse pendant cette période. ʿAbbās II, comme beaucoup d'autres de sa famille, avait un penchant excessif pour la boisson; ce fut la cause de sa mort, à trente-quatre ans, en 1666/1076. Son successeur, le

prince Ṣafī, changea de nom et se fit appeler Sulaymān. On dit que la cause de ce changement fut son désir de se soustraire à la vérification d'horoscopes néfastes relatifs à la chute de sa dynastie. Il fut vicieux et faible, et non moins incapable dans le gouvernement que son fils et successeur, Ḥusayn, 1694/1105. Sous le règne de ce dernier se forma en Afganistan un noyau d'opposants, et tandis qu'à la cour persane on se préoccupait de la reprise de Baḥrayn, qu'avaient occupé les Arabes, les Afgans, ayant repoussé de faibles résistances, entrèrent à Iṣfahān et obligèrent Ḥusayn à renoncer au trône, 1722/1135.

Ṭahmāsp, fils de Ḥusayn, suivi de quelques fidèles, chercha refuge dans le Māzandarān; son général, l'afšarī Nādir, lui reconquit le royaume, mais s'arrogea peu après la direction du gouvernement à titre de régent d''Abbās III, âgé de quelque mois. Quatre ans plus tard, rejetant toute dissimulation, il se fit couronner *šāh* de Perse.

L'APOGÉE DE LA PUISSANCE OTTOMANE

Selim Ier Yawuz.

Selim Ier gouverna durant huit ans, et son fils Süleyman (Soliman) II le Grand, durant quarante quatre ans; soit — à eux deux — un peu plus d'un demi siècle, pendant lequel la gloire de l'empire est au zénith, pour descendre ensuite lentement vers son couchant.

Selim Ier, dit Yawuz, «le rigoureux», approchait de la quarantaine lorsque dans sa lutte pour la succession contre son frère Ahmed, il détrôna son père Bayazid II, 1512/918, et accéléra, peut-être, même la fin de ses jours. Ayant triomphé d'Ahmed, il se mit tout de suite en devoir de se débarrasser efficacement de ses frères et cousins. S'étant ainsi assuré le pouvoir, il se préoccupa de ses relations avec la Perse, où Šāh Ismā'īl venait de créer un empire comparable à celui des Ottomans par sa puissance et son étendue. Šāh Ismā'īl avait favorisé les prétentions au trône du frère de Selim; il pouvait en outre compter sur le dévouement des nombreux membres de la *ṭarīqa* ṣafawide établis en Asie Mineure, et comptait probablement s'en servir pour agrandir ses domaines aux dépens des Ottomans; de plus, il persécutait sans pitié les Sunnites en Perse.

Selim Ier ne voulut pas laisser une «cinquième colonne» derrière lui, et avant de se mettre en campagne contre Ismā'īl il voulut éliminer tous les Šī'ītes de ses domaines. Les sources turques évaluent à quelque 40.000 le nombre de ceux qui pour cette raison perdirent la vie ou tout au moins la liberté. Une célèbre correspondance diplomatique d'un ton toujours plus injurieux, précéda le choc des armes. On livra bataille à Čaldiran, 1514/920, et l'artillerie ottomane gagna la bataille. Selim entra à Tabrīz, emmena un butin immense et quelques centaines d'artisans, mais l'indiscipline des janissaires l'empêcha de poursuivre ses projets et il lui fallut les laisser retourner à Istanbul.

Après la défaite de Čaldiran les begs du Kurdistān, qui étaient sunnites, avaient pris parti pour Selim, mais les places fortes, comme Mārdīn, continuaient à être occupées par des garnisons persanes. Les Ottomans repoussèrent les Persans

qui venaient les renforcer et s'emparèrent de toutes les terres à l'ouest du lac de Van. De même, prétextant qu'il avait aidé le Šāh Ismā'īl, Selim entreprit une action militaire contre 'Alā al-Dawla, roitelet de Ḏū 'l-Qadr, le vainquit et le mit à mort, s'emparant de ses domaines et des importantes places d'Elbistan et de Mar'aš.

Qānṣūh, le sultan mameluk d'Égypte, fut vivement alarmé de la disparition d'un État vassal, qui jusqu'alors avait servi d'État tampon entre les Mameluks et les Ottomans. Peut-être dans le but de faire une démonstration de ses forces militaires, il sortit d'Égypte avec une puissante armée, vint à Alep, et de là, adoptant une attitude de neutralité bienveillante, il offrit à Selim ses services de médiateur entre Ottomans et Persans.

De son côté, Selim Ier n'avait pas négligé ses préparatifs militaires; il avait fait construire un nouvel arsenal et une nouvelle flotte, et il se trouvait à Elbistan, prêt à se mettre en marche contre la Perse, quand lui arriva la nouvelle que Qānṣūh se trouvait à Alep. Il modifia immédiatement ses plans, et après s'être emparé, en passant, de Malaṭya, il alla livrer bataille à Qānṣūh sur la plaine de Dābiq, au nord d'Alep, 1516/922. Les dissensions entre les chefs mameluks et la supériorité des armes à feu turques déterminèrent la défaite des Mameluks, dans laquelle périt Qānṣūh. Selim Ier entra à Damas, où il ordonna de construire une mosquée sur la tombe du célèbre mystique Ibn 'Arabī. Entre temps les Mameluks avaient nommé sultan Ṭūmānbāy. Celui-ci se montrait disposé à accepter la paix que Selim lui proposait, à condition de se reconnaître comme son vassal, mais les chefs mameluks s'y opposèrent, et on mit à mort les ambassadeurs de Selim. Celui-ci remporta une seconde victoire sur les Mameluks à Gaza, et ensuite vainquit Ṭūmānbāy près du Caire, 1517/923. Une fois de plus l'action de l'artillerie avait donné la victoire aux Ottomans, malgré la bravoure avec laquelle Ṭūmānbāy se battit; il fut peu après fait prisonnier et exécuté par ordre de Selim Ier.

Plusieurs députations des vassaux des Mameluks se présentèrent aussitôt pour faire leur hommage au nouveau souverain; la plus importante fut celle des *šarīf* de la Mecque, qui venait lui offrir la *ḫuṭba*, mention du nom du souverain dans la prière du vendredi. En signe de ce haut patronage commença à être envoyée avec la caravane officielle de la Syrie à la Mecque la *kiswa* (cfr. chap. 12), présent du sultan ottoman; la charge de protecteur des deux cités vénérées, la Mecque et Médine, augmenta considérablement l'autorité des souverains ottomans dans le monde de l'Islam.

Un des personnages officiels qui après la bataille de Dābiq étaient tombés entre les mains des Ottomans était al-Mutawakkil, le «calife» 'abbāside de la cour des Mameluks. Selim le traita avec beaucoup de considération, mais il le retint à Istanbul. A la mort du sultan, al-Mutawakkil retourna en Égypte. Les sources contemporaines ne rapportent rien sur le prétendu transfert des pouvoirs califaux au bénéfice des sultans ottomans.

Les Šī'ites de Syrie s'étaient révoltés à l'occasion du changement de souveraineté, 1517/923, et l'année suivante il y eut une autre rébellion de Šī'ites près de Toqat, mais elles furent réprimées. Pendant ce temps Selim Ier apprêtait une grande flotte, qu'il voulait lancer à la conquête de Rhodes, base de laquelle les

navires des chevaliers de St. Jean harcelaient sans cesse les Ottomans, mais la mort coupa court à ses desseins, 1520/926.

Pendant son règne Selim Ier inspira probablement à ses sujets plus de crainte que d'admiration. Il ne se fit aucun scrupule pour verser le sang, même si c'était le sang de ses proches parents ou de ses vizirs, mais comme ce trait est commun à d'autres sultans, il faut chercher ailleurs l'explication de son surnom *Yawuz*, le rigoureux. Cependant, les succès militaires de Selim Ier et le grand essor qu'il donna à l'expansion ottomane ont fait de lui un héros national pour les générations postérieures. Son règne fixa l'orientation de la politique extérieure suivie par ses successeurs, et sur le plan religieux il gagna en faveur de la *sunna* la vieille lutte entre celle-ci et la *šīʿa*. Durant son règne les Šīʿites cessent d'exister comme élément appréciable dans la vie publique ottomane. Dorénavant la Turquie est sunnite, la Perse šīʿite.

Les corsaires de Barbarie.

ʿArūğ était l'aîné de quatre frères, nés dans l'île de Lesbos, pirates de profession. Dès le début du XVIe/Xe s. il s'était mis à dévaster les côtes de la Méditerranée occidentale, et en échange d'une participation aux bénéfices, les Ḥafṣides de Tunis lui avaient cédé l'usage de ses côtes, et en particulier l'île de Ğerba (Djerba), comme base de ses opérations. Tant qu'il se limita à des entreprises maritimes, son prestige fut grand sur tout le littoral africain, et on réclama son secours pour déloger les Espagnols qui s'étant fortifiés sur le Peñón, îlot situé en face d'Alger, empêchaient le transit maritime et les activités corsaires des habitants. ʿArūğ accourut, mais il ne parvint pas à déloger les Espagnols; d'autre part la conduite de ses hommes exaspéra la population, et ʿArūğ, coupant court, s'arrogea le gouvernement d'Alger, 1516/922, et fit exécuter bon nombre des mécontents. Il fut appelé peu après pour intervenir à Tlemcen contre les Espagnols, et occupa la ville pour son propre compte, mais ayant été attaqué par les forces espagnoles d'Oran, il lui fallut s'enfuir et périt dans la poursuite.

ʿArūğ avait laissé à Alger son frère Ḫayr al-Dīn, habituellement connu sous le sobriquet de Barberousse, qui prit alors le commandement. Se rendant compte de la précarité de sa position en face d'un peuple désireux de secouer le joug, et avec l'éventualité des attaques espagnoles, Barberousse décida de demander l'appui de Selim Ier Yawuz, qui venait de s'emparer de l'Égypte. Le sultan ottoman profita de cette occasion pour étendre son autorité sur le nord de l'Afrique; il accepta l'hommage de Barberousse, le nomma *paşa* (pacha) et *beglerbeg*, et lui envoya des renforts. Avec cette aide, Barberousse réussit à repousser en 1519/926 une expédition espagnole commandée par Hugo de Moncada, mais par la suite une nouvelle expédition sortie de Tunis et une attaque simultanée des Kabyles l'obligèrent à chercher refuge à Ğiğelli (Djidjelli), 1520/927. Quelque temps après il recouvra peu à peu ce qu'il avait perdu, et en 1529/936 il réussit à prendre d'assaut le Peñón, vis-à-vis d'Alger, expulsant définitivement les Espagnols. Avec les débris des fortifications il réunit l'îlot à la terre ferme, et créa ainsi un port pour sa flotte. En 1530/940 Süleyman Ier, le Grand, le nomma *qapudan paşa*, amiral de

la flotte, et la suite de sa carrière appartient à l'histoire du règne de Süleyman le Grand.

Süleyman Ier.

Süleyman Ier *Qanuni*, le législateur, plus connu en Europe sous le nom de Soliman le Grand, ou le Magnifique, était âgé de 26 ans lorsque, à la mort de son père Selim Ier Yawuz, il lui succéda, 1520/927, sans opposition. On le présente comme doué d'un caractère pacifique, mais il prit part personnellement à treize grandes campagnes. Il débuta avec la prise de Belgrade, 1521/928; l'année suivante, après de grands préparatifs et un siège sanglant, il acquit Rhodes par capitulation. Les Chevaliers de St. Jean se retirèrent d'abord en Italie, et en 1530/937 Charles-Quint leur donna en fief les bases maritimes de Tripoli et de Malte. La bataille de Mohács, 1526/933, dans laquelle, avec le roi Louis de Hongrie, périt l'indépendance hongroise, fit de Süleyman Ier l'arbitre des destinées de cette nation. Süleyman Ier, sans tenir compte des sollicitations de Ferdinand Ier d'Autriche, qui désirait la couronne hongroise, l'accorda au voïvode de Transylvanie, Jean Zápolya et en 1529/936, Süleyman, qui se trouvait à Buda, y fit couronner Zápolya, après quoi il alla assiéger Vienne; mais il lui fallut se retirer après quelques semaines. Dans la campagne de 1532/939 il s'empara de la forteresse de Güns.

Vers cette époque Barberousse avait déjà repris Alger, et projetait la conquête de Tunis. Pour tirer tout le parti possible de cet homme de valeur, Süleyman le nomma *qapudan paşa*, soit amiral chef de toute sa flotte. Avec ce titre Barberousse fut transféré à Istanbul où il acquit une grande influence sur les vues politiques du sultan; les succès de ses expéditions maritimes ne firent que confirmer et affermir cette influence. Les ennemis naturels de Barberousse à Alger avaient été les Espagnols; il s'appliqua donc à incliner le sultan vers une alliance avec la France.

L'an 1534/941 fut riche en événements: alliance défensive et offensive entre Sülayman Ier et François Ier; prise de La Goulette et saccage de Tunis par Barberousse; campagne de Sülayman Ier en Perse, occupation de Tabrīz, prise de nombreuses places dans l'Ādarbayǧān et le Kurdistān, annexion de l'Iraq. Les Persans évitèrent partout une bataille rangée. Sülayman Ier entra à Bagdad et y ordonna la construction d'un mausolée sur la tombe d'Abū Ḥanīfa; ensuite il visita Kūfa, Karbalā' et Naǧaf.

Charles-Quint recouvra Tunis l'année suivante, et Barberousse prit sa revanche en saccageant Mahon, d'où il emporta six mille captives. Pendant les années suivantes Barberousse assujettit les îles du Dodécanèse, opéra des débarquements en Crète et mit en déroute la flotte d'André Doria. En 1541/948 Charles-Quint tenta vainement de s'emparer d'Alger. Barberousse accourut avec ses galères au siège de Nice, hiverna à Toulon, 1543/950, et ravagea le littoral de la Catalogne. L'année suivante, à la suite de la paix de Crespy, il dut se retirer, mais sur le chemin du retour il ravagea les côtes italiennes. Barberousse mourut en 1546/953; dans son testament il laissait au sultan 30 galères armées.

Sur ces entrefaites la mort de Zápolya, 1540/947, donna à Süleyman Ier une

nouvelle occasion de s'immiscer dans les affaires de Hongrie, et cette fois il établit à Buda un beglerbeg chargé d'administrer le pays comme une province ottomane. En 1543/950 Süleyman s'empara de Esztergom (Gran). Vers cette époque se dessine déjà l'influence de Roxelane dans les décisions de Süleyman. Ḫurrem Sulṭān, appellée Roxelane par les contemporains occidentaux, avait été une esclave d'origine russe, «jeune femme point belle mais gracieuse», qui sut séduire Süleyman, et se proposait d'obtenir la succession en faveur de l'un de ses fils. Mustafa, l'aîné, était le fils d'une autre femme du sultan. On a attribué aux intrigues de Roxelane les ordres inopinés d'exécution prononcés par le souverain contre Mustafa lui-même, 1553/960, et contre deux grands vizirs, Ibrahim et Ahmad. Ibrahim avait été pendant de longues années le confident de Süleyman Ier et il était marié avec une des sœurs de celui-ci. On devrait aussi, apparemment, attribuer à Roxelane l'élévation de Rustem au grand vizirat, et un changement dans l'orientation de la politique belliqueuse du sultan dont l'objet principal devient la Perse et non plus l'Europe. Cette influence de Roxelane dura jusqu'à sa mort, 1558/965. On a dit que depuis le vizirat de Rustem la corruption a poussé des racines profondes dans l'administration et dans les hautes sphères du gouvernement.

Bayazid était le fils préféré de Roxelane, Selim était le fils aîné. A la mort de la mère se manifestèrent les rivalités entre les deux frères; elles atteignirent leur point culminant avec la rébellion de Bayazid, sa défaite et sa fuite en Perse, son extradition, obtenue par son père après des négociations laborieuses et moyennant une forte somme d'argent, et sa mort violente.

Süleyman Ier renouvela vers la fin de sa vie ses attaques du côté de l'Europe. Sa flotte ne réussit pas à s'emparer de Malte, défendue par les chevaliers de St. Jean, 1565/973; l'année suivante Süleyman, avec son vizir Mehmed Sokolli, se mit à la tête de ses troupes, marcha sur l'Autriche, et assiégea la forteresse de Szigeth, mais il mourut deux jours avant que ses troupes la prissent d'assaut. Comme dans l'organisation ottomane tout dépendait du sultan, le grand vizir, afin de prévenir des désordres, maintint secrète la mort de son maître jusqu'à ce que Selim Ier arrivât pour recueillir la succession.

L'organisation ottomane.

Süleyman Ier, remarquable organisateur, avait fait codifier minutieusement tout ce qui se référait à l'administration de l'État; cela lui valut le nom de *qanuni*, sous lequel les Ottomans ont honoré sa mémoire. Ses *qanun name* portent notamment sur l'organisation de la hiérarachie des fonctionnaires, sur l'armée, la flotte, la propriété territoriale.

Le haut degré de prospérité atteint par l'État ottoman était dû en partie aux qualités personnelles du souverain et à la collaboration d'hommes de mérite; en partie aussi il provenait du développement naturel de la structure militaire de l'État, laquelle rendait nécessaire l'expansion guerrière; cette expansion devint possible grâce à la faiblesse relative des États voisins. Une paix prolongée aurait été ruineuse, puisque les revenus ordinaires ne pouvaient alimenter la machine militaire, ni suffire aux exigences d'une soldatesque nombreuse et indisciplinée.

La personne du sultan était l'axe autour duquel gravitait la structure de l'empire, et même plus tard, lorsque, déjà en pleine décadence, les sultans ne sont plus à la hauteur de leurs fonctions, ils continuent à jouir de la vénération traditionnelle du peuple, qui voyait dans le *Pādişāh* (Grand Seigneur) le maître naturel des vies et des biens de tous ses sujets.

Après la personne sacrée du Sultan la plus haute personnalité était celle du *Vezir azam*, Grand Vizir, qui, pendant la durée de sa charge conservait le sceau du sultan comme signe extérieur de sa toute puissance, mais qui, théoriquement toujours, et très fréquemment dans la pratique était en même temps, le premier de ses esclaves, dont la vie était constamment en jeu. Il faut remarquer que dans l'empire ottoman il n'y eut pas de noblesse héréditaire: toutes les dignités étaient à la merci du sultan. Le grand vizir, dans l'exercice de ses fonctions, recevait les plus grands dignitaires de l'État à certains jours fixes de la semaine, et son palais, *Bāb-i 'ālī*, la Sublime Porte, devint le centre du gouvernement. Déjà dès le début on avait prévu l'éventualité d'abus découlant de l'exercice d'une autorité aussi absolue; mais le remède, qui fut la création des «vizirs de la coupole» adjoints du grand vizir, ne donna pas de résultats satisfaisants.

La division en deux parties établie au temps de la conquête, entre les terres d'Europe, Rūm-īlī, Roumélie, et les terres d'Asie, Anadolu, Anatolie, dont chacune se trouvait soumise à la juridiction d'un *beglerbeg*, fut conservée pour beaucoup de fonctions administratives. On donnait la préséance d'honneur au *beglerbeg* de Rūm-īlī, marquée par le privilège de pouvoir arborer comme enseigne trois queues de cheval, tandis que le *beglerbeg* d'Anatolie n'en avait que deux pour la sienne.

Le *dīwān* des *erkān-i devlet*, conseil des «piliers de l'État», qui s'occupait des affaires les plus importantes sous la présidence du sultan ou du grand vizir, était constitué par les plus hauts dignitaires: les deux *beglerbeg*, de Rūm-īli et d'Anadolu; les deux *daftardār*, chargés des affaires économiques, auxquels on ajouta plus tard un troisième, pour les affaires de l'Égypte; l'*āğā*, commandant des janissaires; le *qapudan paşa*, amiral de la flotte; le *nişānği*, chancelier du sultan. Ce conseil siégeait certains jours de la semaine; en théorie tous les sujets pouvaient assister aux séances et y présenter leurs demandes et leurs réclamations.

Le système du gouvernement des diverses régions et de l'administration de la justice révèle une origine militaire. Les districts s'appellaient *sanğaq* (sandjak), bannière; d'abord il y en eut seulement deux, par la suite leur nombre augmenta jusqu'à atteindre près de trois cents au commencement du XIXe/XIIIe s. Les *sanğaq* étaient groupés en *eyālet*, provinces, et plus tard en *vilāyet*, dont le nombre atteignit jusqu'à soixante-dix. Les juges majeurs étaient les deux cadis de l'armée, l'un pour la Roumélie, l'autre pour l'Anatolie; il était de leur compétence de nommer les fonctionnaires judiciaires et de juger en dernière instance toujours, sauf intervention de l'autorité supérieure du vizir ou du sultan lui-même.

Depuis les derniers temps du sultanat de Süleyman Ier la vénalité avait pénétré jusqu'aux plus hautes sphères du gouvernement. La corruption devint une plaie inguérissable de l'administration ottomane; les intérêts ainsi créés poussaient

des racines un peu partout, et d'avance on pouvait prédire qu'il serait vain, et même dangereux pour celui qui le ferait, de tenter quelque effort pour l'assainissement de l'administration. Ainsi, par exemple, un pacha, *paşa*, achetait son poste et ne s'y maintenait que de façon précaire, en visant toujours à satisfaire la convoitise de ses supérieurs; mais en revanche il se dédommageait par la vente des postes qui lui étaient subordonnés. Les acheteurs de ces postes agissaient de la même manière, et finalement tout le poids du système reposait sur le peuple, qui souffrait et se résignait à supporter pour éviter des maux plus grands. Cependant, on en vint parfois jusqu'au lynchage de gouverneurs et de fonctionnaires qui s'étaient rendus particulièrement odieux. On pourrait en dire autant de l'administration de la justice: elle était rapide dans la procédure, mais elle résistait mal aux arguments sonnants et trébuchants. Dans les temps postérieurs on trouvait des gens à la porte des tribunaux prêts à témoigner en faveur de qui que ce soit, moyennant rémunération.

Le noyau de l'armée avait été constitué par les *tīmār*, sorte de fiefs militaires, accordés en principe à ceux qui se distinguaient à la guerre, et dont les titulaires recevaient l'usufruit de terres déterminées à condition de se tenir prêts à se présenter à cheval en cas de mobilisation et d'équiper à leurs propres frais un certain nombre de soldats. Le *ziʿāmet* était un fief de plus grande importance. Ce système féodal, limité d'abord à de petits territoires, avait donné de bons résultats; lorsque le nombre des fiefs augmenta, les nominations et les registres passèrent aux mains d'officiers subalternes, et la vénalité s'installa librement, bien qu'on eût réitéré des dispositions légales visant à sa répression. De sa nature le *tīmār* n'était point héréditaire: il fallait le gagner sur le champ de bataille, en capturant, par exemple, quinze prisonniers, ou en présentant quinze têtes d'ennemis. Les fiefs militaires se groupaient en *sanğaq*; au temps de Süleyman Ier les *sanğaq* d'Europe pouvaient mobiliser 80.000 cavaliers, et ceux d'Asie 50.000. Lorsque ce système perdit son efficacité, il fallut recourir à des troupes mercenaires.

Un corps particulièrement fameux était celui des janissaires, unique par son mode de recrutement, redouté à la fois des ennemis pour ses prouesses et des sultans et vizirs pour ses révoltes. Les lois de l'Islam ôtaient à la nombreuse population chrétienne le privilège de servir dans les armées du sultan, mais le *devşirme* servit à tourner la difficulté. Le *devşirme* consistait à élever des enfants ou des adolescents chrétiens qu'on arrachait à leurs familles, et qui ensuite étaient islamisés et éduqués aux frais de l'État. Selon leur capacité, ils étaient divisés en plusieurs catégories, destinées à des services divers. Ceux de la classe supérieure, dont le nombre était fort limité, formaient la cour des pages du sultan, et par la suite ils étaient souvent choisis pour les plus hautes dignités, voire le vizirat. Le plus grand nombre de ces adolescents, lorsqu'ils arrivaient à l'âge du service militaire, étaient enrôlés dans le corps des janissaires.

Ce corps des janissaires avait été depuis son origine en relation étroite avec la *ṭarīqa* des *bekṭāšī* (cfr. chap. 17); il était divisé en *orta*, bataillons, et l'avancement s'y faisait par ordre d'ancienneté. Plusieurs grades d'officier tiraient leur appelation de fonctions culinaires, et l'objet le plus précieux du bataillon était la grande marmite ou chaudière, autour de laquelle les janissaires se réunissaient non seule-

ment pour les repas, mais aussi pour délibérer en conseil. Le renversement des marmites était le signal des révoltes, fatales non seulement pour les commerçants, les Juifs, les Chrétiens et les étrangers, mais aussi parfois pour les hauts officiers, le grand vizir, et même le sultan. Les janissaires constituèrent d'abord un corps d'élite, fort tout au plus de dix ou douze mille hommes, mais plus tard on augmenta leur nombre sans mesure, la corruption s'y introduisit et beaucoup étaient enrôlés sur les registres pour toucher leur solde, sans avoir jamais été soldats. Ils ne partaient point pour les campagnes, mais ils étaient toujours prêts à prendre part aux émeutes en temps de paix.

La flotte ottomane n'arriva jamais à un degré de puissance égal à celui des armées de terre. Les Ottomans n'étaient pas marins, et en outre il leur manquait le nerf de la marine de guerre: une flotte marchande nombreuse. La construction et l'équipement des bâtiments étaient entre les mains d'hommes de race étrangère. La collaboration de flotilles corsaires habituées à la lutte permit quelques succès, mais il y avait à cela des inconvénients, et la marine ottomane prit un cachet de piraterie. L'énergie et les qualités professionnelles de Barberousse furent de la plus grande utilité à la marine de Süleyman Ier, forte de 300 galères. Les bateaux les plus grands, *mahona*, comportaient jusqu'à 500 rameurs; les croiseurs légers, *qadirga*, en avaient seulement environ 150. Chaque capitaine recevait une somme globale pour la construction, l'équipement, et l'entretien de sa galère. Mais même ici la corruption s'infiltra de plusieurs manières, et il arrivait fréquemment que sur trois cents galères ou plus inscrites dans les registres, il n'y en eut pas même le tiers en état de prendre la mer.

Les ulemas et les *faqīh* avaient aussi leur hiérarchie. *Šayḫ al-islām* était un titre d'honneur employé de façon extra-officielle, antérieurement au temps des Ottomans, et dont on honorait quelque *faqīh* dont les *fatwà*, réponse sur des points de droit jouissaient d'une grande autorité parmi ses collègues. Du temps des Ottomans ce titre fut réservé au *muftī* d'Istanbul, dont les fonctions prirent une importance religieuse et politique inconnue des autres pays islamiques.

Depuis Selim Ier l'autorité du *muftī* d'Istanbul augmente de plus en plus, les deux cadis de l'armée ayant cependant encore le pas sur lui. Du temps de Süleyman Ier le *muftī* arriva à la suprématie dans son département sur tous les ulémas de l'empire, et l'autorité du *muftī* se conserva malgré la fréquence avec laquelle les sultans changeaient les titulaires de cette dignité. Au contraire des autres fonctionnaires, originaires souvent de la classe des renégats, les *muftī* appartenaient à de vieilles familles musulmanes.

Pour arriver à cette dignité suprême il fallait passer par plusieurs grades: d'abord celui de *softa*, étudiant, lequel suivait les cours dans quelque *madrasa*, dont les riches fondations suffisaient d'ordinaire à l'entretien des élèves, jusqu'à ce qu'ils obtiennent le degré de *dānišmand*, bachelier ou licencié. Celui-ci pouvait, après de nouvelles études et de nouveaux examens, parvenir au grade de *mulla*, qui lui permettait d'enseigner dans les *madrasas*; il y avait des *madrasas* de diverses catégories. De la classe des *mulla* sortaient aussi les hauts dignitaires de la magistrature et de l'enseignement. Le *muftī* avait ordinairement parcouru les divers grades et dignités, et en général la classe des ulémas fut celle qui conserva plus que les

autres son esprit de corps, et réussit à conserver un plus haut degré d'indépendance vis-à-vis des sultans.

Seul le grand vizir avait le pas sur le *muftī* d'Istanbul, *šayḫ al-islām*. La fonction de ce dernier était d'émettre des *fatwà* sur toutes sortes d'affaires, considérées du point de vue de l'orthodoxie islamique, par exemple de décider si boire du café était permis, s'il était licite d'établir des imprimeries dans les pays musulmans, 1727/1140, ou de déclarer la guerre sainte en 1914/1333. Naturellement ces *fatwà*, en soi, n'avaient pas force exécutive (cfr. chap. 12). Le sultan avait recours au *šayḫ al-islām* quand les circonstances politiques l'exigeaient, et il pouvait toujours se ménager une issue en le déposant lorsque le *šayḫ* ne se conformait pas à ses désirs. Petit à petit, sous la juridiction du *šayḫ al-islām*, se constitua un organisme administratif des *madrasa* et des tribunaux canoniques.

En général, le régime ottoman se préoccupait bien peu des populations assujetties, si l'on excepte les grandes constructions urbaines, et les ouvrages de défense et de communication nécessaires au rapide passage des forces militaires, qui étaient aussi d'utilité générale, mais c'était tout. Lorsqu'un gouverneur achetait son *pašalïk* il ne se préoccupait que d'administrer directement les centres les plus importants, et n'intervenait pas à l'intérieur du pays sauf à l'époque de l'expédition annuelle chargée d'encaisser le *mīrī*, tribut, qui s'accompagnait d'un déploiement de force militaire. Et, naturellement, l'instabilité des postes, achetés cher, augmentait la rapacité des fonctionnaires. Damas, en 180 ans, connut 133 pachas. On a calculé que la Syrie et la Palestine comptaient quatre millions d'habitants au temps de la conquête des arabes, et seulement un million et demi au commencement du XIXe/XIIIe siècle.

En ce qui concerne les sujets non-musulmans, les Ottomans se conformèrent au précédent traditionnel qui laissait à ces sujets le libre exercice de leur religion, leurs usages et lois particulières à l'intérieur de leur communauté. Les responsables vis-à-vis du gouvernement étaient les chefs religieux des diverses communautés, investis par le sultan de la juridiction civile dans leurs affaires internes. Les Communautés les plus en vue à cause de leur prospérité commerciale et du nombre de leurs adeptes furent dès le premier moment celles des Grecs orthodoxes et des Juifs; plus tard le groupe des Arméniens devint aussi influent. Aucun membre des groupes non-musulmans ne pouvait intervenir directement dans la politique, mais grâce à la pression économique qu'ils pouvaient exercer, et aussi aux intrigues compliquées, ces communautés eurent en fait une influence considérable sur le gouvernement.

En outre il s'était établi dans l'empire, et surtout dans la capitale, des communautés de marchands étrangers, Gênois, Vénitiens, Florentins, et d'autres nations encore. Chacune de ces communautés, par capitulation ou privilège passé avec l'État correspondant, jouissait d'un régime autonome complet, sous l'autorité de leurs consuls respectifs, auxquels incombait le droit et le devoir de châtier les méfaits de leurs concitoyens. De ce type fut la capitulation conclue avec la France en 1535/942, mais l'importance des clauses qu'on y traita allait au delà du champ purement commercial et envisageait les combinaisons de politique internationale. Par la suite d'autres gouvernements suivirent l'exemple de la France

et obtinrent des capitulations pour leurs sujets, mais le privilège de sauvegarder les intérêts religieux des latins dans les États du Sultan, et particulièrement ceux des Lieux Saints, fut réservé à la France.

Le déclin de la puissance ottomane.

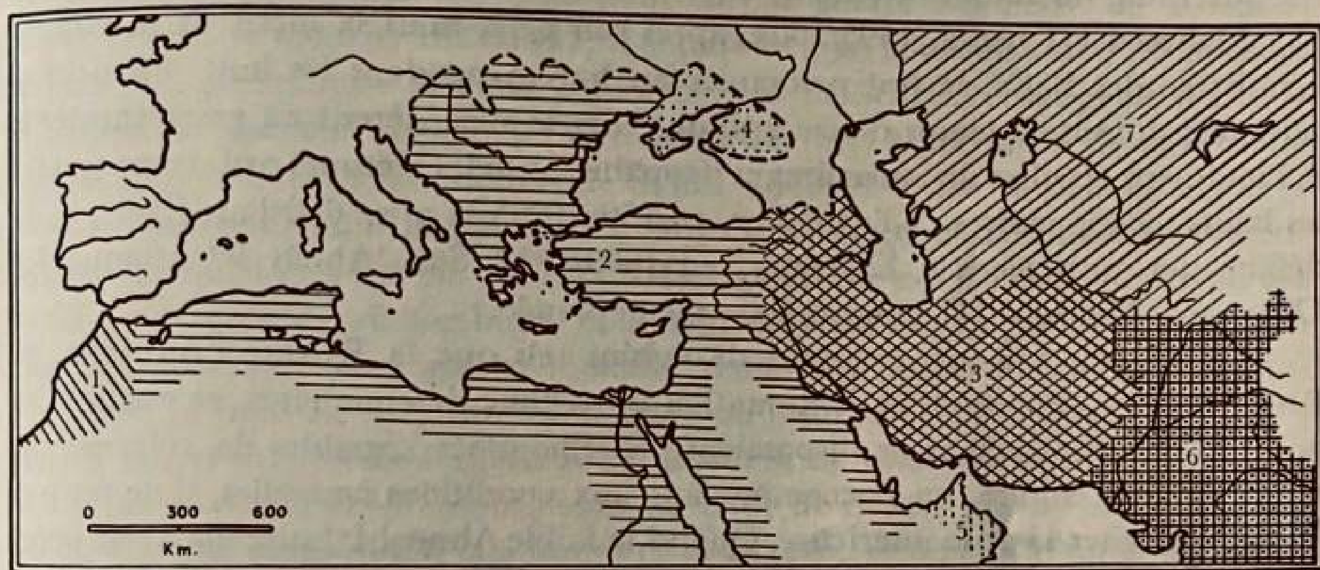
La splendeur du sultanat ottoman était si grande à la mort de Süleyman Ier le Magnifique, qu'il faut un certain recul historique pour se rendre compte que la puissance ottomane commence à décliner vers la fin du XVIe/Xe siècle. Selim II, probablement le moins apte et le plus indigne des fils de Soliman, lui succéda en 1566/974. Ses rivaux avaient été préalablement éliminés. La prudence du grand vizir Sokolli avait préparé une succession sans luttes. Comme les largesses, que Selim avait fait distribuer aux troupes à titre d'étrennes à l'occasion de son avènement, avaient été jugées insuffisantes, lorsque le nouveau sultan arriva à Istanbul les janissaires mutinés l'empêchèrent d'entrer tant que le «cadeau» du sultan n'eut pas été augmenté à leur satisfaction.

Selim II se désintéressa très vite des affaires de l'État pour se livrer à ses plaisirs, à la vie de harem, et à des orgies bachiques en compagnie de ses favoris. Son penchant pour le vin fut si grand qu'il fut appelé *mest sultan Selim*, l'ivrogne sultan Selim. Pendant les huit années de son règne son vizir Sokolli fut l'habile pilote de l'État. Sokolli, bosnien, avait été l'un de ces enfants chrétiens arrachés à leurs familles par la levée du *devşirme*; il succéda à Barberousse dans la dignité de *qapudan*, amiral; ensuite il fut *beglerbeg* de Roumélie, et en 1565/973 Süleyman Ier l'avait fait grand vizir. Pendant son vizirat l'empire et la capitale jouirent du bien-être qu'on remarque souvent dans les grands États lorsque, ayant atteint l'apogée de leur puissance, la décadence, imperceptible, s'amorce.

Sokolli chercha dans l'amitié avec la France et la Pologne un contrepoids au danger de l'Espagne, de l'Autriche et de la Russie. Il maintint la paix tant qu'il lui fut possible de le faire, et bien qu'on le décrive comme incorruptible, il acceptait des cadeaux importants. Il voulut relier par un canal le Don à la Volga, mais l'opposition des Tatares, et l'échec d'une expédition envoyée contre Astrakhan, 1569/977, l'obligèrent à y renoncer.

Vers cette époque on envoya des troupes au Yémen afin de recouvrer quelques places perdues et d'y réaffirmer la souveraineté ottomane. Sur ces entrefaites un des favoris du sultan, le juif Yūsuf Nassy, peut-être d'accord avec les banquiers juifs qui tenaient la direction des douanes, réussit à exciter chez le sultan le désir de s'emparer de Chypre, alors possession vénitienne. Sokolli s'y opposa vainement; Selim II obtint du *šayḫ al-islām* une *fatwà* favorable, et en 1570/978 d'importants contingents ottomans s'emparèrent de Nicosie. L'année suivante, après une résistance désespérée, Famagouste capitula. Pendant ce temps le Pape, Venise et l'Espagne avaient constitué une alliance, et la flotte des alliés, commandée par Don Juan d'Autriche prit la mer à la recherche de l'escadre ottomane, qui au retour de Chypre, et après avoir ravagé les côtes de Crète, se trouvait ancrée en rade de Lépante. Le 7 octobre 1571/979, après quelques heures de combat, la flotte ottomane fut anéantie devant la supériorité de l'artillerie ennemie, et seul Uluğ ʿAlī,

qui commandait la gauche de la formation ottomane, parvint à s'enfuir avec quarante galères. L'effet matériel de cette défaite ne fut pas grand; l'effet moral en fut énorme et durable en Europe, mais non point en Turquie, car en moins d'une année les chantiers navals ottomans avaient lancé une flotte aussi puissante que la précédente, et Venise dut renoncer à ses droits sur Chypre par la paix de 1573/981. L'année suivante Selim II mourut; il fut réputé comme le meilleur des sultans poètes. De son temps fut bâtie la grande mosquée Selimiyye à Andrinople.



21. — Les États musulmans vers 1600/1009.

1. Maroc : chérifs ṣa'diens
2. Empire Ottoman : Mehmed III
3. Apogée de la Perse : Šāh 'Abbās le Grand
4. Ḫānat de Crimée
5. Ibāḍites
6. L'empire du Grand Mogol vers la fin du règne d'Akbar
7. Petits Etats dans l'Asie Centrale

Murad III succéda à son père défunt, et Sokolli demeura à son poste de grand vizir, mais l'intervention de Nūr Bānū, mère de Murad, et de plusieurs favoris mina peu à peu l'autorité de Sokolli, qui périt assassiné par un mendiant, 1579/987. Des vizirs se succédèrent ensuite pendant les quinze ans que dura le règne du sultan, et la conséquence fut le manque d'orientation dans le gouvernement. A l'intérieur la dévaluation de la monnaie, attribuée aux manœuvres des Juifs, provoqua des rébellions de janissaires. Sur le plan international, les Ottomans profitèrent de la faiblesse de la Perse pour lui faire la guerre. En 1577/985 ils envahirent la Géorgie et s'emparèrent de Tiflis; pour consolider ces domaines ils bâtirent, 1579/987, la forteresse de Kars; en 1585/994 ils occupèrent Tabrīz. Šāh 'Abbās Ier, à son avènement, leur acheta la paix, en se soumettant à leurs conditions.

Du côté de Venise et de l'Autriche, en temps de paix, les alarmes, les surprises, les assauts, les attaques et les actes de piraterie de part et d'autre se succédaient sans cesse; les chancelleries respectives ignoraient volontiers ces incidents,

jusqu'à ce qu'une occasion propice se présentât. L'autorité de la Porte était encore grande dans le centre de l'Europe, et son intervention était encore décisive non seulement en ce qui regardait les questions des régions danubiennes, mais aussi en Pologne. Lorsqu'à la mort du dernier des Jagellons, la Pologne devint monarchie élective, l'influence turque y éleva au trône, 1575/983, Etienne Bathory, prince de Transylvanie, et après la mort de celui-ci, son successeur, Sigismond III, 1587/996. Il s'ensuivit que la Porte considérait la Pologne comme un État plus ou moins vassal. En Crimée, la dynastie des Girāi continuait à reconnaître l'autorité suzeraine du sultan ottoman.

Mehmed III régna, 1595/1004, après son père, mais sa mère, de la famille vénitienne des Baffa, le tint prisonnier au harem pendant les huit ans de son sultanat; durant ce temps douze grands vizirs se succédèrent au gouvernement. A l'intérieur, révoltes de janissaires et de spahis, avec les victimes ordinaires parmi les hauts fonctionnaires. A l'extérieur, en 1596/1005 la prise d'Erlau (Eger), et la défaite des autrichiens à Keresztes; en 1603/1012 Šāh 'Abbās Ier attaqua les Ottomans. Mehmed III mourut cette même année.

Le pouvoir toujours croissant de voisins tels que la Russie, l'Autriche, la Perse, rendait impossible la continuation du régime de conquêtes, et comme les gouvernements ottomans ne disposaient pas d'hommes capables de réformer la structure de l'empire, en l'accommodant aux conditions nouvelles, il ne fut pas possible d'éviter la crise intérieure. Quand le faible Ahmed Ier succéda à son père, les soldats des *tīmār* d'Anatolie, irrités de la sévérité du grand vizir, se soulevèrent dans leurs terres, et pendant plusieurs années ils affrontèrent avec succès les forces envoyées pour les soumettre. En même temps une révolte de la garnison ottomane de Tabrīz offrit à Šāh 'Abbās Ier l'occasion de s'emparer de la ville, dans laquelle les habitants šī'ites firent un grand massacre d'Ottomans. Peu de temps après, les agissements de Faḫr al-Dīn, émir des Druzes, inquiétèrent les Ottomans; il envisageait la constitution d'un État indépendant en Syrie et Palestine, et, à cet effet, s'était mis en relation avec plusieurs princes d'Europe, et particulièrement avec les grands-ducs de Toscane, Ferdinand I et Côme II. Le pacha de Damas ne pouvait pas faire grand'chose avec ses troupes dans les abruptes montagnes du Liban, mais lorsqu'une flotte ottomane se présenta dans les eaux de Beyrouth pour l'appuyer, 1613/1022, Faḫr al-Dīn s'enfuit à Livourne, où il fut très bien accueilli; mais il ne réussit pas à obtenir une aide positive. Lorsque Faḫr al-Dīn retourna chez lui, l'émirat avait passé à son fils 'Alī; père et fils luttèrent contre les pachas de Damas et de Tripoli, le fils périt en combattant, tandis que le père, fait prisonnier, fut exécuté à Istanbul, 1635/1045.

En 1606/1015 fut signée avec l'Autriche la paix de Zsitvatorok; plus tard aussi des traités, peu favorables, avec la Perse et les cosaques. Ahmed Ier mourut en 1617/1026 âgé de 28 ans, et fut remplacé par son frère Mustafa Ier, absolument incapable; celui-ci fut immédiatement déposé au profit de son neveu Osman II, fils d'Ahmed. Au bout de quelques années Osman fut détrôné et assassiné au cours d'une émeute de janissaires, qui replacèrent Mustafa Ier dans le sultanat, 1622/1032. Celui-ci fut contraint à abdiquer, 1623/1033; on appela alors au trône Murad IV, fils d'Ahmed Ier, qui avait alors onze ans. Kösem, mère de Murad IV,

d'abord comme tutrice de son fils, et ensuite comme très experte conseillère, exerça pendant ce sultanat et aussi pendant le suivant une grande influence sur les affaires. La minorité de Murad IV se signala par l'indiscipline effrénée des troupes. Plus tard le jeune sultan montra son énergie à soumettre les rebelles, et étouffa sans considérations toute opposition à ses desseins. Il suspendit pour douze ans le *devşirme*, et par conséquent le recrutement de nouveaux janissaires; il créa des corps de troupes auxquelles il pût faire confiance, et en 1633/1043 il fit exécuter le *šayḫ al-islām*. A cette époque il mit aussi fin à la rébellion du druze Faḫr al-Dīn. Puis il s'appliqua à réunir des fonds pour faire la guerre à la Perse, où 'Abbās le Grand venait de mourir, 1627/1037, il y parvint par la confiscation de grandes fortunes. La guerre avec la Perse commença en 1635/1045, et en général elle se développa favorablement pour les Ottomans, lesquels à l'occasion de la prise de Bagdad mirent à mort des milliers de Šī'ites, 1638/1048. Par la paix signée avec la Perse l'année suivante, Bagdad passait aux Ottomans, et les Persans conservaient Érivan. Murad IV, mort en 1640/1050, fut le dernier des sultans guerriers. Ses fils l'avaient précédé au tombeau, et le seul de ses frères qui avait échappé au bourreau était Ibrahim, inapte, maladif, retenu en prison d'État et craignant constamment pour sa vie jusqu'au moment où il fut appelé à régner. Qara Mustafa, le grand vizir, recouvra Azov et améliora la situation du trésor par une judicieuse politique économique, mais au bout de quatre ans il fut victime des intrigues d'une camarilla d'odalisques et de favoris, et surtout d'un *softa*, lequel faisant parade de magie faisait ce qu'il voulait du sultan.

Sur ces entrefaites il arriva que quelques galères de Malte capturèrent, 1644/1054, un convoi de pèlerins où se trouvait un favori du sultan; celui-ci, irrité, ordonna, sans déclaration de guerre, une expédition contre la Crète, alors possession de Venise. La Canée fut prise l'année suivante, mais les tentatives pour s'emparer de Candie échouèrent et la guerre se prolongeait tandis que les Vénitins gagnaient des avantages en Dalmatie. Le *šayḫ al-islām* s'opposa à l'ordre du sultan de mettre à mort tous les Chrétiens; tandis que les fonds pour faire la guerre manquaient, au palais on gaspillait dans le luxe les sommes provenant des impôts extraordinaires. Cette fois la révolution des janissaires se fit avec l'approbation des ulémas: le grand vizir fut décapité, le sultan fut détrôné et étranglé, 1648/1058.

Son fils, Mehmed IV, avait sept ans. Sa grand-mère, *wālide* Kösem, sa mère, *wālide* Tarḫān, les janissaires, et les sipahis, se disputaient les prérogatives du gouvernement. Kösem fut étranglée, 1651/1062, et la lutte des factions continua jusqu'à ce qu'un nouveau grand vizir, l'octogénaire Mehmed Köprülü, incorruptible et implacable, mît fin à cette ambiance de rébellion au moyen d'exécutions en masse; il remédia par divers expédients à la pénurie du fisc — et cela lui gagna de nombreux ennemis —, lutta contre Venise et contre la Perse, fortifia les Dardanelles, et à sa mort, 1661/1072, laissa à son fils et successeur la charge de continuer la restauration qu'il avait commencée. Köprülü Ahmed pacha avait alors 26 ans; il entreprit immédiatement une campagne vers le nord, dans laquelle, après quelques succès, il fut vaincu à la bataille de St. Gothard, 1664/1075, par Montecuccoli, mais il parvint à s'assurer une paix conforme à ses intérêts. Puis

il poussa la guerre de Crète, s'empara de Candie, 1669/1080, et signa la paix avec Venise. La campagne contre la Pologne, pour venir en aide aux Cosaques ukrainiens, commença avec la prise de plusieurs places, mais par la suite les Ottomans furent mis en déroute à Chotin, 1673/1084, et perdirent cette place, recouvrée par le grand vizir l'année suivante. Les hostilités prirent fin avec le traité de 1676/1087, et peu après Köprülü Ahmed pacha mourait.

La politique de son successeur au vizirat fut aussi une politique de guerre et d'expansion, mais Qara Mustafa n'était ni général ni homme d'État. Les hostilités contre les Russes lui furent défavorables et il fut contraint de signer le désavantageux armistice de Radžin, 1681/1092; ensuite il attaqua Léopold Ier d'Autriche et entreprit le siège de Vienne, 1683/1095, avec une armée de 200.000 hommes, mais les troupes impériales et le renfort polonais de Jean Sobieski le forcèrent à lever le blocus et à se retirer à Belgrade, où il fut décapité par ordre du sultan. Les grands vizirs qui lui succédèrent ne furent pas capables de contenir le progrès des Autrichiens, qui occupèrent une grande partie de la Hongrie; Buda tomba en leur pouvoir 1686/1098, après un siècle et demi de domination ottomane, et la bataille de Mohács, l'année suivante, donnait à l'Autriche la possession de presque toutes les terres hongroises. La défaite de Mohács fut la cause d'une nouvelle révolution des janissaires; le sultan se montrait disposé à leur accorder la tête du vizir, mais les janissaires détrônèrent aussi le sultan et élevèrent au trône son frère Süleyman II, 1687/1099.

Süleyman II, jusque là enfermé comme prisonnier d'État, manquait des qualités nécessaires. Tandis que se succédaient les grands vizirs, on perdait des places en Hongrie, Serbie, Dalmatie; le *beglerbeg* de Roumélie se révoltait, et des guerilleros infestaient l'Anatolie. Un autre vizir de la famille des Köprülü, Mustafa, rétablit l'ordre, s'appliqua à assainir l'administration des finances, et avec l'aide des tatares recouvra Niš, Semendria (Smederevo) et Belgrade, 1690/1102, mais il périt à la défaite de Zalánkemén, 1691/1103. Le sultan mourut cette même année. Son successeur fut son frère Ahmed II, et à la mort de celui-ci, au bout de quatre ans, Mustafa II, fils de Mehmed IV, hérita du sultanat, mais aussi de la guerre contre l'Autriche, la Pologne, la Russie et Venise.

Mustafa II se mit à la tête de ses troupes contre la Hongrie, et bien qu'il remportât au début quelques avantages, il fut vaincu aux bords de la Tisza (Theiss) à Zenta, 1696/1108, par le prince Eugène de Savoie. Cette même année le tsar Pierre de Russie s'était emparé d'Azov. Dans cette situation critique le sultan donna le grand vizirat à un Köprülü. Celui-ci, acceptant l'arbitrage de l'Angleterre et de la Hollande, signa la paix de Karlovci (Carlowitz) avec l'Autriche, la Pologne et Venise (1699/1111); ensuite il signa un accord avec la Russie qui conservait Azov. Par la paix de Karlovci l'Autriche gagnait presque toute la Hongrie et une bonne partie de la Croatie et de la Slavonie, tandis que Venise acquérait presque toute la Dalmatie et le Péloponnèse; la Pologne prenait la Podolie et la partie occidentale de l'Ukraine. Ḥusayn fut relevé de sa charge, 1702/1114; quant au gouvernement maladroit du grand vizir suivant ce fut le sultan qui le paya: il fut détrôné par une émeute qui éleva au sultanat son frère Ahmed.

Ahmed III fut obligé d'accorder aux mutins les têtes qu'ils demandèrent, mais par la suite il supprima quelques corps de troupes, exila ou fit exécuter beaucoup d'officiers des janissaires, et ordonna de faire une levée de mille enfants chrétiens, qui fut la dernière. Les tribus des Muntafiq s'étaient fortifiées à Basra et défiaient les pachas de Bagdad. Vers ce temps Charles XII de Suède, vaincu à Poltava, 1709/1121, chercha refuge en territoire ottoman et ce fut l'occasion d'une reprise de la guerre contre la Russie. Pierre Ier fut vaincu, car il fut encerclé par les Ottomans aux bords du Pruth, et seule la vénalité du grand vizir lui permit de se retirer et de signer la paix par laquelle il restituait Azov, 1711/1123. De nouvelles guerres contre Venise et contre l'Autriche gagnèrent de nouveau aux Ottomans le Péloponnèse et les dernières îles que les Vénitiens possédaient dans la mer Égée, tandis que la lutte contre les Autrichiens leur fut défavorable: les Ottomans furent battus à Petrovaradin (Peterwardein) 1716/1129, par le prince Eugène, qui l'année suivante s'emparait de Temesvar et de Belgrade; la paix de Požarevac (Passarowitz) confirma ces conquêtes, 1718/1131.

Sur les frontières de l'est les Ottomans occupèrent la Géorgie et Tiflis, 1723/1135; d'accord avec les Russes, ils menèrent ensuite la guerre contre la Perse, et s'emparèrent d'Érivan et de Tabrīz, 1725/1137, mais ils furent ensuite vaincus et la paix fut signée. Sous le règne d'Ahmed III eut lieu le premier lancement d'un vaisseau à trois ponts dans la Corne d'Or; à cette époque aussi on établit la première imprimerie à Istanbul. La nouvelle des premières victoires de Nādir Šāh sur les troupes ottomanes à Hamaḏān et à Tabrīz, 1730/1143, provoqua à Istanbul une révolte de janissaires dans laquelle les mutins ne se contentèrent pas de la tête du grand vizir, et Ahmed III se vit obligé d'abdiquer; il fut remplacé par son neveu Mahmud Ier qui avait jusque là vécu enfermé comme prisonnier d'État.

Sur ces entrefaites, les Persans de Ṭahmāsp II avaient été vaincus dans leur lutte contre les Ottomans, mais malgré ces revers les Ottomans accordèrent à Ṭahmāsp la paix à des conditions avantageuses. Lorsque Nādir apprit ce qui s'était passé, il dénonça ce traité et mit le siège devant Bagdad, 1733/1146, mais il fut vaincu et forcé à la retraite. Deux ans plus tard il enlevait Tiflis aux Ottomans. Ceux-ci avaient voulu envoyer les tatares de la Crimée, à travers le Caucase, contre les Persans, mais les Russes les en empêchèrent et s'emparèrent d'Azov, 1736/1149. L'Autriche prit parti pour les Russes dans les Balkans, mais le sort des armes fut favorable aux Ottomans, et la paix de Belgrade redonna à la Turquie, appuyée par la diplomatie française, Belgrade et la Serbie, et aussi les conquêtes russes, Azov exceptée.

Une nouvelle guerre avec la Perse, que Nādir Šāh provoqua sous des prétextes religieux, se termina, 1747/1160, par une paix qui conserva les délimitations de frontière du temps de Murad IV. Mahmud Ier mourut en 1754/1168; il laissait un bon souvenir; il avait su tenir compte des courants d'opinion des éléments plus inquiets, et grâce à la diplomatie habile de ses ministres il sut éviter les difficultés internationales.

Osman III, durant son court sultanat de trois ans, eut six grands vizirs. Il fut remplacé par Mustafa III, 1757/1171. Rāġib, le grand vizir, gouverna adroitement pendant les premières années, et à sa mort, 1763/1177, Mustafa intervint

personnellement dans le gouvernement; à l'occasion de la question polonaise, il obtint du *šayḫ al-islām* une *fatwà* approuvant la «guerre sainte» contre la Russie. L'enthousiasme des Musulmans au moment du départ de l'expédition fut sur le point de dégénérer en massacre de Chrétiens. Le grand vizir paya de sa tête les défaites que les Russes lui infligèrent; ceux-ci en 1770/1184 pénétrèrent par la Roumanie jusqu'au Danube, tandis qu'une flotte russe arrivée jusqu'en Méditerranée incendiait l'escadre turque dans la baie de Česme. L'année suivante les Russes s'emparèrent de la Crimée, bombardèrent Beirout et appuyèrent en Égypte la rébellion du Mameluk 'Alī Bey, mais ils attaquèrent vainement Silistrie et Varna.

Sur ces entrefaites, 1773/1187, Mustafa III mourut et fut remplacé par son frère Abdülhamid Ier. De nouvelles victoires russes, et l'incapacité au combat des Ottomans, obligèrent la Porte à accepter la paix dictée par les représentants de Catherine II à Küçük Qainarğe, 1774/1188. La Turquie acceptait l'indépendance politique des Tatares de la Crimée, de la Bessarabie et du Kuban, sur lesquels la Russie reconnaissait au sultan ottoman la suprématie religieuse. Des clauses de ce traité est sorti le mythe du sultan-calife-pape. Les Ottomans reconnaissaient à l'impératrice le titre de *pādišāh*, le droit de fonder une église russe à Istanbul, et outre différents privilèges, celui de veiller à la sécurité des pèlerins se rendant à Jérusalem. La Russie utilisa par la suite cet article pour intervenir dans les affaires des Lieux Saints. En outre la Porte s'engageait à payer en trois ans une indemnité équivalant à quatre millions de roubles. La Turquie perdait ses bases navales de Kerč, Yeni Qal'a, et Kinburn; la Mer Noire n'était plus un lac ottoman.

La faiblesse de la Porte était telle que lorsque l'année suivante l'Autriche occupa la Bukovine, les Ottomans se virent réduits à la céder par traité, et qu'ils durent laisser passer sans protester l'annexion de la Crimée par Catherine II, 1784/1199. Pendant ce temps le sultan avait à lutter contre des rebelles en Syrie, Palestine, et Iraq. En 1784/1199 les Musulmans et les Chrétiens du Caucase se soulevèrent contre le prince de Géorgie, qui était partisan de la Russie; cela fournit à la Russie et à l'Autriche l'occasion de déclarer la guerre à la Turquie. Les attaques de la Suède contre les Russes, et le peu de succès des troupes de Joseph II en Bessarabie et en Transylvanie aidèrent un peu les Ottomans, mais les Russes détruisirent la flotte ottomane au large des côtes de la Crimée, 1788/1203, et cette même année Souvorov prenait Očakov (Otchakov) d'assaut. Le sultan mourut l'année suivante.

Selim III qui lui succéda, avait 28 ans; il trouvait un empire plongé dans des guerres désastreuses à l'extérieur, et doté à l'intérieur d'un organisme administratif inefficient et suranné. Les Autrichiens occupèrent Bucarest et Belgrade, 1789/1203, mais la mort de Joseph II et les complications de la politique européenne rendirent possible la paix de Zistova, 1791/1206, dans laquelle l'influence de l'Angleterre, de la Prusse, et de la Hollande obtint le retour à la Turquie des régions danubiennes. On continua cependant la guerre contre la Russie; comme conséquence des défaites ottomanes le grand vizir fut décapité dans son camp par ordre du sultan, mais la fortune des armes continua à favoriser les Russes. En 1792/1207 le traité de Jassy fixa la frontière russo-turque au Dniepr et au Kūbān.

En paix finalement avec les ennemis du dehors, Selim III, aidé de quelques auxiliaires fidèles, voulut appliquer un remède radical aux malheurs dont l'État se trouvait accablé. Il fallait d'urgence réorganiser l'armée, établir des industries de guerre, assainir l'administration, mais bien que les maux fussent évidents, et le remède nécessaire, le sultan se heurta à une forte opposition, surtout parmi les janissaires et les ulémas. L'exécution de Louis XVI causa une impression profonde à Istanbul, mais la diplomatie française du nouveau régime réussit à conserver l'ancienne influence, aidée par le fameux d'Ohsson, ministre de la Suède et ennemi des Russes, jusqu'à ce que le débarquement de Bonaparte en Égypte, 1798/1213, précipitât la Turquie dans les bras des ennemis de la France.

LA PERSE

Nādir Šāh et Karīm Ḫān.

Tandis que le ṣafawide Ṭahmāsp II fuyait devant les Afgans victorieux, un émir des Ṣafawides, qui pour montrer son dévouement à la cause de Ṭahmāsp II avait pris le nom de Ṭahmāsp-qūlī Ḫān, se mettait à la tête des troupes et luttait partout pour expulser les ennemis des domaines ṣafawides. Les afgans furent vaincus, les Ottomans se virent forcés de se retirer, et les villes de Nihāwand, Hamaḏān, Tabrīz passèrent de nouveau, 1730/1143, sous la domination de la Perse. Un retour offensif des Afgans obligea Ṭahmāsp-qūlī Ḫān à laisser le front occidental, où Ṭahmāsp II prit sur lui la continuation des hostilités, mais celui-ci fut battu près de Hamaḏān, 1731/1144, par les Ottomans, qui, afin d'éviter les attaques renouvelées de Ṭahmāsp-qūlī Ḫān, offrirent la paix à des conditions favorables, que Ṭahmāsp II accepta. Ṭahmāsp-qūlī Ḫān se fâcha tout de bon lorsqu'il apprit ce qui s'était passé; il déclara cette paix nulle et non avenue, détrôna Ṭahmāsp II, le remplaça par son fils 'Abbās III, encore au berceau, et continua la guerre contre les Ottomans. Il ne réussit pas à prendre Bagdad, mais les troupes de la Porte furent forcées d'abandonner l'Āḏarbayǧān, 1733/1146, furent mises en déroute non loin d'Érivan 1735/1148, et perdirent aussi la Géorgie. Dans cette campagne les Persans furent aidés par des ingénieurs russes au siège de Ganǧa.

Par la suite, en 1736/1148, Ṭahmāsp-qūlī Ḫān convoqua sur la plaine de Muǧān, au nord d'Ardabīl, les gouverneurs et les émirs de la Perse; il leur exposa qu'ayant mené à bonne fin sa mission de balayer les ennemis des provinces persanes il songeait à se retirer dans ses terres du Ḫurāsān, et il les chargeait de l'élection d'un *šāh*. On le pria de bien vouloir accepter lui-même cette charge et il y consentit, mais à condition que les Persans abandonnassent leurs croyances šī'ītes. Il prit alors le nom de Nādir Šāh, et proposa à l'assemblée la création d'une cinquième école canonique (cfr. chap. 12), qui en l'honneur de l'*imām* Ǧa'far serait appelée *ǧa'fariyya*, et dans laquelle on tiendrait compte des particularités de l'Islam tel que les Persans le pratiquaient, mais dans les limites de la *sunna* orthodoxe. Sur place fut rédigé un document en plusieurs articles, destiné dans l'intention de Nādir Šāh, à permettre le rétablissement de l'accord avec la Turquie, et tout de

suite on l'expédia à Istanbul. Les articles les plus importants étaient: 1) l'acceptation de la nouvelle école canonique dite *ǧa'fariyya*; 2) la concession à cette nouvelle école d'un poste de prière propre à la Ka'ba; 3) l'envoi, chaque année, d'un *amīr al-ḥaǧǧ*, chef de pèlerinage, avec les pèlerins persans.

En 1738/1150 Nādir Šāh s'empara de Qandahār; le voisinage des provinces riches et mal défendues du Grand Mogol l'incita à pénétrer dans l'Inde. Cette même année il prit Ġazna, Kābul et Peshawar. Lahore se rendit en janvier de l'année suivante; ayant mis en déroute l'armée de Muḥammad Šāh, le Grand Mogol, non loin de Dehli, le vainqueur Nādir Šāh et l'empereur vaincu firent ensemble leur entrée pour affirmer ostensiblement leur entente parfaite. Nādir Šāh eut ensuite à réprimer une sédition populaire en cinq heures de massacre, mais il ne voulut pas détrôner l'empereur, et content de son butin fabuleux et de l'annexion des provinces au nord-est de l'Indus, il prit le chemin de retour vers l'Afganistan, ayant donné des ordres pour le gouvernement de ses nouvelles provinces. En 1740/1153 il se trouvait à Herāt; de là il passa à Balkh et à Boukhara où il fut reçu en ami par l'émir. Nādir Šāh fixa à l'Oxus la limite extrême de ses territoires et partit ensuite contre le Ḫwārizm, dont la capitale, Khīwa, tomba entre ses mains cette même année.

Un attentat manqué contre Nādir Šāh, alors qu'il marchait contre le Dāġestān, et dont on prétend que l'instigateur était son propre fils, assombrit et rendit cruel l'esprit du monarque. Son fils fut d'abord éloigné, et ensuite aveuglé. Les Ottomans, après un long délai, avaient répondu négativement aux propositions sur la reconnaissance de l'école *ǧa'fariyya*, et Nādir Šāh les attaqua de nouveau. Il ne parvint cependant pas à s'emparer de Mossoul; il passa alors à Bagdad, mais de manière pacifique, car il était ami du pacha, et visita les lieux islamiques les plus vénérés de l'Iraq. A Naǧaf il convoqua une assemblée des théologiens les plus en vue, qui rédigèrent un document, où l'on confirmait la renonciation des Persans à «l'hétérodoxie du Šāh Ismā'īl», tout en déclarant la compatibilité des particularités de l'école *ǧa'fariyya* avec l'orthodoxie islamique. Nādir fut forcé de repartir aussitôt pour réprimer des soulèvements au Fārs, à Astarābād et au Ḫwārizm.

Les Ottomans voulurent profiter de cette absence pour envoyer deux armées, l'une par la voie de Kars et l'autre par Mossoul, mais toutes deux furent battues; inopinément cependant, Nādir Šāh offrit la paix au sultan: il renonçait expressément aux deux premiers articles, précédemment exigés, concernant l'école *ǧa'fariyya*. La paix, signée en 1747/1160, rétablissait les frontières du temps de Murād IV. Nādir s'appliqua alors à «l'effusion du sang innocent» dans ses domaines; il y eut des révoltes en divers endroits et finalement quelques chefs qāǧārides et afšārides ourdirent une conspiration dont le résultat fut l'assassinat de Nādir Šāh et l'extermination de sa famille.

Nādir Šāh n'avait pas réussi dans ses desseins en matière religieuse, car ils étaient contraires à la volonté du peuple et des *mulla*, et par conséquent sa dynastie ne pouvait durer; mais, grâce à lui, la Perse put conserver l'intégrité de son territoire à un moment critique.

Une période de confusion et de luttes suivit la fin tragique de Nādir Šāh. Le Ḫurāsān se sépara du reste de la Perse, les chefs qāǧārides eurent d'abord le dessus

sur leurs antagonistes, mais en fin de compte Karīm Ḫān Zand, un des émirs de l'armée, s'empara de toute la Perse, le Ḫurāsān excepté; content du titre de *wakīl*, lieutenant, il ne voulut pas être appellé *šāh*, et régna pendant trente ans, s'appliquant à redonner au pays épuisé l'ordre et la prospérité. Il résida presque toujours à Šīrāz, et l'embellit d'édifices magnifiques, qui existent encore: la grande mosquée, le caravansérail, les mausolées restaurés de Sa'dī et de Ḥāfiẓ. Pendant son gouvernement Basra fut enlevée aux Ottomans, 1775/1189, et les Persans la conservèrent jusqu'à la mort de Karīm, 1779/1193.

Avec Karīm disparurent encore une fois le bien-être et la tranquillité; et au milieu de cette anarchie la famille des émirs turcs qāǧārides parvint à fonder la dynastie qui régit les destinées de la Perse jusqu'au début du XXe/XIIIe s. En même temps les circonstances extérieures étaient sur le point de lancer ce pays dans le tourbillon de la politique internationale.

BIBLIOGRAPHIE

EMPIRE OTTOMAN

A. D. ALDERSON, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford 1956. — F. BABINGER, *Scheich Bedr ed-Din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich*, Berlin 1921; ID., *Der Islam in Kleinasien*, ZDMG, 76, 1922, pp. 126-152; ID., *Suleiman der Grosse*, Stuttgart 1923; ID., *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*; *mit einem Anhang*: *Osmanische Zeitrechnung*, v. J. Mayr, Leipzig 1927; ID., *Die Gründung von Elbasan*, Mitt. Sem. Or. Spr., 34. II. Abt., Berlin 1931, pp. 94-103; ID., *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien*, 14-15. *Jhdt*, Brünn 1944; ID., *Meḥmed's II., des Eroberers, Geburtstag*, Oriens, II., 1, Leiden 1949, pp. 1-15; ID., *Meḥmed's II. Heirat mit Sitt-Chatun*, 1449, Der Islam, 1949, pp. 217-235; ID., *Von Amurath zu Amurath. Vor-und Nachspiel der Schlacht bei Varna*, 1444, Oriens, III., 2, Leiden 1950, pp. 229-265; IV., 1951, p. 80; ID., *Bayezid Osman* (*Calixtus Ottomanus*). *Ein Vorläufer und Gegenspieler des Dschem-Sultans* La nouvelle Clio, nº 9-10, Bruxelles 1951, pp. 349-388; ID., *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München 1953; trad. franç., Paris 1954; trad. ital., Torino 1957. — G. BOUSQUET, *Histoire du peuple bulgare...* Paris 1909. — C. CAHEN, *La première pénétration turque en Asie Mineure*, Byzantion, 18, Bruxelles 1946-48. — *The Cambridge Modern History*, vol. I., 1907, chap. III, *The Ottoman conquest* (in Europe) by J. B. BURY; vol. III, 1907, chap. IV, *The height of the Ottoman power*, by M. BROSCH; vol. V, 1908, chap. XII, *Austria, Poland and Turkey*, by R. LODGE; vol. IV, 1927, chap. XVIII, *The Balkan States. The Turkish conquest*, by W. MILLER; chap. XXI, *The Ottoman Turks to the Fall of Constantinople*, by E. PEARS. — P. CARALI, *Fakhr ad-Din II, principe del Libano*, Roma 1936, 2 vol. — H. DEHERAIN, *L'Egypte turque. Pachas et Mameluks du XVIème au XVIIème s. L'expédition du gén. Bonaparte*; T. V. de l'*Histoire de la Nation Egyptienne*, de G. Hanotaux, Paris 1934. — I. H. ERTAYLON, *Sultan Cem*, Istanbul 1951. — N. FORBES and A. J. TOYNBEE and D. MITRANY and D. G. HOGARTH, *The Balkans*: *History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rumania, Turkey*, Oxford, 1915. — A. v. GABAIN, *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken*, Der Islam, 1950, pp. 30-62. — A. GEGAJ, *L'Albanie et l'invasion turque au XVème s.*, Paris 1937. — H. A. GIBBONS, *The foundation of the Ottoman empire*, Oxford 1916. F. GIESE, *Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich*, Der Islam, 1931, pp. 264-277. — S. GOPČEVIČ, *Geschichte von Montenegro und Albanien*, Gotha 1914. — A. HAJEK, *Bulgarien unter der Türkenherrschaft*, Berlin 1925. — O. HALECKI, *The Crusade of Varna*, New York 1943. — J. v. HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Pest 1827-35, 10 vol.; 2ème éd., 1840, 4 vol.; trad. ital., (les premiers 6 vol.), Venezia 1828-31; trad. franç. Paris, 1835-48 18 vol.; ID., *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Wien 1815, 2 vol. — G. HILL, *A History of Cyprus*, Cambridge 1949-1952, 4 vol. — C. HUART, *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*, Paris 1901. — A. ISMAIL, *Histoire du Liban du XVIIème s. à nos jours. T.I.*, *Le Liban au temps de Fakhr-ed-din II* (1590-1633)... Paris 1955. — E. JACOBS, *Mehemmed II., der Eroberer. Seine Beziehungen zur Renaissance*

und seine Büchersammlung, Oriens, II., 1, Leiden 1949, pp. 6-30. — K. J. Jireček, *Geschichte der Serben*, Gotha 1911-18, 2 vol. — A. de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1881; 3ème éd., 1914. — N. Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha 1908-13, 5 vol.; ID., *Hitoire des Etats balcaniques jusqu'à* 1924, Paris 1925. — M. F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935. — J. H. Kramers, *Wer war Osman?* Acta Orientalia, Leiden 1928, pp. 242-255. — Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, transl. from the Greek by Ch. T. Riggs, Princeton 1954. — H. C. Kuke, *Cyprus under the Turks*, 1571-1878, London 1921. — A. H. Lybier, *The government of the Ottoman Empire in the time of Sulayman the Magnificent*, Cambridge, Mass., 1913. — N. Martinovitch, *La cage du sultan Bāyazīd*, Journ. Asiat., 1927, pp. 135-37. — M. Melling, *Voyage pittoresque de Constantinople*... Paris 1819, 2 vol. — R. B. Merriman, *Suleyman the Magnificent*, Cambridge, Mass., 1944; trad. esp., Buenos Aires, 1946. — N. V. Michoff, *Sources bibliographiques sur l'histoire de la Turquie et de la Bulgarie*, Sofia 1914. — A. F. Miller, *Krotkaîa istoriîa Turcii*, Ogiz 1948. — M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris 1778-1824, 7 vol. — G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1940. — A. A. Pallis, *In the days of the Janissaires*, London 1915. — A. Pellegrin, *Histoire de la Tunisie*, Tunis 1948. — N. M. Penzer, *The harem. An account of... as it existed in the palace of the Turkish Sultans*, London 1936. — A. N. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon*, 1250-1900, London 1939. — L. v. Ranke, *Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. u. 17. Jhdt.* (Sämtliche Werke, 4. Aufl.) Hamburg 1928; trad. angl.: *The Ottoman and the Spanish Empires in the XVIth. and the XVIIth. c.*, London 1834; ID., *Serbien und die die Türkei*, Leipzig 1879. — F. Rosen, *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform bis zum Pariser Tractat v. J.* 1856, Leipzig 1866-67, — E. Rossi, *Gli Studi di Storia Ottomana in Europa e in Turchia nell' ultimo venticinquennio*, Oriente Moderno, 1926, pp. 443-460; ID., *Assedio e conquista turca di Rodi nel* 1522, Roma 1927. — C. v. Sax, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei*, 2. Aufl., Wien 1913. — N. A. Smirnov, *Rossiîa i Turciîa v XVI-XVII vv.*, Moskva 1946. — G. Sougeon, *Histoire de la Bulgarie*... Paris 1913. — P. M. Sykes, *The Caliph's last heritage*, London 1915. — F. Taeschner and P. Wittek, *Die Vezirfamilie der Ğandarlyzāde* (14.-15. *Jhdt*) *und ihre Denkmäler*, Der Islam, 1929, pp. 60-115; F. Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien* (14.-15. *Jhdt.*), Islamica, IV., Leipzig 1929, pp. 1-47; ID., *Futuwwa Studien. Die Futuwwabünde in der Türkei und ihre Literatur*, Islamica, V., Leipzig 1931, pp. 285-333; ID., *Das Futuvetkapitel in Gülsharis altosmanischer Bearbeitung von 'Aṭṭārs Manṭiq uṭ-ṭayr*, Preuss. Ak. Wiss., Abhandl. phil. Kl., Berlin 1932, pp. 744-760; ID., *Der anatolische Dichter Nāṣirī und sein Futuvvetnāme*, Abhandl. f. d. Kunde d. Margenlandes, Leipzig 1944. — L. Thouasne, *Gentile Bellini et Sultan Mohammed II*, Paris 1888; ID., *Djem Sultan*, Paris 1892. — A.Z.V. Togan, *Ummi Türk tarihine giriş. I. En eski devirlerden* 16. *asra kadar*, Istanbul 1948. — R. Tschudi, *Vom alten Osmanischen Reich*, Tübingen 1930. — A. Vambery, *The Story of Hungary*, New York 1886. — D. M. Vaughan, *Europe and the Turk*... 1350-1700, Liverpool 1954. — N. Weissmann, *Les Janissaires*, Paris 1938. — P. Wittek, *The Rise of the Ottoman empire*, London 1938; ID., *De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople* (*un demi-siècle d'histoire ottomane*), Rev. Et. Isl., 1938, pp. 1-34. — W. L. Wright, *Ottoman Statecraft. The Book of Counsel for Vezirs and Governors, of Sari Mehmed Pasha*... Princeton 1935. — J. W. Zinkeisen, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-63, 7 vol.

LA PERSE

F. Babinger, *Sir Anthony Sherley's persische Botschaftsreise* 1599-1601, Mitt. Sem. Or. Spr., 35., II., Abt., Berlin 1932, pp. 100-127. — V. Bartol'd, *Istoriko-geografičeskiî obzor Irana*, S.Peterburg 1903. — L. Bellan, *Chah 'Abbas Ier*, Paris 1932. — (H. Chick), *A Chronicle of the Carmelites in Persia*... London 1939, 2 vol. — E. Denison Ross, *The early years of Shāh Ismā'īl, founder of the Safavī Dynasty*, JRAS, 1896, pp. 249-340. — D. Dunlop, *Perzië voorheen en thans*, Haarlem 1912. — R. Furon, *L'Iran*, Paris 1951. — W. Hinz, *Schah Esmā'il* II. *Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafaviden*, Mitt. Sem. Or. Spr., 36, II. Abt., Berlin, 1933, pp. 19-100; ID., *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV. Jhdt.*, Berlin 1936; ID., *Iran*, Leipzig 1938. — D. M. Lang, *Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty*, Bull. Sch. Or. Afr. Studies, London 1952, pp. 523-539. — L. Lockhart, *Nadir Shah*, London 1938. — V. Minorsky, *La domination des Dailamites*, Paris 1932; ID., *La Perse au XVème s. entre la Turquie et Venise*, Paris 1933; ID., *Esquisse d'une histoire de Nāder Chāh*, Paris 1934; ID., *Tadkirat al-muluk. A manual of Safawid administration*... Gibb M.S., XVI, 1943. — H. R. Roemer, *Der Niedergang Irans nach dem Tode Isma'ils des Grausamen*, 1577-81, Würzburg 1939. — C. N. Seddon *A Chronicle of the early Ṣafawīs, being the Aḥsanu 't-tawārikh of Ḥasan-i Rūmlū*... Baroda, Gaewkad's Or. Ser., vv. 57 and 69, 1931 and 1934. — B. Spuler, *Der Verlauf der islamisierung Persiens*, Der Islam, 1950, pp. 63-76; ID., *Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung u. öffentliches Leben zwischen Araber- u. Türken- Einbruch*, Wiesbaden 1951. — P. M. Sykes, *A History of Persia*, London 1915; 2nd. éd., 1921, 2 vol.; 3d. éd. 2 vol., London 1930; reprint 1951.

CHAPITRE VIII

L'INDE

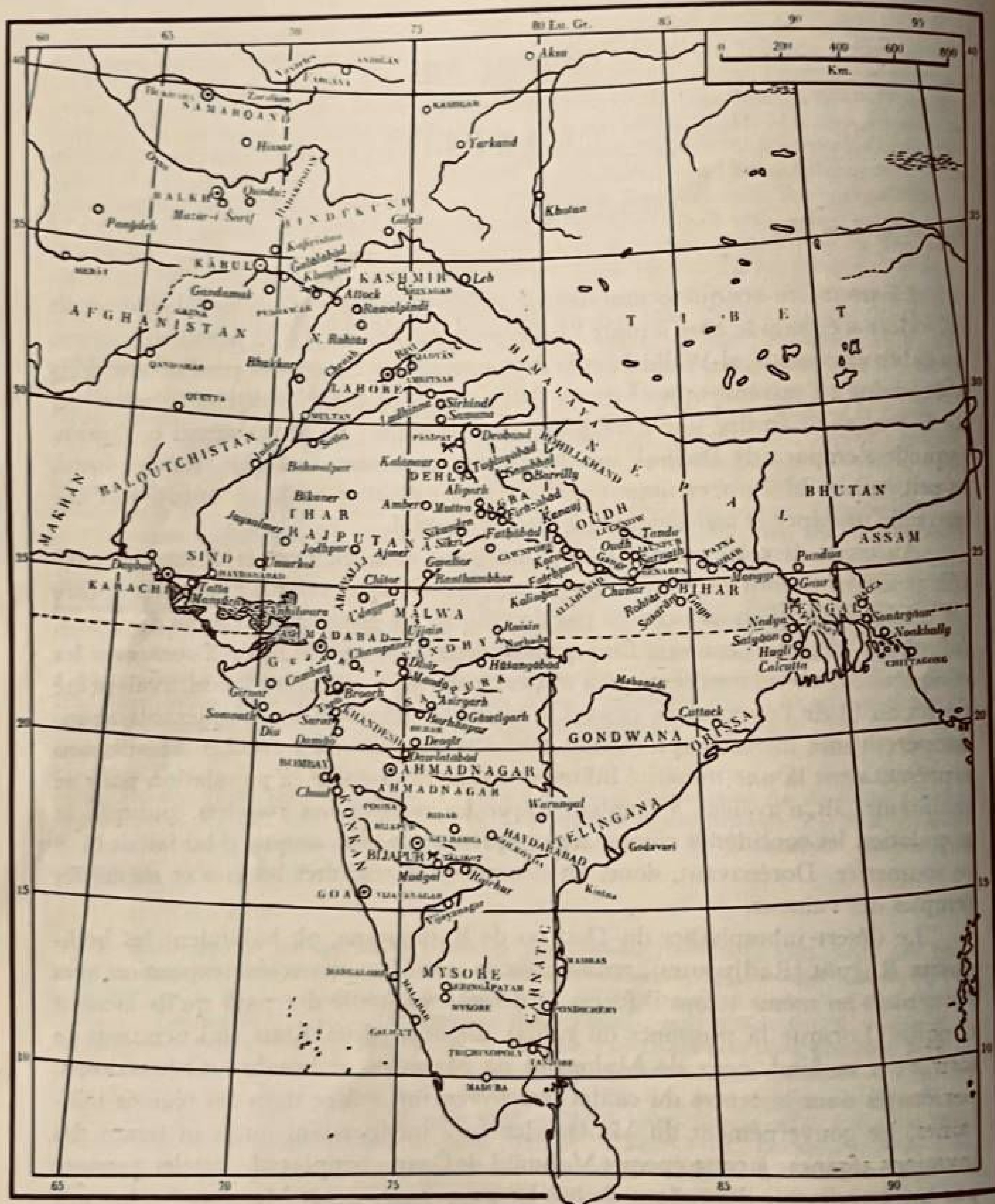
La conquête du Sind.

La première conquête musulmane stable dans les régions de l'Indus, dont Hérodote a étendu le nom à toute l'Inde, avait eu lieu en 711/93 pendant le règne du calife umayyade al-Walīd I; et la même année ses capitaines pénétraient dans al-Andalus à l'extrême opposé de ses domaines. Al-Ḥaǧǧāǧ, le célèbre gouverneur de Baṣra, avait équipé une expédition sous les ordres de Muḥammad b. Qāsim, laquelle s'empara de Daybul, mit fin au gouvernement de Dāhir, roitelet local, et prit ensuite Multan, en amont sur l'Indus. Le résultat fut la constitution d'une nouvelle province et son annexion à l'empire califal.

Au cours de cette conquête les Musulmans s'étaient trouvés devant un problème diff.cile: celui de concilier les préceptes coraniques relatifs à la guerre contre les infidèles, auxquels ne peuvent pas s'appliquer les privilèges des «gens du livre», (cf. chap. 12), et la raison d'Etat qui exigeait qu'on agit de façon à conserver les conquêtes. D'abord tous ceux qui n'avaient pas voulu accepter l'Islam, avaient été passés au fil de l'épée, mais, devant la résistance générale, les conquérants abandonnèrent une méthode qui menait à la dépopulation du pays. Les Musulmans représentaient là une minorité infime et avaient besoin de la population pour se maintenir; ils n'avaient à combattre que les troupes des roitelets, puisque la population les considérait comme un conquérant de plus, auquel il lui fallait bien se soumettre. Dorénavant, donc, on commença à respecter les vies et même les temples des vaincus.

Le désert inhospitalier du Thar ou de Rajpoutana, où habitaient les belliqueux Rāǧpūt (Radjpoutes), rendit difficile aux Musulmans leur expansion vers l'est, mais en même temps il forma la défense naturelle des pays qu'ils avaient conquis. Lorsque la puissance du califat disparut, deux Etats indépendants se formèrent au Sind, ceux de Multan et de Manṣūra, et nombre d'hétérodoxes, persécutés dans le centre du califat, trouvèrent un refuge dans ces régions lointaines. Le gouvernement du Multan demeura indépendant jusqu'au temps des invasions afganes; à cette époque Maḥmūd de Ġazna remplaça le roitelet qarmate par un gouverneur dépendant de lui. Le gouvernement de Manṣūra fut conquis en 1053/445 par les Raǧpūt Sūmra, qui y établirent leur capitale.

Ces semi-colonies musulmanes, isolées du reste de l'Inde, ont peu d'importance dans l'histoire générale; la vraie conquête, suivie de la constitution de gouvernements stables, indépendants et puissants, ne vint pas de ce côté, mais suivit les voies de toujours, les défilés du nord-ouest.



22. — L'Inde musulmane. Xe/IVe s. — XIXe/XIIIe s.

LE SULTANAT DE DEHLI

Maḥmūd de Ġazna n'avait conservé de ses expéditions et razzias que la région de Lahore; Muḥammad Ġūrī, personnellement et par l'intermédiaire de ses esclaves, auxquels il avait confié le commandement de ses hordes, avait de plus conquis le Pendjab, l'Hindoustan, et le Bengale jusqu'au delta du Gange. Il avait mis à la tête de ces provinces nouvelles son esclave Quṭb al-Dīn Aybak, et sa résidence était Dehli, fondée en 993/383, deux siècles avant la conquête musulmane.

Pendant la conquête les musulmans avaient détruit les grands centres bouddhistes d'Odantapuri, Sarnath et Bénarès, passant les habitants au fil de l'épée et dispersant les bibliothèques. Le peu qui put échapper s'enfuit au Tibet ou au Dekkan, et le bouddhisme ne leva plus la tête dans ces régions; dès le commencement du XIIIe/VIIe siècle on n'en trouve presque plus de trace.

Le nombre restreint des conquérants était compensé par la terreur qu'inspiraient les terribles massacres opérés parmi les vaincus; cette terreur facilitait une pénétration à travers des terres sans obstacles naturels, pénétration rendue encore plus aisée par la présence de grands cours d'eau.

L'assassinat de Mu'izz al-Dīn Muḥammad Ġūrī, et le fait que le royaume de Dehli sous Quṭb al-Dīn Aybak devient indépendant marquent le début de l'histoire de l'Inde musulmane. Le sultanat de Dehli est le premier des Etats musulmans de l'Inde. Etat indien par les terres et par les sujets, il ne l'était ni par ses souverains, qui étaient turcs comme les soldats sur lesquels ils s'appuyaient, ni par leur langue, leurs coutumes, et leur religion.

1206/603 *Les «Rois esclaves», sultans de Dehli* 1290/689.

Quṭb al-Dīn Aybak, le premier de la série des «rois esclaves», avait pris Dehli en 1192/588, et s'y était établi. En 1194/591 il avait mis en déroute les Rāğpūt et placé à Ajmer un gouverneur musulman. Son esclave, Iḫtiyār al-Dīn, attaqua Nadya, capitale du Bengale, 1202/599, la détruisit, et s'établit à Gaur comme gouverneur de cette province. L'assassinat du sultan Mu'izz al-Dīn Muḥammad Ġūrī, 1206/603, et la faiblesse de ses successeurs fournirent à Quṭb al-Dīn l'occasion de se rendre indépendant et de prendre le titre de sultan qui lui fut reconnu par les gouverneurs de Bengale, Iḫtiyār al-Dīn, et de Multan, Nāṣir al-Dīn Qabača.

Quṭb al-Dīn Aybak mourut en 1211/608, à la suite d'une chute de cheval tandis qu'il jouait au *čawgān*, polo. Il avait entrepris à Dehli la construction de la mosquée *Quwwat al-islām*, noyau du remarquable ensemble de monuments qui furent érigés par la suite dans la vieille-Dehli. Son fils adoptif ne lui succéda pas car il fut évincé par le turc Iltutmiš, esclave et gendre du sultan défunt.

Iltutmiš est la figure la plus en vue parmi les «rois esclaves» de Dehli. Son premier souci fut d'assujettir les gouverneurs de Multan et de Bengale, qui avaient profité du désarroi de la succession pour établir leur indépendance. Il agrandit ensuite ses domaines aux dépens de princes hindous et s'empara des importantes forteresses de Ranthambhor, 1226/624, et de Gwalior, 1232/630; en outre il soumit à son autorité le Sind inférieur, 1228/626, et la région de Malwa, 1234/632.

Durant son règne, le dernier Ḫwārizm-šāh, Ǧalāl al-Dīn Mangūbertī (Manko birti), fuyant les Mongols, pénétra dans les domaines d'Iltutmiš, puis ayant vainement lutté en vue de se constituter une principauté au Pendjab il passa en Perse. Iltutmiš continua la construction de la mosquée commencée à Dehli par son prédécesseur; pour prévenir d'éventuels désordres après sa mort, et se rendant compte de l'incapacité de ses fils, il recommanda aux «quarante» de lui donner comme successeur sa fille Raḍiyya. Les «quarante» étaient une sorte de comité des plus grands feudataires et officiers de l'Etat qui se soutenaient mutuellement afin de maintenir leur prépondérance. Les «quarante» ne suivirent pas le le conseil d'Iltutmiš, et à sa mort ils élurent un de ses fils, qui, au bout de six mois, fut détrôné et assassiné. On élut alors, 1236/634, Raḍiyya, premier et seul exemple d'une femme sultane de Dehli. Ses qualités de gouvernement furent mises à rude épreuve. Elle se montrait publiquement sans voile et prenait part aux expéditions en habits d'homme. Elle eut à lutter contre les «quarante», mais elle échoua et périt dans l'entreprise, 1240/638. Durant son règne éclata à Dehli une émeute d'Ismā'īlites et de Qarmaṭes, qu'Iltutmiš avait vainement tâché d'exterminer. Ceux-ci, au nombre d'environ un millier, pénétrèrent dans la grande mosquée, et se mirent à poignarder et à sabrer tous ceux qu'ils rencontraient; il fallut appeler les troupes pour les anéantir.

Les trois «rois esclaves» suivants: Bahrām, Mas'ūd et Maḥmūd, furent des instruments dociles entre les mains des «quarante». Le plus habile et le plus fort de ceux-ci, Balbān, occupait les plus importantes charges de l'Etat et il lui fut facile de se faire élire sultan à la mort de Maḥmūd, 1266/665. Mais cette élévation brisait l'équilibre des «quarante». Balbān résolut de briser ses adversaires et n'épargna aucun moyen pour consolider son pouvoir. L'ancienne familiarité de la cour fut remplacée par un cérémonial rigide; Balbān eut la main dure pour les rebelles, quels qu'ils fussent. En 1279/678 le gouverneur de Bengale, l'un des «quarante», profitant des incursions des Mongols dans le Pendjab, et de l'âge déjà avancé de Balbān, se souleva, et mit en déroute deux armées envoyées pour le réduire. Alors Balbān partit lui-même en campagne, et malgré des difficultés presque insurmontables, persista jusqu'à ce que ses troupes eussent surpris le gouverneur dans son camp et l'eussent tué. La famille du rebelle fut exterminée, y compris les femmes et les enfants, et ses officiers et familiers furent empalés et exposés en longues files.

De retour à Dehli, Balbān, déjà octogénaire, apprit la nouvelle de la mort de son fils Muḥammad, gouverneur de Multan, qu'il avait désigné pour lui succéder dans le sultanat, et qui venait de succomber au moment où il repoussait victorieusement une attaque des Mongols, 1285/684. Balbān mourut l'année suivante. Il n'avait pas voulu songer à étendre ses domaines dans l'Inde, préoccuppé qu'il était par le danger constant des Mongols du côté des frontières du nord-ouest; il craignait une invasion d'Hūlāgū, d'autant plus que ses Etats étaient devenus lieu de refuge des nombreux princes et hauts personnages fuyant les pays dévastés par les Mongols.

Kayqubād, petit-fils de Balbān, lui succéda. Incapable et libertin, il fut assassiné, 1290/689. Il est le dernier de la série des rois «esclaves».

Le sultanat de Dehli souffrait d'un vice difficile à guérir: les conquérants étaient peu nombreux et ils se trouvaient profondément divisés. Malgré cela, grâce à leurs qualités guerrières supérieures et à leur cavalerie, ils régnaient sur des territoires très vastes. L'armée était le fondement de leur force et l'instrument de leur gouvernement. Les divers chefs turcs recevaient en fief des régions très étendues, et groupaient leurs troupes en garnisons suffisamment fortes pour maintenir en respect une population beaucoup plus nombreuse. Seule la division des princes hindous rendit possible la perpétuation du régime turc.

L'histoire intérieure du sultanat de Dehli suit une ligne d'équilibre entre les tendances centripètes, dont la force relative se mesurait à la puissance du sultan, et les tendances centrifuges, représentées par les détenteurs des fiefs, qui, avec l'affaiblissement de l'autorité centrale, diminuaient aussi leurs manifestations d'hommage. Les luttes entre ces deux forces n'avaient rien à envier en cruauté à celles des autres Etats à la même époque. Le pays restait appauvri et épuisé, tandis que les conspirations, les rébellions, et les heurts sanglants se multipliaient.

La masse du peuple ne sortait pas de sa misère malgré les fréquents changements de maître, auxquels elle ne pouvait prendre part, et songeait uniquement à conserver des fruits de la terre le minimum nécessaire à ses pauvres besoins. L'administration centrale était limitée à la perception des impôts, dans la plupart des cas, accablants; d'ailleurs les cadis n'auraient pas facilement admis que les idolâtres hindous fussent des sujets capables de droits, puisque le seul fait de leur laisser la vie sauve était déjà une sorte d'atteinte à la loi du Coran. Parfois un sultan énergique parvenait à imposer la paix à ses vassaux, ou, plus rarement encore, un prince humain se préoccupait d'alléger le sort de ses sujets.

La description géographique des territoires soumis au sultanat de Dehli ne donne pas une idée claire de l'autorité effective des sultans, parce que le Bengale fut, en fait, presque toujours indépendant; le Pendjab, ravagé par de fréquentes invasions mongoles, dépendait à peine de Dehli, et les postes avancés où le sultan maintenait des garnisons étaient éparpillés au milieu des terres de princes hindous qui ne se montraient pas toujours très soumis.

En ce qui concerne la religion, l'inéluctable raison d'Etat avait permis aux hindous d'échapper à la peine de mort encourue par les idolâtres récalcitrants; probablement des raisons élémentaires de prudence, et des difficultés pratiques, contribuèrent au fait qu'en général on épargna les temples; mais une différence religieuse irréductible séparait les conquérants musulmans, qui auraient volontiers envoyé tous les idolâtres en enfer, des sujets hindous, qui ne voyaient dans les musulmans que des *mlečcha*, étrangers souillés et méprisables.

Au sein même de la communauté musulmane des discussions s'élevaient et les persécutions se multipliaient pour exterminer les ismā'īlites ou qarmates qu'on détestait. Il reste à noter le cas des «nouveaux musulmans». Telle était le nom qu'on donnait alors particulièrement aux Mongols capturés dans les razzias de frontière, et qui, soit spontanément, soit pour garder la vie sauve, avaient embrassé l'Islam. Beaucoup d'entre eux avaient été pris au service du sultan, et quelques-uns étaient parvenus à des charges importantes. Les vieux musulmans les regardaient avec méfiance; le bruit courait qu'ils restaient en relation avec leurs

frères de race, que leur foi n'était pas sincère. Il ne semble pas que ces accusations fussent fondées, mais en plusieurs occasions ces nouveaux musulmans furent persécutés et condamnés à mort, tandis que leurs parents et amis étaient emprisonnés.

1290/689 *La dynastie des Ḫalǧides* 1320/720.

Ǧalāl al-Dīn Fīrūz, de la tribu afgane des Ḫalǧides, détenteur de l'important fief de Samāna, avait mis à profit sa puissance à la cour pour s'imposer comme sultan, 1290/689; son âge avancé avait affaibli ses facultés; il pleurait de voir les prisonniers aux chaînes; une fois, on avait capturé environ un millier de *thugs*, membres d'une redoutable organisation adonnée depuis un temps immémorial à l'assassinat et au détroussage des voyageurs sans défense, à peine supprimée par les Anglais durant le siècle dernier, mais le sultan se contenta de les faire déporter au Bengale.

Fīrūz fit aveuglément confiance à son neveu et gendre 'Alā' al-Dīn Muḥammad. Celui-ci, sous prétexte d'une expédition contre Malwa, s'était secrètement dirigé sur le Dekkan, 1294/694, et à travers montagnes et forêts arriva à la région des Yadavas. Il saccagea Deogīr et mit le siège devant la citadelle. Il répandit la rumeur que les huit mille cavaliers qu'il avait étaient seulement l'avant-garde d'une nombreuse armée, ce qui décida le raja de Deogīr à acheter la retraite d''Alā' al-Dīn moyennant une rançon fabuleuse en or, étoffes et joyaux. Lorsque Fīrūz apprit le retour de son neveu, il voulut le recevoir sans faire cas des avertissements de ses conseillers qui se rendaient parfaitement compte des desseins perfides d''Alā' al-Dīn; celui-ci au moment de le saluer, assassina son trop confiant oncle, et grâce à l'or qu'il apportait avec lui, parvint à s'assurer la succession au sultanat, 1296/696.

Durant les vingt ans de son règne, 'Alā' al-Dīn ne cessa d'agrandir les domaines du sultanat de Dehli; en 1297/697 il s'empara d'Anhilwāra, capital du Gujarat, et d'autre villes, annexant pour la première fois cette région au sultanat de Dehli. Parmi le butin gagné à Cambay il y avait un esclave nommé Kāfur, qui fut par la suite le favori du sultan et occupa les plus hautes dignités. La distribution du butin donna lieu à une sédition de «nouveaux musulmans», qu'on réprima par des procédés d'extermination. Ceux qui réussirent à échapper furent punis dans leurs femmes et enfants.

En 1301/701 fut recouvrée la célèbre forteresse de Ranthambhor, perdue au temps de la sultane Raḍiyya, et l'année suivante les Rāǧpūt de Chitor, après une vaillante défense, accomplirent la *ǧawhar*, c'est-à-dire, que selon une ancienne coutume, tant de fois répétée dans l'histoire des conquêtes musulmanes, ils sacrifièrent leurs femmes et leurs enfants sur le bûcher où brûlaient leurs richesses, et ayant ainsi perdu tout ce qu'ils possédaient, ils se lancèrent dans un combat à mort.

Enorgueilli par les succès de ses armes, 'Alā' al-Dīn se flattait de devenir non seulement un nouvel Alexandre, conquérant du monde, mais aussi le prophète d'une religion nouvelle. On parvint à le dissuader de se faire prophète ; sur ses monnaies cependant il prit le titre de deuxième Alexandre. Pendant ce temps les Mongols

multipliaient leurs razzias, et leurs hordes nombreuses parvinrent parfois jusqu'à Delhi. En 1304/704 Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq, et Kāfūr, l'esclave favori du sultan, se distinguèrent dans la lutte contre les Mongols. Le premier reçut en récompense le charge de gouverneur et surveillant en chef de la frontière du Panjab; le deuxième fut nommé *malik nā'ib*, lieutenant du sultan. A Dehli le peuple se portait en foule pour voir les éléphants écrasant sous leurs pattes les Mongols prisonniers, dont les têtes servaient de matériau de construction pour le nouveau fort de Dehli. Ceux qui embrassaient l'Islam avaient la vie sauve, et ces «nouveaux musulmans» passaient au service du sultan, mais comme ils ne s'adaptaient pas à cette vie nouvelle, 'Alā' al-Dīn ordonna de les exterminer.

Le danger dans lequel 'Alā' al-Dīn se trouvait du fait des Mongols le poussa à augmenter considérablement le nombre de ses troupes, et à les maintenir en service permanent. Pour pouvoir les payer il décréta la baisse des prix de tout ce qu'on vendait dans ses domaines, et malgré les difficultés il y parvint. Les effets bienfaisants de cette mesure ne cessèrent pas avec sa mort.

Malgré les razzias des mongols, 'Alā' al-Dīn ne renonçait point à ses projets d'expansion vers le sud. En 1308/708 Kafūr partit contre le royaume de Telingana, et le rendit tributaire; en 1310/710 il arriva jusqu'à Madura, l'ancienne capitale des Pandyas, d'où il revint avec un butin jamais vu auparavant. La cruauté des méthodes d''Alā' al-Dīn provoquait des résistances, réprimées sans scrupules, et en punissant même systématiquement les femmes et les fils de ceux qui réussissaient à se soustraire à la peine. Afin de prévenir les rébellions le sultan multiplia ses espions, supprima le système des fiefs, en dédommageant les détenteurs avec des pensions acquittées par le trésor; il défendit sévèrement la fabrication et la consommation du vin, et interdit aux personnages importants de se marier sans son consentement. Il fut plus rigoureux encore à l'égard des Hindous, et édicta des lois visant à leur laisser seulement le strict nécessaire pour vivre pauvrement, moyen sûr de les maintenir en sujétion.

Malgré ses extravagances et son manque d'instruction, 'Alā' al-Dīn fut un administrateur, un mécène et un constructeur de valeur. Il jouit cependant bien peu de l'apogée de sa gloire, car ses facultés physiques et mentales déclinèrent rapidement, tandis que son fils et Kāfūr luttaient pour la suprématie. Après sa mort, 1316/716, Kāfūr eut le dessus, se proclama le régent d'un des fils mineurs d''Alā' al-Dīn, et ordonna de crever les yeux à tous les autres. Un d'entre eux réussit à échapper et fit mettre à mort Kāfūr, puis se proclama sultan sous le nom de Mubārak šāh, et fit tuer ses frères aveugles. Mais il s'adonna au libertinage, et fut assassiné, 1320/720, par son favori, un hindou d'une caste inférieure, qui se proclama sultan. C'est alors que Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq intervint avec ses troupes du Pendjab et mit en déroute l'intrus non loin de Dehli. Comme tous les descendants d''Alā' al-Dīn avaient été exécutés, Ġiyāṯ al-Dīn accepta la dignité de sultan.

1320/720 *Les tuġluqides* 1414/817.

Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq était de pur sang turc; aussi fut-il bien reçu par les grands de l'Etat. Simple dans ses manières, observant les préceptes de sa religion,

il défendit l'usage du vin, et allégea la législation à l'égard des Hindous, tout en conservant l'esprit de la loi. Son règne fut bienfaisant pour le pays; il protégea les agriculteurs, modéra les impôts, ordonna l'indulgence aux percepteurs. Ainsi beaucoup de champs abandonnés furent-ils repris par les cultivateurs, et les hameaux déserts repeuplés. Le sultan réorganisa le système des postes que nous a décrit Ibn Baṭṭūṭa: la poste officielle arrivait à courir 300 km. par jour. Il construisit près de Dehli la résidence qui reçut le nom de Tuġluqābād. Il continua la politique d'expansion et envoya son fils Muḥammad Tuġluq soumettre le royaume tributaire de Telingana. Muhammad Tuġluq prit Warangal, la capitale, et Telingana fut annexée comme province du sultanat.

Comme le sultan revenait d'une expédition dans laquelle il avait soumis le Bengale, il fut informé de certaines manœuvres perfides de son fils; il n'y prit cependant pas garde. Or Muḥammad, pour recevoir son père avec pompe, avait préparé un kiosque construit de façon à s'écrouler au moment voulu, et le sultan périt sous les ruines, 1325/726.

Les vingt six ans du sultanat de Muḥammad Tuġluq furent des années d'évolution et de révolution, remplies par l'inquiétude mégalomane du sultan, toujours en lutte avec ses sujets. Il fut un prince érudit, styliste en persan et en arabe, doué d'une extraordinaire mémoire, observant les préceptes de l'Islam, généreux et juste à sa façon, valeureux et actif à la guerre. Ce sont les aspects lumineux de son portrait; mais dans les longues années de son règne ce furent les teintes sombres qui prédominèrent, effet d'une présomption démeusurée, proche de la démence. La moindre désobéissance à ses ordres constituait un crime sans recours, passible de la peine capitale. La réaction de ses sujets, que de tels procédés rendaient plus récalcitrants encore, conduisait le sultan à aller toujours plus loin dans la voie des excès. Le résultat fut le démembrement du sultanat.

Comme presque toute l'Inde était soumise à l'autorité de Dehli, Muḥammad Tuġluq voulut trouver une position plus centrale pour sa capitale. Son attention fut attirée par Deogīr, dont il changea le nom en Dawlatābād; il fortifia sa fameuse citadelle, et ordonna de transférer toute la population de Dehli dans la nouvelle capitale, 1329/730,donnant un délai de trois jours pour le départ. Dehli demeura déserte jusqu'à ce que, huit ans plus tard, la permission fut donnée d'y retourner.

Obsédé par ses rêves de grandeur, le sultan recrutait des troupes qu'il ne pouvait pas payer, tandis que les Mongols ravageaient les terres et que couvaient les rébellions. Pour accroître ses ressources il alourdit les impôts de telle sorte que les paysans abandonnaient leurs champs et devenaient voleurs de grands chemins. Ils pullulaient dans le fertile *doāb* de Dehli. Ibn Baṭṭūṭa y trouva le sultan les chassant comme des fauves, 1333/734. Une autre mesure funeste prise pour remplir les caisses vides du trésor fut la mise en circulation de monnaies en cuivre en leur attribuant la dénomination et la valeur de monnaies en argent. Cette ordonnance fut si désastreuse qu'il fallut la révoquer au bout de trois ans.

Le dépeuplement des terres arables, joint à une sécheresse qui se prolongea plusieurs années amena la famine la plus atroce qu'on eut enregistrée dans l'histoire de l'Inde. Alors la sollicitude du sultan envers ses sujets leur ouvrit les greniers

de l'Etat; on avança aux paysans des quantités de grain pour la semence, mais avec l'interdiction sous peine de mort de les consommer. Dans la province d'Oudh, grâce à la sagesse du gouverneur, il y avait abondance de grain, mais l'insécurité des routes empêchait de le transporter à Dehli; alors le sultan décréta le départ de la population de Dehli vers la province d'Oudh, 1336/737.

L'année suivante le sultan leva une armée nombreuse destinée à la conquête de l'univers. On devait commencer par le Tibet et la Chine. Les troupes périrent misérablement dans la folle tentative de traverser l'Himalaya, et les montagnards achevèrent les rares survivants. L'exaspération des provinces trouva dans ce désastre l'occasion de se manifester: Bengale, Oudh, Multan et le Dekkan secouèrent le joug de Dehli. Muḥammad accourut contre le Dekkan, mais avant de l'avoir soumis il dut repartir pour réprimer un soulèvement dans le Gujarat. Il mourut en 1351/752, en poursuivant les rebelles dans le Sind. Ainsi finit un règne pendant lequel «le peuple ne s'était pas lassé de se soulever, ni le sultan de sévir».

Fīrūz, proclamé par les troupes, succéda à son cousin Muḥammad. C'était un musulman pieux, et, craignant pour l'âme de son cousin, il voulut lui réconcilier les sentiments de ceux qui avaient subi des torts, au moyen de compensations pécuniaires, dont il déposait les attestations sur la tombe du sultan défunt. Il fit deux expéditions contre le Bengale, et fonda alors la cité de Jaunpur; il força à l'obéissance le royaume d'Orissa. En 1362/764 il partit contre le Sind et s'empara de la ville de Tatta.

Fīrūz mourut, 1388/791, à 83 ans, après 37 ans d'un règne en général juste et bienfaisant. Il lui manqua la capacité militaire et administrative, mais il sut s'entourer de bons collaborateurs et il n'entrava pas leur action. Toutefois, sa douceur excessive diminuait l'efficacité des réformes les plus opportunes. Deux de ces réformes furent son œuvre personnelle et montrent la sollicitude qu'il portait à ses sujets: il créa une agence de mariages pour les familles de ses fonctionnaires, et un bureau d'emplois pour les postes administratifs.

Dans sa politique religieuse il observait l'orthodoxie la plus stricte: il persécuta les šī'ites, et parfois aussi les hindous; il émancipait autant d'esclaves qu'il pouvait et il les faisait musulmans; il promettait des avantages spéciaux à tous ceux qui embrasseraient l'Islam. De son temps les non-musulmans étaient divisés en trois catégories pour le payement du tribut, mais les brahmanes, selon une ancienne coutume, ne l'acquittaient pas. Fīrūz ne voulut pas tolérer cette désobéissance à la loi. Les brahmanes, en foule devant le palais, menacèrent de se jeter aux flammes, et de conjurer ainsi la colère du ciel contre le sultan. Fīrūz leur répliqua «que le plus tôt serait le mieux» Alors ils s'avisèrent de jeûner à la porte du palais. L'opinion s'excita, et il fallut arriver à une transaction par laquelle le montant du tribut fut diminué pour eux.

Fīrūz protégea aussi l'agriculture, il creusa des puits, construisit des canaux, des auberges, des villages. Il fonda des villes, comme Jaunpur, Fīrūzābād, Fatḥābād, et restaura les monuments érigés par ses prédécesseurs. Sous son régne on transféra à Dehli deux des célèbres piliers d'Aśoka.

Au cours de la série funeste des gouvernements éphémères qui se succédèrent après la mort de Fīrūz, les luttes ne cessèrent pas, soit entre les grands de la cour

pour faire accéder au pouvoir leurs candidats respectifs, soit contre les rebelles qui se rendaient indépendants. Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq II, 1388/791, ne songea qu'à satisfaire ses vices et à se débarrasser de ses rivaux. Son cousin Abū Bakr, alarmé par cette politique, lui enleva l'année suivante la couronne et la vie. Il fut à son tour renversé et son successeur fut Nāṣir al-Dīn Muḥammad, fils de Fīrūz. Celui-ci passa les quatre ans de son règne à combattre des rebelles. Son fils et successeur, Humāyūn, le suivit au tombeau au bout de trois mois, 1394/797. Alors l'eunuque africain Malik Sarwar éleva au trône un frère de Humāyūn, du nom de Nāṣir al-Dīn Maḥmūd; mais comme Malik Sarwar ne parvenait pas à rétablir l'ordre, il se retira à Jaunpur où il se fit indépendant. Puis dans la houle de duplicités et de perfidies où chacun s'ingéniait à manœuvrer pour capter le vent favorable, on trouve deux sultans rivaux appuyés de partisans peu fidèles; en même temps les gouverneurs se déclaraient indépendants, et Tamerlan, attiré par l'opulence de l'Inde, stimulé par la facilité de la proie, s'avançait avec ses redoutables hordes, pour châtier, comme il disait, l'insupportable tolérance des sultans envers les hindous idolâtres.

Tamerlan pénétra dans l'Indes vers la fin de 1398/801; villages ruinés et pyramides de têtes jalonnaient sa route. Lorsqu'il arriva près de Dehli, et afin de ne pas laisser d'ennemis derrière lui, il ordonna le massacre des milliers de prisonniers qu'il avait dans son camp; puis il vainquit facilement le sultan Maḥmūd. Dehli fut livrée au pillage et au massacre. Seuls, les artisans furent respectés car Tamerlan en avait besoin pour embellir Samarquand. Il avait reçu à Dehli l'adhésion de Ḫizr Ḫān Sayyid. Le vainqueur effectua sa retraite par la lisière des montagnes, où le passage des fleuves était plus facile; il laissait derrière lui un large sillage de peste, de famine, et d'anarchie.

Dehli était en ruine, déserte, et presque sans maître. Des ambitions anciennes et nouvelles luttèrent pour remplir ce vide. Le sultan Maḥmūd s'était réfugié au Gujarat; lorsqu'il retourna à Dehli sa précaire autorité dépassait à peine les murailles de la cité. Ḫizr Ḫān pénétra avec ses troupes du Pendjab dans les terres de l'Hindoustan, et à la mort de Maḥmūd, 1413/816, après un règne nominal de vingt ans, il assiégea Dehli, la prit par capitulation, et fut le premier souverain de la dynastie Sayyid.

1414/817 *Les dynasties des Sayyid*, 1451/855, *et des Lōdī* 1526/933.

Ḫīzr Ḫān ne prit pas le titre de souverain; il se considérait comme le lieutenant du successeur de Tamerlan. Son autorité s'exerçait d'abord uniquement sur le Pendjab et les environs de Dehli, mais ensuite il l'étendit davantage; il envoyait ses troupes recueillir les tributs; ces troupes étaient trop faibles pour s'emparer des forteresses des rebelles, mais elles étaient suffisantes pour ravager le pays. Telle était alors l'administration de l'Etat.

Mubārak Šāh succéda à son père, 1421/825, et prit les titres et attributs de souverain indépendant ; il s'empara de Multan et de Lahore, mais périt victime d'une conjuration ourdie par son ministre, Sarwar al-Mulk. Ses successeurs furent son neveu Muḥammad, 1434/838, et un fils de celui-ci, 'Ālam Šāh, 1444/848,

l'un et l'autre s'enlisèrent dans leurs vices sans se préoccuper des affaires de l'Etat. ʿĀlam Šāh ne montra aucune difficulté à se retirer d'un gouvernement qu'il n'exerçait pas, en faveur de l'afgan Bahlūl Lōdī, 1451/855.

Le trait caractéristique de la dynastie afgane était le peu de distance qui séparait le sultan des hommes de sa race, dont le loyalisme était fonction de la manière dont leur chef les traitait. Bahlūl, actif et belliqueux, voulut restaurer le sultanat de Dehli. Après de longues luttes pleines de vicissitudes, il parvint à s'emparer du Pendjab et à mettre fin à la dynastie des rois Šarqīdes de Jaunpur, où il établit son fils Barbak. A la mort de Bahlūl, 1489/895, son fils Sikandar lui succéda à Dehli; pour pousser plus vigoureusement les opérations militaires contre Gwalior, Sikandar transféra sa capitale de Dehli à Agra. Sikandar se montra hostile à l'Hindouisme et détruisit un grand nombre de temples au cours de ses campagnes. De son temps un brahmane de Sambhal enseignait la similitude de l'Hindouisme et de l'Islam comme religions également vraies, voies distinctes aboutissant au même but. Les ulémas consultés déclarèrent que puisqu'il reconnaissait la vérité de l'Islam, il était obligé de l'accepter, mais le brahmane ne céda pas sur ce point, et il fut exécuté.

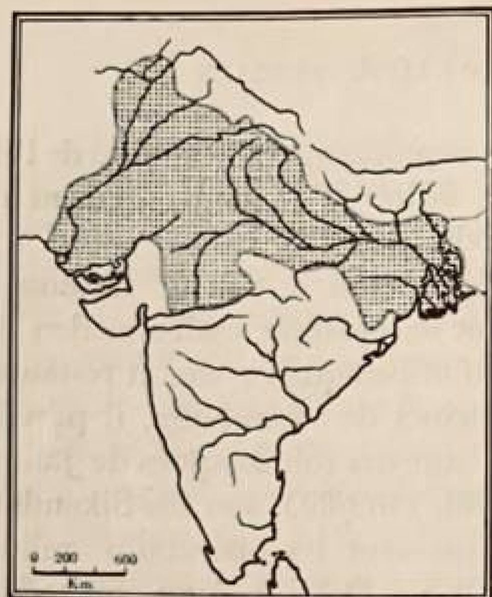
Ibrāhīm Lōdī succéda à son père Sikandar en 1517/923. Son caractère méfiant et soupçonneux lui aliéna graduellement la fidélité des afgans et prépara insensiblement sa propre chute. Le gouverneur du Pendjab se mit en relation avec Bābar, descendant de Tamerlan et capitaine de fortune qui dès les montagnes de l'Afganistan cherchait l'occation de se mêler aux affaires de l'Inde. Bābar, après quelques expéditions d'essai, vainquit dans la plaine de Pānīpat, 1526/933, Ibrāhīm Lōdī, en une fameuse bataille qui coûta la vie à ce dernier et qui marque les origines de ce qu'on appellera plus tard l'empire du Grand Mogol.

ETATS MUSULMANS NÉS DU DÉMEMBREMENT DU SULTANAT DE DEHLI

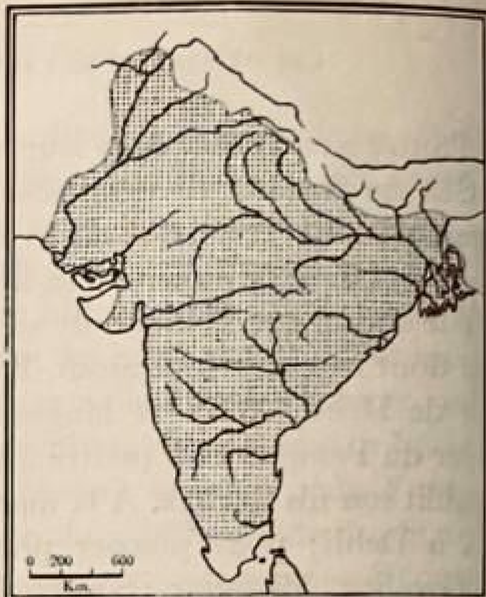
Le gouvernement de Muḥammad Tuġluq avait provoqué le démembrement du grand royaume musulman de l'Inde; et à mesure que la puissance de Dehli diminuait, ses provinces, l'une après l'autre, se rendaient indépendantes. Dans l'Inde continentale se formèrent les sultanats de Bengale, Jaunpur, Malwa, Gujarat, Khandesh, et Kashmir; dans l'Inde péninsulaire il y eut d'abord le sultanat des Bahmanides, d'où naquirent par la suite ceux de Berar, Ahmadnagar, Bidar, Bijapur, et Golkonda.

1338/739 *Bengale* 1576/984.

La province de Bengale se trouva plus ou moins soumise aux sultans de Dehli jusqu'au soulèvement, en 1338/739, du gouverneur Faḫr al-Dīn contre Muḥammad Tuġluq. Une région aussi lointaine, et où les communications étaient aussi difficiles, surtout pendant la saison des pluies, demeurait pratiquement isolée du



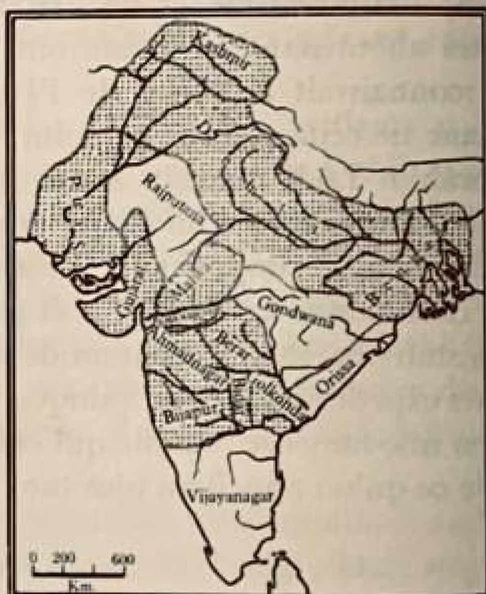
23. — Le Sultanat de Dehli vers 1263/634.



24. — Expansion des Tuġluqides vers 1325/726.



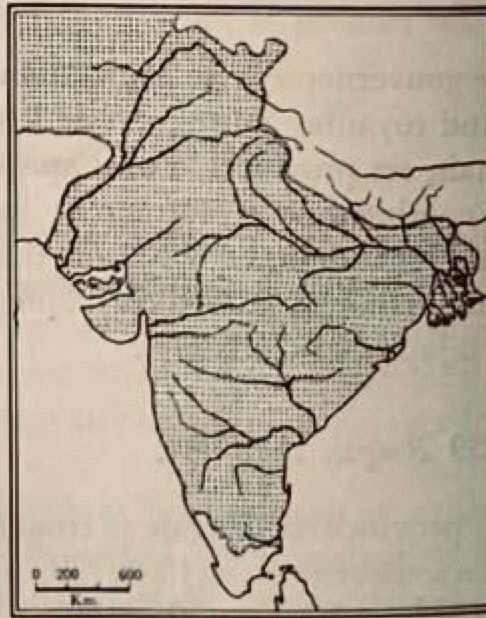
25. — L'Inde vers 1400/803. (Tamerlan).



26. — L'Inde vers 1425/932. (Bābar).



27. — L'Inde vers 1600/1009. (Akbar).



28. — L'Inde vers 1700/1112. (Awrangzeb).

reste de l'Inde, et ainsi l'histoire de ses deux siècles d'indépendance, à part quelques guerres de frontière, revêt un aspect purement local. Les capitales furent d'abord Gaur ou Lakhnawti, ensuite Pandūa ou Fīrūzābād, et Tāndā. Aujourd'hui ces villes sont en ruines. Vingt-quatre souverains, appartenant à diverses dynasties, se succédèrent au gouvernement; il y eut parmi eux trois esclaves africains, qui régnèrent pendant dix-sept ans, et même un hindou, le raja Ganesh, 1404/807, qui persécuta les Musulmans et provoqua de ce fait l'intervention d'Ibrahīm Šāh, de Jaunpur. Pour conjurer le danger, Ganesh accepta que son fils et héritier devint musulman, mais ensuite il dévoila sa mauvaise foi et voulut que son fils retournât à l'Hindouisme. Celui-ci, cependant, refusa, et fut jeté en prison jusqu'à la mort de son père, 1414/817. Alors il prit le nom de Ǧalāl al-Dīn Muḥammad et s'employa à persécuter l'hindouisme, obligeant les brahmanes à manger de la viande de vache, et islamisant un grand nombre de ses sujets. C'est probablement à ces dix-sept années de prosélitisme officiel du règne de Ǧalāl al-Dīn, qu'il faut attribuer le grand nombre de Musulmans autochtones qu'on trouve aujourd'hui au Bengale.

Dans la période suivante, enchevêtrement d'intrigues, d'assassinats, de rébellions et de guerres, seul mérite une mention le règne de Ḥusayn Šāh, 1493/899, pendant lequel le pays se trouva libéré de soulèvements. Ḥusayn fit une expédition contre Assam et s'empara de sa capitale; mais il ne réussit pas à conserver sa conquête. Durant le règne de son successeur, Nāṣir al-Dīn, les Portugais arrivèrent sur les côtes du Bengale. Peu après, un afgan de Sasarām, Šer Šāh, s'immisça dans les questions de succession, et s'empara du Bengale. Dès lors l'histoire du Bengale se rattache à celle de la dynastie Sūr et à celle des origines de l'empire du Grand Mogol. Les capitaines d'Akbar mirent fin à l'indépendance du Bengale en 1576/984.

1394/796 *La dynastie šarqī de Jaunpur* 1500/905.

L'eunuque africain Malik Sarwar, haut personnage de la cour de Dehli, avait élevé au trône le dernier sultan tuġluqide, Maḥmūd. Par la suite il décida de sortir de son état de serviteur et de se constituer un royaume indépendant à Jaunpur. Il prit alors le titre de Malik al-Šarq. On ne sait s'il vint au secours de Dehli pendant l'invasion de Tamerlan. A sa mort, 1402/805, son fils adoptif, lui aussi un noir africain, semble-t-il, lui succéda. Le souverain le plus connu de la série est Ibrāhīm Šāh, frère du précédent, mécène des littérateurs et grand constructeur. Durant son règne Jaunpur mérita le titre de «Šīrāz de l'Inde»; aujourd'hui encore des monuments dus à Ibrāhīm Šāh embellissent la cité. Bahlūl Lōdī mit fin à la dynastie.

1401/804 *Malwa* 1530/937.

Iltutmiš s'était emparé d'Ujjain, capitale de Malwa, en 1235/633. Depuis lors la région avait continué de dépendre plus ou moins effectivement de Dehli, jusqu'à ce que, profitant du désarroi de l'époque de Tamerlan, le gouverneur se

fit sultan sous le nom de Šihāb al-Dīn Ġūrī. Son fils Hūšang transféra sa capitale de Dhār à Māndū, située sur un plateau isolé, et célèbre par ses palais et ses mosquées. Il fonda aussi Hūšangābād sur le Narbadā. Peu après sa mort, son premier ministre, Maḥmūd Ḫalǧī, usurpa le pouvoir et fut le premier de sa dynastie. Son règne de trente quatre ans est le plus glorieux des annales de Malwa. A l'intérieur, Hindous et Musulmans vivaient en harmonie, tandis qu'au dehors Maḥmūd agrandissait les limites de son royaume, guerroyant sans cesse contre ses voisins. Il mourut empoisonné par son fils, 1469/874. Le reste de l'histoire de Malwa se déroule en luttes internes et en guerres extérieures contre les puissants sultans du Gujarat, qui s'annexèrent Malwa en 1530/937.

1382/784 *Les Fārūqides de Khandesh* 1601/1010.

Le mince Etat de Khandesh, situé dans le bassin du Tapti, se rendit indépendant de Dehli à la mort de Fīrūz Tuġluq; la dynastie s'appela fārūqide car ses membres se faisaient passer pour descendants d'Omar, le deuxième calife, dit al-Fārūq. L'importance de Khandesh résidait dans la possession de la forteresse d'Asirgarh, non loin de Burhānpūr, la capitale. Sa situation au milieu d'Etats plus grands entraîna les Fārūqides dans d'incessantes guerres et en même temps assura la continuité de la dynastie, sans toutefois lui permettre une existence vraiment indépendante. Khandesh fut définitivement incorporée au royaume du Grand Mogol en 1601/1010.

1396/799 *Gujarat* 1572/960.

Les plaines du Gujarat (Goudjerate) séparées du reste de l'Inde par le désert du Rajputana, les monts Aravalli, Vindhya et Satpura, et la double vallée du Tapti et du Narbadā, étaient d'accès facile par mer uniquement. La souveraineté de Dehli ne s'affirma sur le Gujarat qu'en 1297/697, et un siècle plus tard le Gujarat était de nouveau indépendant.

Le vrai fondateur de la puissance du Gujarat fut Aḥmad Šāh, qui, durant les trente années de son règne, sut favoriser également les arts de la paix et les entreprises d'expansion guerrière. Il fonda la cité d'Ahmadābād (Ahmedabad) et en fit sa capitale. A sa mort, 1441/845, Muḥammad Ier Karīm lui succéda, et après lui le vicieux Dāwūd, déposé ensuite et remplacé par Maḥmūd Ier Begarha, qui malgré ses treize ans, gouverna aussitôt par lui-même. Celui-ci se rendit célèbre, même en dehors de l'Inde, par sa stature et sa force physique, On raconte qu'il avait besoin de dix kilos d'aliments par jour. Son sobriquet de *be-garha*, deux-forteresses, est généralement expliqué par sa prise des deux importantes places fortes de Girnar et de Champaner. Pendant les cinquante deux ans de son règne, Maḥmūd Ier Begarha agrandit par des guerres fréquentes ses domaines jusqu'au Sind au nord, et au sud jusqu'à Chaul, au delà de Bombay; il n'oublia point la propagation de l'Islam. Le raja de Girnar, après avoir vaillamment défendu sa forteresse, 1466/871, dut embrasser l'Islam pour avoir la vie sauve, mais le raja de Champaner et son ministre ayant refusé de se faire musulmans, furent exécutés, 1482/887.

L'arrivée des Portugais aux Indes, 1498/904, coïncide avec la dernière période du sultanat de Maḥmūd Ier. Bien qu'ils aient débarqué plus au sud, ils ne tardèrent pas à figurer dans l'histoire du Gujarat. En 1507/913 ils avaient occupé l'île de Socotora; leur arrivée mettait en péril beaucoup d'intérêts musulmans et menaçait la sécurité des pèlerins qui allaient à la Mecque par la voie maritime. Il fallait s'attendre à des résistances, et il y en eut. Le sultan mameluk d'Egypte, Qānṣūh, d'accord avec Maḥmūd Begarha et le Zamorin de Calicut, envoya une flotte qui croisa le long des côtes de Gujarat. Elle se heurta à Chaul, 1508/914, à une flotille portugaise, qui fut anéantie après une bataille désespérée, où le chef des portugais Lourenço d'Almeida, trouva la mort. François d'Almeida, son père, partit alors à la poursuite des vainqueurs, et après quelques escarmouches attaqua et mit en déroute la flotte égyptienne à Diu. MaḥmūdIer entama alors des négociations avec les Portugais, délivra les prisonniers faits à Chaul, et accepta l'établissement d'une factorerie portugaise à Diu. Peu après il se refusa à recevoir les ambassadeurs de Šāh Ismāʿīl de Perse venus pour l'inviter à embrasser la *šīʿa*. Maḥmūd Ier mourut en 1511/917. Son fils et successeur, Muẓaffar, n'accorda pas aux Portugais la permission qu'ils sollicitaient de construire un fort contigu à leur factorerie de Diu.

En 1526/933, l'année même où Bābar sur le champ de bataille de Pānīpat jetait les bases de l'empire du Grand Mogol, Bahādur Šāh occupait le trône du Gujarat; guerrier actif, il porta ses troupes jusqu'à Ahmadnagar, défendit contre les Portugais la place de Diu, s'annexa le royaume de Malwa, et assiégea Chitor. Pendant le siège il accueillit un fugitif de la cour de Humāyūn, et comme il ne voulait pas le livrer, Humāyūn accourut avec son armée, mais resta dans l'expectative, ne voulant pas l'attaquer, pour ne pas donner l'avantage à un idolâtre sur un musulman. Bahādur Šāh fut ensuite forcé de se retirer devant les forces supérieures de Humāyūn, et afin de s'assurer l'aide portugaise, il leur octroya Bassein et leur permit la construction d'un fort à Diu. Sur ces entrefaites Šer Šāh s'était soulevé dans le Bengale et Humāyūn fut obligé d'interrompre la conquête du Gujarat. Bahādur alors se repentit de ses propositions aux Portugais et passa à bord d'un des bateaux portugais à Diu. Des récits discordants des contemporains il semble qu'on puisse déduire que, par suite de méfiances mutuelles et exacerbées, une bagarre se produisit à bord et que Bahādur fut un de ceux qui périrent noyés, 1537/944. Il avait seulement trente et un ans. Comme il ne laissait pas d'enfant mâle, son neveu Maḥmūd lui succéda, sous la conduite d'un tuteur.

Durant cette période se livre sur les côtes du Gujarat la lutte définitive pour la suprématie maritime, entre les puissances musulmanes et les Portugais; lutte qui se décida en faveur de ces derniers, après l'attaque infructueuse de la flotte ottomane, envoyée de Suez par Süleyman le Grand, contre la place de Diu, défendue par les Portugais. Maḥmūd, pour la défense de ses côtes, avait bâti à Surat un fort construit selon les meilleurs procédés de son temps, mais dans sa lutte contre les Portugais il fut battu, et après plusieurs débarquements, comme celui de Broach, suivis d'incendies, de massacres et de pillages, Maḥmūd accepta une paix défavorable, 1548/955; peu de temps après il fut assassiné. Comme il avait fait disparaître tous les descendants de sa famille, la succession provoqua des

luttes de factions, et l'indépendance de certains fiefs, comme celui de Damâo, dont les Portugais s'emparèrent en 1559/967, et enfin l'intervention d'Akbar, qui en 1572/980 annexa le Gujarat à son empire.

1346/747 *Kashmir* 1586/995.

La haute vallée du Kashmir (Cachemire), une des plus belles du monde, est le bassin d'un ancien lac de quelque 140 km. de longueur sur 40 km de largeur. Les contreforts géants du haut plateau du Pamir, le «toit du monde» où coulent de grands fleuves à plus de quatre mille mètres au dessus du niveau de la mer, l'entourent et l'abritent.

Les annales musulmanes du Kashmir commencent au début du siècle XIV/VIII, lorsqu'un aventurier musulman, Šāh Mīrzā, entra au service de Sinha Deva, souverain hindou du pays. Après maintes vicissitudes, l'aventurier réussit à se rendre régent du royaume, dont il s'appropria ensuite la souveraineté, sous le nom de Šams al-Dīn, trois ans avant sa mort, 1349/750. Ses quatre fils régnèrent successivement après lui; puis l'un de ses petit-fils, Sikandar, monta sur le trône, 1393/796. Il se tint à l'écart durant l'expédition de Tamerlan contre Dehli. Il s'entourait volontiers d'ulémas et de *faqihs*, qui, attirés par la réputation de son patronage accouraient des pays voisins. Il reçut le surnom de *but-šikan*, iconoclaste, à cause du grand nombre d'idoles et de temples qu'il détruisit et dont il confisqua les trésors. Il alla plus loin encore, prohiba beaucoup de rites hindous, et mit enfin les Hindous dans l'alternative de se faire musulmans ou de sortir du Kashmir. Les uns prirent le chemin de l'exil, les autres abandonnèrent leur religion. Peu de familles continuèrent à vivre dans le pays sans abandonner l'Hindouisme, et depuis lors la population du Kashmir fut en majorité musulmane.

Le fils aîné de Sikandar continua la même politique religieuse, mais tandis qu'il partait pour la Mecque, il se vit supplanté par son frère, 1420/823, qui prit le nom de Zayn al-ʿĀbidīn, et fut sans doute le meilleur des souverains de sa dynastie. Les cinquante ans de son règne furent des années tranquilles pour le pays. Zayn al-ʿĀbidīn en plus de sa propre langue parlait aussi le persan, le tibétain et le hindi. Il fut le protecteur des sciences et des arts, et établit l'usage du persan à la cour et dans l'administration. C'était un pyrotechnicien expert; on lui attribue l'introduction des armes à feu; il construisit des ponts et des canaux, et légiféra sagement. Toute sa vie il resta fidèle à une seule épouse et se montra tolérant en matière religieuse, conversant indifféremment avec ulémas et brahmanes. Il modifia la politique religieuse de ses deux prédécesseurs, permettant non seulement le retour des exilés, mais, ce qui est beaucoup plus remarquable, et peut-être sans pareil dans l'histoire de l'Islam, le retour à l'Hindouisme de ceux qui avaient été contraints de se faire musulmans. Il allégea les lois pénales et les tributs, et abolit la *ǧizya* (cf. chap. 12). Ses dernières années connurent l'amertume des luttes de famille. Avec sa mort, 1470/875, commence la décadence de sa dynastie. Ses successeurs furent faibles, voluptueux, jouets des factions en lutte. L'un deux parvint à occuper quatre fois le trône. Après plusieurs guerres civiles, et des tentatives d'invasion de la part du sultan de Kashgar, se succédèrent le court règne de Mīrzā

Ḥaydar, de la maison de Humāyūn, le gouvernement précaire de la dynastie Čakk, et enfin l'incorporation du Kashmir à l'empire du Grand Mogol, du temps d'Akbar.

LE DEKKAN

1347/748 *Les Bahmanides* 1527/934.

Les dures méthodes du gouvernement de Muḥmmad Tuġluq avaient créé un climat de rébellion et avaient eu pour résultat le démembrement du sultanat de Dehli. Le premier des sultans du Dekkan indépendants du Dehli fut 'Alā' al-Dīn, et, comme il se disait descendant de Bahman, le légendaire héros persan, sa famille s'appella bahmanide. Son autorité ne s'étendait pas sur tout le Dekkan, parce que quelques rajas, profitant de la confusion générale, avaient eux aussi secoué le joug de Dehli. Du côté de l'est on avait perdu, par suite de l'indépendance de Gondwane et de Telingana, tout le littoral; au sud les roitelets du mince territoire d'Anagundi étaient parvenus en peu d'années à constituer le grand royaume de Vijayanagar, resultat de la réaction hindoue contre les oppressions des Musulmans; la côte occidentale se trouvait aux mains de petits Etats de pirates, qui infligeaient de graves dommages au commerce.

Le sujet principal des chroniques bahmanides est la guerre presque continuelle contre tous ces Etats, et surtout contre le plus puissant, Vijayanagar. Les Bahmanides suppléaient à l'infériorité de leur nombre par la supériorité de leur armement et l'aide d'artilleurs turcs et européens. Dans ces luttes on ne peut pas parler de troupes, mais seulement de bandes armées. Les guerres furent en général extrêmement cruelles, avec extermination systématique des populations civiles.

Le règne des Bahmanides comprend les deux périodes d'expansion et de décadence. Durant la première période le royaume de Telingana est occupé, et les terres de Vijayanagar connaissent les horreurs de la guerre. La politique intérieure se montrait si hostile aux Hindous que, durant le règne du pacifique Muḥammad II, 1378/780, lorsque la disette et la famine s'abattirent sur le royaume pendant plusieurs années, le souverain montra sa sollicitude en faisant importer du grain d'autres pays, mais seulement pour les Musulmans.

La situation singulière des Musulmans, dominant sur une population rurale presque entièrement hindoue, les poussait à admettre dans l'armée et dans l'administration des étrangers, Persans, Turcs, Afgans, Mongols, Africans. Les Musulmans autochtones, écartés et aigris, formaient contre ces nouveaux venus la faction des Dekkanis, dans laquelle entraient aussi les Africains, méprisés par les autres étrangers; des différences religieuses envenimaient aussi les querelles entre les deux factions, car les Dekkanis étaient sunnites, et les étrangers, en général, ši'ites. Les intrigues, les conjurations, les massacres entre les deux partis, et leurs luttes acharnées pour la suprématie à la cour, constituent l'histoire de la décadence des Bahmanides.

Aḥmad Šāh Ier, le neuvième souverain bahmanide, conquérant de Telingana, transféra sa capitale de Gulbarga à Bidar, 1429/833. Il mérita l'éloge des chroniqueurs par sa cruauté contre les Hindous dans ses guerres avec Vijayanagar. La

décadence commence avec le règne de son fils, 'Alā' al-Dīn Aḥmad Šāh II, 1435/839, qui coulait ses jours dans l'oisiveté du harem. Heureusement pour le pays, Humāyūn «le Mauvais» 1457/862, petit-fils d'Aḥmad, régna seulement trois ans pendant lesquels tous eurent également à souffrir, Hindous et Musulmans, innocents et coupables. Ceux qui étaient appelés à la cour, commençaient par faire leur testament. Les bourreaux n'avaient pas de répit. Aucune femme ou jeune fille du royaume ne pouvait se considérer à l'abri des entreprises du «Mauvais»; en fin de compte, une concubine africaine l'assassina alors qu'il était ivre. En contraste avec la figure du «Mauvais» apparait celle de son vizir, Maḥmūd Gāwān, persan, sunnite, bon général, administrateur incorruptible, pilier de l'Etat dans les temps difficiles des règnes suivants. Après avoir fidèlement servi Muḥammad III pendant trente-cinq ans, et presque octogénaire, il fut injustement accusé par la faction des Dekkanis, et condanné à mort. Muḥammad III mourut victime de ses ivrogneries, 1463/867. Pendant le règne de son successeur, Maḥmūd, 1482/887, les gouverneurs de plusieurs provinces se rendirent indépendants, de sorte que le sultanat demeura réduit à la région de Bidar, où, après la rapide succession de quelques sultans sans autorité, le vizir se proclama sultan, 1527/934.

LES CINQ SULTANATS DU DEKKAN

1490/895 *Les 'Imādites de Berar* 1574/982.

Fatḥ Allah 'Imād Šāh, autrefois brahmane, capturé à Vijayanagar, devenu musulman et gouverneur de Berar, proclama son indépendance 1490/895. Sa capitale était Gāwīlgarh. Le sultanat voisin d'Ahmadnagar s'annexa Berar en 1574/982.

1527/934 *Les Barīdites de Bidar* 1609/918.

Qāsim Barīd, ministre du bahmanide Maḥmūd, était de souche barīdite. Quoiqu'il ait avec son fils gouverné dans l'indépendance déposant et élevant les sultans, ce fut son fils, Amir 'Alī Barīd, qui supprima les Bahmanides et se proclama sultan, 1527/934. L'annexion de Bidar à Bijapur mit fin à son indépendance.

1518/924 *Les Quṭbides de Golkonda* 1687/1099.

Quṭb Šāh, turc d'origine, gouverneur de la province de Warangal depuis le règne de Maḥmūd Gāwān, s'était tenu à l'écart de la cour des Bahmanides après l'exécution de Maḥmūd et en 1518/924, ne voulant plus subir le joug des ministres barīdites, il se rendit indépendant. Il transféra la capitale de Warangal à Golkonda et administra sagement ses fertiles domaines pendant de longues années. Presque centenaire, il fut assassiné par son fils et successeur. Golkonda entra dans la confédération qui mit fin au royaume de Vijayanagar. Par la suite la capitale fut transférée à Haydarabad. La dernière période du sultanat de Golkonda entre dans l'histoire de l'empire du Grand Mogol. Awrangzeb annexa Golkonda à l'empire en 1687/1099.

1490/896 *Les Niẓāmites d'Ahmadnagar* 1637/1047.

Malik Aḥmad, gouverneur de Junnar, dans le pays de Marāṭhās, s'étant libéré de l'autorité des Bahmanides par la force des armes, prit le surnom de Niẓām Šāh, fonda la cité d'Ahmadnagar, 1494/900, en fit sa capitale, et assura sa frontière orientale par la conquête de la forte place de Deogīr ou Dawlatābād, 1499/905. Les quarante-cinq ans de règne de son fils et successeur Burhān, 1508/914, se passèrent en guerres contre les sultanats voisins. Burhān imposa la *šī'a* comme religion officielle dans ses domaines. Du temps de son successeur, Ḥusayn, 1553/961, eut lieu la confédération des quatre sultans contre le royaume de Vijayanagar.

En 1570/976 le sultan d'Ahmadnagar et celui de Bijapur, alliés avec le zamorin de Calicut, tentèrent de déloger les Portugais de Goa et de Chaul, en les attaquant avec de nombreux contingents de troupes, mais après un blocus prolongé, il leur fallut renoncer à leur entreprise. En 1574/982 eut lieu l'annexion de l'Etat voisin de Berar. Vers cette époque, ayant déjà conquis le Gujarat, Akbar commença à s'intéresser davantage aux affaires d'Ahmadnagar, où les factions multipliaient les intrigues et les luttes, et où s'agitait la secte des Mahdawites millénaristes qui croyaient à l'avènement du dernier *imām* l'an mille de l'hégire. Les attaques d'Ahmanagar contre les Portugais étaient, naturellement, faibles, rares, et inefficaces. Enfin Akbar assiégea la cité d'Ahmadnagar, heroïquement défendue par la sultane Čānd Bībī, et s'annexa une partie du royaume en 1600/1009. Les Niẓāmites continuèrent à règner, à peine indépendants, sur ce qui leur restait, jusqu'à ce que Šāh Ǧahān ordonnât l'occupation complète du territoire en 1637/1047.

1490/895 *Les 'Ādilites de Bijapur* 1686/1098.

Yūsuf 'Ādil Šāh, gouverneur de Bijapur, se rendit indépendant en 1490/895. On a dit qu'il était le fils de Murad II, et qu'il avait échappé aux massacres de princes devenus coutumiers dans l'empire ottoman à l'avènement d'un nouveau souverain. Il professait la *šī'a* et il l'ordonna comme religion du sultanat, mais sans inquiéter autrement les sentiment religieux des sunnites. Vers le sud de sa longue frontière littorale, Bijapur possédait le magnifique port naturel de Goa, d'où les bateaux des pèlerins partaient pour la Mecque. Yūsuf avait songé y transférer sa capitale, mais en 1510/915 les Portugais la prirent par surprise. Yūsuf accourut avec ses troupes et la recouvra, mais les Portugais la reprirent d'assaut, et cette fois, ils épargnèrent la vie des Hindous mais non celle des Musulmans. Dès lors Goa fut définitivement perdue pour Bijapur. Yūsuf mourut cette même année. Du temps de son petit fils, Ibrahīm, Bijapur se défendit victorieusement contre une coalition d'Etats voisins. Ibrāhīm supprima la *šī'a* comme religion officielle, et donna son appui au parti des Dekkanis contre celui des étrangers. Son fils et successeur, 1557/965, 'Alī, rétablit la *šī'a*, et se montra intolérant vis-à-vis des sunnis. Afin de pouvoir affronter la puissance d'Ahmadnagar, il conclut une alliance avec les rajas de Vijaynagar. Mais les excès commis par la soldatesque de ceux-ci contre les Musulmans et l'arrogance des rajas, firent aux sultans de Bijapur, Bidar, Ahmadnagar et Golkonda oublier leurs mutuelles divisions, et ils s'unirent pour

une action commune contre Vijayanagar. Leurs troupes se concentrèrent à Tālikotā, 1565/972, ville qui donna son nom à une célèbre bataille; celle-ci fut en réalité livrée à 40 kms. de distance, près le gué d'Ingaligi, sur le fleuve Kistna. Les Hindous étaient beaucoup plus nombreux que les Musulmans, mais après la mort de leur raja la débandade fut générale. La nouvelle de la déroute précéda l'arrivée des vainqueurs en poursuite, et les tribus des alentours s'empressèrent de saccager la capitale. Les confédérés arrivèrent le troisième jour. Ils venaient pour tout exterminer: ils furent sans pitié dans le massacre, le pillage, et la dévastation. En peu de jours cette ville populeuse et riche cessa d'exister pour toujours. Avec elle disparaissait le royaume hindou, qui pendant un siècle et demi avait disputé aux Musulmans la suprématie sur le Dekkan. 'Alī prit ensuite part à une entreprise contre Goa, et mourut assassiné en 1580/988. Son successeur, Ibrāhīm, fit de la *sunna* la religion officielle, mais il fut très tolérant, non seulement pour les šī'ītes, mais aussi pour les Hindous, dont plusieurs occupèrent de hautes dignités officielles. Il entretint des relations amicales avec les Portugais. Leurs artistes décoraient ses palais, et leurs marchands exerçaient librement sur ses domaines. Sans être aussi fameux qu'Akbar pour sa tolérance, en fait il le surpassa dans ce domaine. Il protégea les missionnaires et permit la libre prédication du Christianisme. Aujourd'hui encore, les églises de Chitapur, Mudgal, Raichur et autres, que le sultan avait doté de terres et de revenus, et aussi les communautés de ces églises, qui se trouvaient sous la juridiction ecclésiastique de Goa, perpétuent le fruit et le souvenir de cette prédication. A la mort d'Ibrāhīm les domaines de Bijapur arrivaient jusqu'au Mysore. Il laissa à son successeur, Muḥammad, 1627/934, un royaume en prospérité, un trésor rempli, une armée disciplinée. En 1636/1046 Muḥammad se vit obligé de rendre hommage à l'empereur Šah Ǧahān. De son temps on enregistre les premières tentatives d'indépendance des Mahrāṭhās. Ses successeurs furent 'Alī II, qui eut à lutter contre Sivajī, et Sikandar. En 1686/1098 Awrangzeb mit fin à l'indépendance de Bijapur.

L'EMPIRE DU «GRAND MOGOL»

1526/933 — 1858/1275

Bābar. Humāyūn.

L'empire conquis par Tamerlan n'avait pas poussé des racines solides. Ses enseignes victorieuses avaient vu les plages de la mer Ionienne, les rivières du Gange, les murailles de Moscou et les steppes de l'Asie Centrale; au bout de quelques années il ne restait à ses descendants que la possession précaire et éphémère du Ḫurāsān et de Transoxiane, divisée en petites principautés. L'une d'elles était le Farġāna, dont la capitale, Andiǧān, vit la naissance, 1483/888, de Ẓāhir al-Dīn Muḥammad, descendant de Tamerlan par son père, et de Čingīz Ḫān par sa mère. Un chef mongol, son aïeul maternel, lui donna le nom de *bābar*, tigre ou lion, sous lequel il est connu dans l'histoire.

La mort inopinée de son père fit de Bābar le souverain du Farġāna à onze ans. Il dût aussitôt faire face à trois invasions d'usurpateurs. Agé de douze ans,

il était un des quatre prétendants au trône de Samarqand, qu'il occupa pour la première fois à quatorze ans. Malade, abandonné, il perdit tout par la suite. A seize ans il recouvra une partie du Farġāna, et attaqua Samarqand, mais il fut forcé de se refugier dans les montagnes. Agé de dix-huit ans, avec seulement 240 hommes, il s'empara de Samarqand, mais les Uzbeg de Šaybānī la lui enlevèrent, et il dut recourir à la protection de ses oncles les émirs mongols. A dix-neuf ans il fut vaincu à Akšī, et à la recherche d'un nouveau terrain pour ses entreprises, il passa le Hindū Kuš, et s'empara de Kābul, 1504/910.

La défaite que Šāh Ismā'īl de Perse infligea aux Uzbeg, ranima dans l'esprit de Bābar l'espoir de s'emparer de Samarqand, et il la prit effectivement en 1512/918, avec l'aide des Persans, mais il fut vaincu une fois de plus par les Uzbeg; il retourna alors à Kābul et dirigea ses regards du côté de l'Inde. La prise du fort de Bağawr, 1519/925, lui en ouvrait le chemin, et la conquête de Qandahār, 1522/929, assurait sa position. Le désordre et la confusion du sultanat de Dehli, en pleine décadence, favorisaient ses desseins. Le gouverneur de Lahore sollicitait son aide contre le sultan Ibrāhīm. En 1524/931 Bābar s'emparait de Lahore. Au début de 1526/933, avec quelque 10.000 combattants «inquiets et craintifs», comme nous dit Bābar lui-même, il affronta à Pānīpat le 100.000 soldats et les 100 éléphants d'Ibrāhīm de Dehli. Bābar nous décrit ce dernier comme manquant d'expérience militaire, négligent dans ses mouvements, marchant sans ordre, se retirant sans méthode, et attaquant inconsidérément.

L'expérience de Bābar, la qualité de ses soldats, son artillerie, et l'opportune manœuvre enveloppante du *tuluġma*, furieuse charge de cavalerie contre l'arrière-garde de l'ennemi, décidèrent le sort de la bataille dont l'enjeu était un royaume. Bābar occupa ensuite Dehli et Agra, mais le petit nombre de ses troupes, l'hostilité des gens du pays, les privations, les grandes chaleurs qui provoquaient des morts par insolation, tout le mettait dans une situation critique. Les chefs et les soldats, chargés de butin, réclamaient le retour à la fraîcheur de leurs montagnes. Mais Bābar voulait pousser ses conquêtes; il réussit à les convaincre, et s'efforça de consolider sa position.

Son ennemi le plus redoutable était Sangram Singh, ou Rānā Sangh, chef de la confédération des belliqueux Rāğpūt, vieux guerrier et grand mutilé de guerre. Les contingents réunis des 120 princes rāğpūt comptaient 80.000 hommes et 500 éléphants. Bābar voyait sa situation presque désespérée; il fit le vœu de ne jamais goûter le vin et ordonna de verser à terre tout le vin qui se trouvait dans son camp. Pour la première fois de sa vie il avait à lutter contre des idolâtres, et il était, par conséquent, guerrier de l'Islam. Dans la bataille acharnée de Kanwāha, 1527/934, Bābar parvint enfin à arracher la victoire à ses ennemis.

D'autres adversaires dangereux par la puissance et le nombre étaient les émirs Afgans de la dynastie récemment vaincue; Bābar les battit dans plusieurs rencontres et il put dès lors se considérer comme le seigneur des territoires qui s'étendaient de Kunduz et Badakhshan en Transoxiane jusqu'à Gwalior et au Bengale dans l'Inde. Certes c'était une domination beaucoup plus nominale qu'effective: mosaïque de principautés locales encadrées par les forces militaires de Bābar.

Bābar mourut en 1530/937, laissant à son fils Humāyūn la tâche bien difficile de conserver ses conquêtes. Fils d'une race belliqueuse et forte, vaillant, ouvert, sagace, Bābar avait connu à peine la perfidie, si déplaisante, de beaucoup de conquérants. Grand capitaine, il fut aussi un écrivain remarquable. Ses mémoires, écrits en turkī, regorgent d'observations curieuses et précises sur les sujets les plus variés, depuis les sciences naturelles jusqu'à la vie sociale et politique des pays connus de lui; il distingue soigneusement entre ce qu'il affirme par observation directe et ce qu'il nous dit suivant le témoignage d'autrui. Les portraits de ses contemporains sont vivants et étincelants, mais le portrait qu'à son insu il nous fait de lui-même, dès la première page, l'est bien davantage. Il nous révèle ainsi sa fidélité initiale dans l'observation des préceptes coraniques, sa constance à s'abstenir du vin, malgré des invitations réitérées et ses désirs secrets. Par la suite il succomba à cette tentation, et à celle des narcotiques, et il raconte ses festins avec la même minutie que les détails d'une bataille. L'empire fondé par lui a été appelé l'Empire du «Grand Mogol», il eût pu être à plus juste titre nommé l'Empire du «Grand Turc», puisque les origines paternelles de Bābar étaient turques, tandis que ses ascendances maternelles étaient mongoles; mais dans l'Inde on appelait mongols tous les étrangers qui n'étaient pas de race afgane.

Humāyūn, bien qu'il ne manquât pas de bravoure personnelle, était de caractère bonhomme et hésitant; ses indécisions et son inertie aux moments critiques, non moins que l'ambition capricieuse et la perfidie de ses frères, Kāmrān, Hindal, ʿAskarī, lui firent perdre un royaume encore mal soumis. Kāmrān était gouverneur de Kābul et de Qandahār, et lorsqu'il apprit la mort de son père Bābar, il s'empara aussi de Lahore, privant ainsi Humāyūn de précieuses ressources.

Les ambitions des féodaux de l'ancien régime afgan s'agitaient partout. Un de ces féodaux, de la tribu des Sūrides, fut Šer Ḫān, dont les qualités extraordinaires ouvrirent la voie à ses plans de domination. Après des vicissitudes sans nombre il se vit enfin assez puissant pour prendre le château-fort de Chunar, 1536/943, profitant de l'éloignement de Humāyūn, occupé alors par les affaires du Gujarat. Un cousin de Humāyūn, prétendant au trône, s'était réfugié près du sultan du Gujarat, Bahādur, et celui-ci ayant refusé de le livrer, Humāyūn alla l'attaquer. Bahādur, vaincu, s'enfuit, tandis que Humāyūn, après s'être emparé de la forteresse de Champaner, 1535/942, entrait à Ahmadabad. Considérant la conquête du Gujarat achevée, il se mit à partager ce royaume entre les siens, donnant à son frère ʿAskarī le gouvernement d'Ahmadabad. Ensuite Humāyūn se retira à Mandu pour s'y reposer; mais il dut s'arracher à son repos lorsqu'il apprit que Šer Ḫān avait commencé à s'emparer des terres du Bengale. Durant son retour à Agra, Humāyūn rencontra son frère ʿAskarī, que Bahādur Šāh venait de déloger d'Ahmadabad. Après des hésitations et des délais dont Šer Ḫān profita fort bien, Humāyūn s'empara de Chunar, tandis que Šer Ḫān se rendait maître de Gaur et de Rohtās. Le sultan de Bengale, dépossédé, réclama le secours de Humāyūn; celui-ci avec son armée passa à Gaur, où il resta inactif pendant que derrière lui Šer Ḫān s'emparait successivement de Bénarès, de Jaunpur, et de toutes les terres jusqu'à Sambhal. Sur ces entrefaites, Hindal, frère de Humāyūn, s'était proclamé sultan à Agra. Lorsqu'il l'apprit, Humāyūn partit tout de suite vers Agra

avec cinq mille cavaliers, laissant au Bengale le reste de ses forces. Šer Ḫān lui coupa la route pendant trois mois près d'un gué du Gange. Kāmrān, lui aussi frère de Humāyūn, apprenant les difficultés de celui-ci et l'insubordination de Hindal, sortit de Lahore avec le dessein de s'emparer d'Agra pour son propre compte. Šer Ḫān, au courant de tout, feignit de laisser à Humāyūn le passage libre, et au moment où ce dernier se croyait en sécurité il tomba sur son camp. Dans la débandade générale, Humāyūn faillit perdre la vie en traversant seul le Gange. Arrivant à Agra il y trouva ses deux frères qui l'avaient trahi, et lorsqu'ils se rencontrèrent ils se mirent à pleurer tous trois. Après sept mois d'indécisions et de consultations, Kāmrān retourna à Lahore laissant seulement mille hommes à Humāyūn. Celui-ci réunit néanmoins une armée nombreuse et sortit contre Šer Ḫān, mais au lieu de l'attaquer dans des conditions favorables, il resta inactif jusqu'à ce que Šer Ḫān l'attaquât tout à son aise; la rencontre de Kanauj, 1540/947, ne peut être considérée comme une bataille, mais elle suffit à provoquer la fuite de Humāyūn. Celui-ci ne se considérant pas en sécurité à Agra, passa à Lahore où son cousin le laissa avec quatre mille cavaliers et partit lui-même pour aller à la conquête du Kashmir, qu'il gouverna par la suite pendant dix ans. Humāyūn, dans l'intention de se fortifier au Sind, descendit le long de l'Indus avec une troupe de fidèles qui allait toujours s'amenuisant. Puis, harcelé par les difficultés et les privations, il erra à travers la steppe désertique. A Umarkot, où il fut accueilli par un chef moins hargneux que les autres, eut lieu la naissance de son fils Akbar, 1542/949. Humāyūn passa ensuite à Qandahār, et ayant confié le petit Akbar aux soins de ses frères, il se dirigea vers la cour du *šāh* Ṭahmasp, en Perse, afin de lui demander des secours pour recouvrer son trône. Ṭahmāsp lui accorda son aide sous certaines conditions, dont l'acceptation de la *ši'a*. Humāyūn recouvra Qandahār et Kābul avec le concours des Persans; Hindal et 'Askarī se réconcilièrent avec Humāyūn, mais Kāmrān s'enfuit au Sind, 1545/952.

1540/947 *Šer Šāh et la dynastie sūrīde* 1555/962.

Humāyūn s'étant enfui, son adversaire Šer Ḫān devenait le maître incontesté dans le nord de l'Inde; il prit le nom de Šer Šāh, et fut le premier souverain d'une dynastie éphémère, dite Sūrī, parce que son fondateur appartenait à la tribu afgane de ce nom. Šer Ḫān consolida graduellement sa position par la prise des forts de Gwalior, Ranthambhor, et Raisin. Ensuite il voulut briser la puissance des Rāǧpūt et les vainquit après une bataille désespérée que la vaillance des Hindous maintint longtemps douteuse. Il alla alors assiéger la forteresse de Kālinǧar. Durant le siège, une explosion fortuite lui causa des brûlures si graves, qu'il en mourut quelques jours plus tard, 1545/952. Šer Ḫān est une des figures les plus remarquables parmi les souverains de l'Inde. Il fut un capitaine hors de pair, et parvint à maintenir la discipline la plus rigide sans provoquer de mécontentement. Excellent stratège, il fit construire de grandes voies de communication reliant Agra à la frontière du nord-ouest, au Bengale et au sud. Le long de ces voies il érigea des auberges pour les voyageurs et des bâtiments pour le service officiel des postes. En vue de défendre la frontière du Penjab, il bâtit une forteresse, qu'il

appella Nouvelle Rohtās, d'où partait la route qui à travers l'Inde continentale, aboutissait à Sonārgāon dans le golfe de Bengale. Il se préocupa de la sécurité des chemins, et réprima durement les brigandages; en tout temps, et ceci est un trait caractéristique, il songea avant tout à la prospérité de l'agriculture, et évita que ses troupes ne causent de préjudices, soit aux paysans, soit aux champs, même en terre ennemie. Il ordonna la constitution du cadastre général de toutes les *pargana*, districts; il nomma des officiers de l'administration et voulut que les revenus fussent en proportion des récoltes. Il eut un excellent service d'information secrète; il traitait familièrement avec tout le monde, et spécialement avec les afgans, les ulémas et les soldats. Il s'acquittait ponctuellement et en public de ses devoirs religieux, et il ajoutait à ces prières publiques des pratiques volontaires de dévotion. Il réforma la frappe de la monnaie et mit en circulation d'excellentes pièces d'argent. Une vie d'activité et de régularité incessantes lui permit, dans son court règne de cinq ans, de marquer du cachet de sa personnalité toutes les branches de l'adminitration. Nombre de réformes qu'on loua plus tard sous le règne d'Akbar, venaient en fait du règne de Šer Šāh. Il sut apprécier avec sagacité les gens et les événements et ne se laissa point arrêter par des scrupules pour arriver à ses fins. Il fut aussi un prince bâtisseur et se fit élever notamment l'imposant mausolée de Sasarām, où il fut enseveli.

Tant Šer Šāh que Bābar avaient été des capitaines de fortune; doués de grandes qualités de commandement, tous deux avaient fait de l'Hindoustan la base de leur empire. Bābar nous apparaît plus humain et plus sympathique dans les pages de ses mémoires, mais Šer Šāh le dépasse comme organisateur et chef d'état. L'un et l'autre furent malchanceux pour ce qui est de leurs successeurs immédiats, mais ici le désavantage appartient aux Sūrīdes, puisque leur gouvernement fut si mauvais que même Humāyūn réussit à recouvrer le trône qu'il avait perdu.

Par suite de l'absence de ʻĀdil Ḫān, à qui revenait de droit la succession de son père, et craignant les dangers d'un retard, les émirs de l'armée, qui venait de s'emparer de Kālinğar, firent sultan un autre fils, qui prit le surnom d'Islām Šāh, 1545/952. La façon inconsidérée avec laquelle il se mit à abroger un grand nombre des ordonnances de son père, dégoûta les nobles, provoqua des divisions, et ranima les prétentions d'ʻĀdil Ḫān, qui fut cependant vaincu. Après la mort d'Islām Šāh, 1554/961, son fils Fīrūz fut assassiné par un parent nommé ʻAdalī. Celui-ci, à cause de la faveur qu'il accorda à un Hindou de basse caste, mais bien doué pour le commandement, appelé Hīmū, fournit à plusieurs émirs afgans, dont deux beaux-frères d'ʻAdalī, un prétexte pour se soulever. Un de ces beaux-frères, Ibrāhīm, vaincu d'abord, vainqueur ensuite, s'empara d'Agra et se proclama sultan. L'autre, Sikandar, lutta contre Ibrāhīm, le vainquit, prit Dehli et Agra et frappa de la monnaie. Ainsi en l'an 1554/961 ʻAdalī dominait à Malwa et Jaunpur; Sikandar avait les régions qui s'étendent depuis Dehli vers le nord-ouest, et Ibrāhīm celles de l'est.

Humāyūn avait prit Qandahār l'année même de la mort de Šer Šāh, 1545/952. Ses relations avec ses frères n'avaient pas changé. Tandis que Humāyūn entreprenait la conquête de Balkh, Kāmrān lui enlevait Kābul, et Humāyūn se vit forcé

de renoncer à Balkh pour recouvrer Kābul. Les hostilités de Humāyūn avec ses frères ne cessèrent pourtant pas. Hindal périt dans une rencontre. Kāmrān dut s'enfuir, mais ayant été livré à Humāyūn, celui-ci inclinait encore à lui pardonner; cette fois les émirs s'imposèrent et Kāmrān, aveuglé, disparaît de la scène.

La mort d'Islām Šāh et des divisions parmi les Afgans décidèrent Humāyūn à pénétrer dans l'Inde. Il entra sans opposition à Lahore, et vainquit Sikandar Šāh, 1555/963, à Sirhind, mais il ne put le battre définitivement. Sikandar s'enfuit vers le nord, et Humāyūn envoya à sa poursuite son fils Akbar, âgé alors de treize ans, sous la tutelle du fidèle Bayrām H̱ān. Ensuite, malgré tout ce qu'il lui fallait encore faire pour rétablir son autorité, Humāyūn resta inactif et mourut à Dehli l'année suivante, à la suite d'une chute. Son fils Akbar fut proclamé successeur à Kalānaur, par Bayrām H̱ān.

1556/964 *Akbar* 1605/1014.

Akbar n'hérita de son père que ses prétentions à l'empire. Hīmū, le ministre d''Adalī, à la tête de forces nombreuses, s'était emparé d'Agra et de Dehli, avait pris des titres royaux et s'avançait vers Pānīpat. Akbar, lui aussi, y accourut de Sirhind, 1556/964, et en ce lieu historique se décida une fois de plus qui devait dominer l'Inde. Hīmū fut blessé, vaincu, fait prisonnier, et exécuté peut-être de la main même d'Akbar. Celui-ci, âgé de quatorze ans, était précoce, capricieux, et resta toujours analphabète; sa bonne mémoire et la conversation avec des érudits suppléèrent à cette déficience.

Pendant les premières années, la direction des affaires resta entre les mains de Bayrām H̱ān, le fidèle compagnon de Humāyūn. Il conquit des forteresses de premier ordre, comme celles de Gwalior et Ajmer, mais son caractère autoritaire, et la faveur qu'il accordait à ses coréligionaires šī'ites lui fit des ennemis. Faussement accusé, il fut déposé.

Les dix premières années du règne d'Akbar furent troublées par des rebellions dans diverses regions du royaume, ainsi que par les abus d'autorité des parents et des officiers. Akbar vint à bout des uns et des autres, et pardonna facilement à ceux qui se soumirent. En 1564/972 il occupa la région de Gondwana. L'année suivante il supprima la *ǧizya* et d'autres impôts qui pesaient sur les Hindous. Akbar se trouvait une fois à Thānesār, célèbre lieu de pèlerinage hindou, où les mendiants accouraient en foule; entre deux de leurs groupes surgit une dispute sur l'occupation des points les plus avantageux pour leurs quêtes. Ils demandèrent à Akbar la permission de régler leur dispute en champ clos; Akbar y consentit et voulut lui-même assister au combat qui fit de nombreuses victimes de part et d'autre.

A cette époque, Akbar manifesta son penchant pour les pratiques religieuses, et fit des pèlerinages fréquents au tombeau du santon Mu'īn al-Dīn Čištī. A Sikri se trouvait un homme pieux nommé Salīm Čištī, et Akbar y fixa sa résidence pour pouvoir le consulter facilement. Il en résulta la fondation de Fatehpur Sikri, avec ses fameux palais.

En 1572/980 Akbar décida d'annexer le Gujarat; il entra à Ahmadabad, et de la plage de Cambay il vit la mer pour la première fois. Il eut alors l'occasion d'entrer en relation avec les Portugais, et il s'entendit avec eux sur les clauses d'un traité au sujet des pèlerins allant à la Mecque par voie de mer. Pour qu'ils ne soient pas inquiétés pendant le voyage il leur fallait un laissez-passer portugais. Akbar organisait l'expédition, nommait un chef, et donnait des secours aux pèlerins, dont quelques uns venaient du Ḫurāsān et de la Transoxiane.

La rapide annexion du Gujarat n'avait pas découragé les mécontents. Aussitôt après le départ d'Akbar, ils se soulevèrent et entrèrent à Ahmadabad. Alors Akbar laissa Fatehpur Sikri et, en neuf jours, record de rapidité, il vint affronter avec un petit nombre d'hommes les rebelles surpris. Une lutte deséspérée s'engagea, dans laquelle Akbar se trouva en grand danger, mais il fut finalement vainqueur et fit amonceler plus de deux mille têtes. Le Gujarat restait définitivement soumis. Peu après, le Sind supérieur et sa capitale Bhakkar, furent aussi incorporés à l'empire.

Au Bengale, depuis le règne de Šer Šāh, ses successeurs Sūrīdes avaient continué à régner. Dāwūd, le sultan d'alors, trop faible pour lutter contre les troupes d'Akbar, se retira jusqu'à Cuttak en Orissa. Là il demanda et obtint la paix à condition de se reconnaître tributaire; par la suite il tenta de recouvrer ce qu'il avait perdu, mais fut vaincu et tué à Āk Mahal, 1576/984; depuis cette date le Bengale resta définitivement rattaché à Dehli.

Les efforts d'Akbar pour diminuer les dissensions et fondre en un seul bloc les tendances opposées de ses sujets se heurtèrent à de graves diff.cultés. Le raja Mān Singh, d'Amber, avait donné à Akbar en mariage une de ses filles. De ce mariage naquit l'héritier de l'empire; un jour Mān Singh alla visiter Praṭāp Rānā Kika, seigneur de Kokanda, et celui-ci refusa de manger avec lui car il s'était contaminé en consentant à ce mariage. Cette injure constituait un casus belli pour Akbar. Kika fut vaincu et perdit Kokanda, 1576/984.

A cette époque on réforma les coins à frapper les monnaies, celles-ci furent alors excellentes par la varieté et l'art des dessins, la pureté du métal et l'exactitude du poids; mais on y cherche vainement la *kalima*, profession de foi musulmane. Déjà en 1575/983 Akbar avait fait ériger dans ses jardins un pavillon où il assistait aux discussions des maîtres des diverses écoles sur des sujets de philosophie et de théologie; plus tard il invita même à ces réunions des adeptes des autres religions. Il s'éloignait de plus en plus de l'Islam. En 1579/987 il demanda à Goa quelqu'un qui puisse l'informer complètement sur la doctrine de l'Evangile. On lui envoya trois jésuites: Aquaviva, napolitain, Montserrat, catalan, Enriquez, persan converti de l'Islam. Akbar les reçut et les écouta avec une grande bienveillance. Il n'était plus musulman, il avait des doutes sur les autres religions, il avait voulu connaître le Christianisme. Il caressait le projet de fonder une religion nouvelle, et par l'unité religieuse d'arriver à la véritable union entre ses sujets. Mais la fortune ne seconda pas ses desseins.

En 1597/987 fut publiée une *fatwà* dans laquelle des docteurs musulmans de grande autorité déclaraient l'infallibilité du jugement d'Akbar dans les questions religieuses pourvu qu'il ne fut pas en opposition avec le Coran, et qu'il visât le

bien de la nation. Cette *fatwà* provoqua des réactions. Le cadi de Jaunpur, šī'ite, déclara licite la rébellion contre l'apostat; le gouverneur de Bengale fut assassiné et la révolte dura quatre ans. Un groupe important d'habitants proclama souverain Muḥammad Ḥākim, de Kābul, frère d'Akbar. Dans la cour même Akbar trouva des résistances, mais il soumit tous les rebelles, et passa outre.

En 1582/990 il révéla sa résolution de créer une religion nouvelle dans laquelle on trouverait ce qu'il y avait de mieux dans toutes les religions et le nom en serait *dīn-i ilāhī*, religion divine; elle enseignait le monothéisme et la suprématie spirituelle d'Akbar. Dès lors on supprima plusieurs rites musulmans et on en introduisit d'autres qui irritèrent les Musulmans, comme la vénération du soleil et du feu, et la prosternation devant Akbar. Cependant cette religion nouvelle ne dépassa pas l'antichambre du souverain, et peut-être n'eut jamais un seul adepte sincère.

Muḥammad Ḥākim mourut à Kābul, 1584/992, et Akbar passa à Lahore, où il résida pendant treize ans, pour contenir dans la mesure du possible la menace des Uzbeg. Cependant ceux-ci occupèrent le Badakhshan l'année même, 1586/995, où Akbar annexait définitivement le Kashmir. Cette annexion fut suivie de celles du bas Sind, 1591/1000, du Baloutchistan, du Makrān, de Qandahār, 1594/1003. Ensuite Akbar tourna ses regards vers le sud, et comme la forteresse d'Asīrgarh paraissait imprenable, il eut recours à la corruption et à la trahison, 1601/1010. Ahmadnagar, défendue par l'héroïque Čand Bībī, succomba enfin devant la force, 1600/1009.

Les dernières années de la vie d'Akbar furent troublées par les basses intrigues de son fils Sālim qui voulait s'assurer la succession. Les courtisans craignaient le caractère violent du prince et pendant la maladie d'Akbar ils essayèrent d'élever au trône Ḫusraw, fils de Sālim, mais celui-ci en fut averti, et il para le coup. Akbar mourut, 1605/1014, après un règne de cinquante et un ans.

Peut-être le mérite le plus grand d'Akbar est-il son désir que tous ses sujets, sans distinction de croyances ou de race, se sentent membres d'une seule communauté, afin d'asseoir ainsi l'Etat sur une base solide. Le cours de sa politique transforma le maigre et précaire territoire qu'il avait reçu d'Humāyūn en l'empire puissant et étendu qu'il léguait à son fils. Il eut le don enviable de savoir choisir des ministres excellents, de leur donner une grande liberté d'action, et en même temps d'empêcher qu'ils n'en abusent. Il étendit les améliorations introduites par Šer Šāh dans l'administration, pour la plus grande prospérité du royaume, prospérité basée sur l'agriculture. Même les chroniqueurs musulmans rendent hommage à l'intégrité et à l'adresse de Todar Mal, la grand ministre hindou, au côté duquel figure très dignement le grand ministre musulman, Abū l'Faḍl. Dans le domaine civil et fiscal on adopta le calendrier solaire.

Akbar avait d'abord éprouvé un penchant pour les pratiques pieuses, mais il s'en désinteressa à mesure qu'il s'éloignait de l'Islam. Sa tolérance en matière religieuse contraste avec sa dureté envers les Musulmans quand il insistait, par exemple, sur des détails comme de ne permettre à personne de porter le nom de Muḥammad, la défense de porter la barbe, l'interdiction de l'alphabet arabe. Son ambition fut grande, et plus grande encore sa vanité. Il fut agresseur sans autre

motif que sa propre grandeur, et parfois il se montra perfide et cruel. Son grand-père Bābar, avait été plus humain, Šer Šāh meilleur homme d'Etat, mais Akbar fut, des souverains de l'Inde musulmane, celui que la fortune favorisa le plus.

1605/1015 *Ǧahāngīr* 1627/1037.

Sālim régna sous le nom de Ǧahāngīr. Il avait trente-six ans, et son fils Ḫusraw, son rival au trône, en avait douze. Poussé par la crainte, ou incité par l'espérance, Ḫusraw s'enfuit de sa résidence d'Agra, rassembla des troupes, et prit le chemin du Pendjab. Son père en toute hâte se mit à sa poursuite, le captura, et ordonna d'empaler plusieurs centaines de ses partisans. Quant à Ḫusraw, on lui creva les yeux, mais par la suite il recouvra partiellement la vue.

En guerre contre les Rāǧpūt, Ǧahāngīr les força à la soumission, mais dans les capitulations il leur accorda le privilège de n'être pas obligés de donner leurs filles en mariage à qui que ce soit, même pas à l'empereur. Il continua sans succès les guerres dans le Dekkan.

Le fameux mariage de l'empereur avec Nūr Ǧahān, 1611/1020, âgée de trente-quatre ans, veuve, d'origine persane, et qui en plus de l'attrait de sa beauté était douée de remarquables qualités pour le gouvernement, eut d'importantes conséquences à cause de l'intervention de celle-ci dans les affaires de l'Etat. Elle ne tarda pas à former un parti où entrèrent son père, son frère Āṣaf Ḫān, et son troisième beau-fils, Šāh Ǧahān. Les vieux magnats, que dirigeait Mahābad Ḫān, formaient le parti de l'opposition. Ce parti favorisait Ḫusraw, qui avait retrouvé l'affection de son père.

En 1620/1030 fut prise la forteresse de Kangra, que les forces d'Akbar n'avaient pu réduire, mais deux ans plus tard le *šāh* de Perse 'Abbās Ier enleva la place de Qandahār. A ce moment se profilait déjà la lutte pour la succession. Nūr Ǧahān s'était séparée de l'énergique Šāh Ǧāhān, et appuyait son quatrième beau-fils, Šahryār; Āṣaf Ḫān, frère de Nūr Ǧahān, avait pris parti pour Šāh Ǧahān, qui avait fait étrangler son frère Ḫusraw pendant une expédition dans le Dekkan. Par la suite Šah Ǧahān se souleva, et fut vaincu par Mahābat Ḫān. Les intrigues de Nūr Ǧahān placèrent Mahābat Ḫān dans une telle position, qu'il ne trouva d'autre solution que de s'emparer pour quelque temps de Ǧahāngīr, mais par la suite dut le mettre en liberté et chercher refuge près de Šāh Ǧahān. Sur ces entrefaites Ǧahāngīr mourut, 1627/1037.

Comme son prédecesseur Bābar, Ǧahāngīr laissa des Mémoires, qui n'ont point la même candeur mais qui font apparaître le caractère incertain, indolent, de leur auteur, aussi capable de se laisser emporter par une cruauté abominable que par les sentiments les plus délicats. Ils nous révèlent aussi son esprit d'analyse, son penchant pour ce qui est beau. Il était monothéiste, et il ne persécutait pas pour des motifs religieux. D'abord il avait feint l'indifférence à l'égard des jésuites de sa cour, afin de gagner la bienveillance des Musulmans, mais par la suite il leur redonna sa faveur. Il aimait assister à des controverses religieuses; on raconte qu'il faisait ses dévotions tourné vers la Mecque dans une chambre où se trouvaient exposées les images de Jésus et de Marie. Il fut en relations parfois pacifiques,

parfois hostiles avec les Portugais; les agents anglais qui visitèrent sa cour en quête d'avantages commerciaux cherchaient à le brouiller avec les Portugais. Il ne dissimulait pas le peu d'affection qu'il entretenait pour l'Islam, mais on ne saurait affirmer qu'il ait abandonné cette religion, qui était officiellement la sienne.

1628/1038 *Šāh Ǧahān* 1659/1070.

Le règne de Šāh Ǧahān commence et finit par des guerres de succession. Nūr Ǧahān, à Lahore, avait proclamé empereur Šahriyār, qui fut cependant vaincu, emprisonné et aveuglé par son frère Šāh Ǧahān. Celui-ci était marié avec Mumtāz Maḥall, fille d'Āṣaf Ḫān, son premier ministre. Šāh Ǧahān s'assit sur le coussin impérial à Lahore, 1628/1038, et ordonna de mettre à mort secrètement tous ceux qui pouvaient avoir des prétentions au trône. Il partit ensuite continuer la guerre du Dekkan. Pendant ce temps mourut Mumtāz Maḥall; elle avait su gagner et retenir l'affection de son mari pendant les dix-neuf ans de leur mariage, et lui avait donné quatorze fils. Šāh Ǧahān lui fit construire le plus fameux et le plus beau mausolée du monde, le Taj Mahal, à Agra.

Les Portugais s'étaient établis à Hūglī, et l'oligarchie qui dirigeait la colonie dépendait à peine de Goa. Elle avait donné plusieurs sujets d'irritation à Šāh Ǧahān entravant de diverses manières le commerce de l'empire, et jetant dans l'esclavage des sujets de l'empereur; en outre ces Portugais se vantaient des procédés péremptoires qu'ils utilisaient pour faire des Chrétiens à Hūglī. En 1632/1042 une armée nombreuse se présenta devant les murs en pisé d'Hūglī. La poignée de défenseurs résista trois mois. Presque personne ne réussit à échapper par le fleuve. Cinq mille captifs, dont mille quatre cents Portugais, mirent sept mois à traverser, chargés de chaînes, la distance qui les séparait d'Agra. Là on parvint à obtenir l'apostasie de quelques-uns. La plupart ne se laissèrent pas ébranler, et, suivant l'expression du chroniqueur musulman, «passèrent de la prison à l'enfer». Sur le tombeau de quelques uns de ces morts, enterrés à Agra, on lit encore «morto pelafee», mort pour la Foi. L'influence d'Āṣaf Ḫān soulagea et abrégea les souffrances d'un grand nombre, mais les effets de la persécution persistèrent, les églises restèrent détruites et le culte public devint impossible. En même temps le souverain ordonna la destruction des nombreux temples hindous érigés pendant les règnes de ses deux prédécesseurs.

La capitale du Bengale fut transférée de Sātgāon à Hūglī, parce que les variations du cours du Gange ne permettaient pas aux bateaux d'un certain tonnage d'arriver jusqu'à Sātgāon. En 1636/1046 on accorda aux Portugais la permission d'établir une factorerie à Hūglī, et la même concession fut accordée à des marchands anglais en 1651/1062. La guerre du Dekkan prit un tour favorable pour l'empire; à l'annexion totale d'Ahmadnagar, 1632/1042, succéda une guerre dévastatrice contre Bijapur jusqu'à ce que cet Etat fut forcé de reconnaître l'autorité impériale; Golkonda, sans moyens de résistance, fit de même, mais sans tentative d'opposition. Les impériaux avaient été harcelés pendant leurs opérations militaires par une troisième force alors naissante: les bandes marāṭhās (mahrattes), dont un des chefs était Sāhū, père de Sivāji. Les terres récemment annexées à

l'empire furent divisées en quatre provinces, et Awrangzeb fut nommé lieutenant du Dekkan.

Qandahār, perdue aux débuts du règne d'Akbar, avait été recouvrée par celui-ci grâce à l'or. Šāh 'Abbās Ier s'en empara en 1622/1032, et la place resta aux mains des Persans jusqu'à ce que, par trahison, elle passât de nouveau au Grand Mogol, 1638/1048. La situation politique en Transoxiane incita Šāh Ǧahān à tenter la conquête de cette lointaine région. Le prince Murād occupa Balkh et le Badakhshān, 1645/1055, mais les Uzbeg, quoique vaincus, n'abandonnaient pas la partie; d'autre part tant les chefs que les troupes étaient mécontents d'être engagés dans une campagne aussi dure, dans des terres si différentes de l'Inde, et si hostiles. On donna alors le commandement à Awrangzeb, mais tout fut inutile, et il fallut se décider à une retraite, qui devint presque un désastre à cause à la fois des attaques des Uzbeg et des neiges du Hindu Kuš, 1647/1057. En 1649/1059 Šāh 'Abbās recouvra définitivement Qandahār; la valeur de ses soldats et la supériorité de son artillerie brisèrent tous les efforts de Šāh Ǧahān et des trois expéditions envoyées pour recouvrer la place.

Dehli avait conservé le rang de capitale, cependant les empereurs avaient résidé de préférence à Agra. Šāh Ǧahān fit construire à Dehli de nouveaux palais et y fixa sa résidence. Amateur d'un luxe fastueux, il se fit faire le fameux trône «des paons» dont la fabrication dura sept ans; c'était un amoncellement barbare d'une richesse inouïe, qu'on estima alors à dix millions de roupies.

Šāh Ǧahān approchait de la soixantaine. Ses fils étaient vice-rois: Dārā Šikōh, l'aîné, le favori, au Pendjab; il était considéré comme un musulman relâché; Šuǧā', au Bengale, était šī'ite; Murād, au Gujarat, inclinait au šī'isme; Awrangzeb, au Dekkan, le plus jeune des quatre, sunnite convaincu, avait trente-trois ans. Tous les frères pouvaient donc s'assurer des ressources considérables, et tous savaient fort bien qu'il n'y avait qu'un dilemme: le trône ou le tombeau. Awrangzeb s'était préparé une base solide dans la plus difficile des vice-royautés, et, sans les intrigues de Dārā, qui ne cessait de lui créer des difficultés à la cour, Awrangzeb aurait réalisé l'annexion complète de Golkonda et de Bijapur.

Telle était la situation lorsque par suite d'une fausse rumeur sur la mort de Šāh Ǧahān, Šuǧā' s'arrogea la succession au Bengale, tandis que Murād faisait de même au Gujarat. Awrangzeb ne découvrit pas son jeu, et il offrit son appui à Murād en échange d'un futur partage de l'empire. Les deux frères attaquèrent ensemble Dārā et les troupes impériales, et remportèrent la victoire. Awrangzeb passa à Dehli, s'empara du gouvernement, et confina son père au palais, 1658/1069. Ensuite il marcha contre son frère Murād, et le fit exécuter; Dārā s'était enfui à Lahore, et avait ensuite passé au Gujarat par la voie du Sind; il fut vaincu, capturé et exécuté presque entre les bras de son père; Šuǧā' fut lui aussi vaincu et disparut dans les monts de l'Arakan. Šāh Ǧahān mourut en 1666/1077 après huit ans de réclusion.

Ce ne fut pas son intervention personnelle, mais l'effet de la vitesse acquise qui, sous son règne, avait porté l'Etat au zénith de sa gloire. L'état du pays était loin de correspondre au luxe de la cour, et présageait la décadence. L'administration était corrompue, les brigands pullulaient et étouffaient la vie économique

sans que les innombrables piliers élevés à l'entrée des villes, et où l'on fixait les têtes des condamnés, fussent à même de les arrêter. Šāh Ǧahān a été décrit comme un souverain justicier, mais il le fut à sa manière, infligeant parfois des châtiments terribles pour des fautes légères, et assistant lui-même aux souffrances des victimes. Après la mort de Mumtāz Maḥall il s'était livré au libertinage.

1658/1069 *Awrangzeb* 1707/1119.

Awrangzeb assuma le titre impérial d'ʿĀlamgīr. Il abrogea aussitôt l'usage du calendrier solaire établi par Akbar et ordonna le retour au calendrier lunaire musulman. Il supprima plusieurs impôts, dont un sur le tabac, mais les fonctionnaires continuèrent presque partout à en toucher le montant, qui désormais était en entier à leur profit. Le souverain étant un sunnite strict, il bannit de la cour les festins, la musique, les chansons. Il enseignait lui-même la *kalima* (cf. chap. 12) aux Hindous qui embrassaient l'Islam. Les šīʿītes et les autres hétérodoxes pouvaient se considérer heureux si, appelés à la cour, ils mouraient avant d'y arriver. Une des raisons qui persuadèrent Awrangzeb de supprimer les Etats de Golkonda et de Bijapur fut que leurs gouvernements étaient aux mains des šīʿītes. Il est à croire qu'Awrangzeb se rendait compte des difficultés qu'il se créait par sa rigidité en matière religieuse. Souverain d'un empire dans lequel les Hindous prédominaient, il les exaspéra avec ses décrets contre leurs fêtes religieuses, leurs écoles, et leurs temples. Aujourd'hui encore, les mosquées de Muttra et de Bénarès, érigées sur l'emplacement d'anciens temples, rappellent le nom d'Awrangzeb. Les Sikhs se soulevèrent en armes lorsque leur neuvième *guru*, Teġ Bahādur, après avoir souffert des tortures horribles, préféra perdre la vie plutôt que se faire musulman. En 1678/1089 Awrangzeb fit empoisonner son général Jaswant Singh, qui pourtant l'avait fidèlement servi. Les Rāǧpūt, indignés, se soulevèrent. Peu de temps auparavant, les Afgans avaient fait de même dans leurs montagnes, où les combats étaient très difficiles à mener. En 1679/1090 Awrangzeb imposa de nouveau l'impôt de la *ǧizya*, et réserva aux seuls Musulmans les dignités de l'Etat. Il dut ainsi s'évertuer pendant de longues années à réprimer dans le nord de son empire les rébellions qu'il avait lui-même provoquées et la situation en arriva au point que les paysans Jāt coupaient les chemins aux environs même d'Agra et de Dehli et osaient affronter les troupes impériales.

Pendant ce temps un nouveau pouvoir naissait au Dekkan. Sivājī, vassal nominal de Bijapur, avait converti en forteresses inaccessibles les plateaux isolés si fréquents dans les Ghates occidentales. Vers 1662/1073 il était le seigneur du Konkan, depuis Poona jusqu'à Goa, et pouvait compter sur plusieurs milliers de cavaliers, et sur un nombre beaucoup plus grand de fantassins, mal armés, mais redoutables dans leurs montagnes. En 1664/1075 Sivājī saccagea Surat et arma des bateaux corsaires contre les navires et les pèlerins musulmans. Par la suite, mis aux abois par les troupes impériales, il se soumit à condition de recevoir un commandement dans l'armée d'Awrangzeb. Il ne tarda pas, cependant, à s'enfuir, mécontent du traitement qu'on lui avait fait, et il saccagea Surat une seconde fois, 1670/1081. Dorénavant il imposa le *čawth*, le quart (du tribut dû à Awrangzeb).

sur les terres et sur la population, en échange de la protection qu'il promettait. L'année 1674/1085 est celle de l'apogée de Sivājī : il se fit couronner roi, et entreprit une expédition jusqu'aux alentours de Madras, comme allié de Golkonda. A sa mort, 1680/1091, il était seigneur d'une chaîne de forts allant d'une mer à l'autre.

Vers cette époque, Awrangzeb, laissant le nord de ses domaines relativement pacifié, décida de soumettre le Dekkan. Il ouvrit les hostilités contre les Etats de Bijapur et de Golkonda. Bijapur capitula en 1686/1098, et Golkonda fut gagnée par trahison l'année suivante.

Le successeur de Sivājī fut son fils Sambhājī, qui, fait prisonnier par les officiers d'Awrangzeb, refusa avec injures de se faire musulman et périt dans les tortures. Son frère lui succéda. Pendant ce temps les troupes impériales s'emparaient des forts par corruption. Mais la possession des forteresses ne servait à rien contre la mobilité des Marāṭhās.

Avec la chute de Golkonda et de Bijapur on arrive à l'époque historique de la plus grande expansion territoriale de l'empire du Grand Mogol dans l'Inde. Chittagong avait été prise en 1666/1077, et le tribut était versé par Tanjore et Trichinopoli. Mais les symptômes de décomposition se manifestaient un peu partout : il n'y avait plus de quoi payer la solde aux troupes, et les soldats se mutinaient; les Mahrāṭhās agissaient à leur guise; les Rāǧpūt, irrités, se tenaient à l'écart; les Sikh et les Afgans étaient ouvertement hostiles; dans les districts d'Agra et de Dehli les paysans Jāt, devenus voleurs de grands chemins, défiaient le gouvernement, profanaient la tombe d'Akbar et jetaient ses cendres au vent. Awrangzeb, presque nonagénaire, malade, poursuivait avec une ténacité incroyable la vaine entreprise de se rendre maître des forteresses des Marāṭhās. Lorsqu'il sentit que son heure approchait, il ordonna la retraite vers le nord. Se méfiant de ses fils, il les avait maintenus éloignés jusqu'au dernier moment. Il mourut, 1707/1119, près de Dawlatabad, ayant ordonné qu'on l'enterrât sans ostentation.

Aujourd'hui encore la mémoire d'Awrangzeb suscite parmi les Indiens des sentiments opposés: les Musulmans le louent comme le modèle des souverains, tandis que chez les Hindous son nom est en abomination. En ce qui concerne son gouvernement, même les chroniqueurs musulmans, tout en célébrant son énergie, son austérité, son intelligence claire, sont forcés d'admettre son caractère méfiant qui écartait de lui l'affection de tous ceux qui le servaient. Il arriva au pouvoir par des moyens déloyaux et tortueux, et continua à les employer pour s'y maintenir. Il ne brilla ni comme général ni comme homme d'Etat. Sa façon de gouverner précipita dans la ruine le grand empire de ses prédecesseurs.

1707/1119 *Les successeurs d'Awrangzeb. La fin de l'empire* 1858/1275.

Bahādur Šāh, fils d'Awrangzeb, déjà avancé en âge, remporta sur ses frères les luttes de succession. Pendant son règne se révoltent les Sikh, disciples, secte hindoue fondée par Nanak, le premier *guru*, maître, au XVe/IXe s. A côté de leur profession de monothéisme et de leur extrême soumission au *guru*, il se développa chez eux une grande vénération, presque idolâtrique, pour le *Granth*, livre qu'ils

considèrent comme chose sacrée. La persécution d'Awrangzeb les poussa à s'organiser militairement, et l'assassinat de Govind, le dernier *guru*, 1708/1120, fut pour eux l'occasion d'un soulèvement. Ils s'emparèrent de Shirhind et interceptèrent les routes entre Dehli et le Pendjab.

Un décret impérial, qui marquait le penchant šī'ite de Bahādur, ordonnait d'appliquer publiquement à 'Alī le titre d'«héritier» de Mahomet. Il y eut des émeutes en plusieurs endroits, et à Ahmadabad on assassina le *ḫāṭib*, prêcheur. Le décret fut révoqué.

La faiblesse de Bahādur donna lieu à la formation de factions. A sa mort, 1712/1124, un état d'anarchie s'établit dans lequel les puissants *sayyid* de Bārha jouèrent un rôle important, élevant et déposant les souverains, dont l'un fut Muḥammad Šāh, 1719/1132. Celui-ci, durant le long cours de son règne, préféra le plaisir aux affaires, tandis que les grands de l'empire «mettaient leur pied hors du chemin de l'obéissance, et allongeaient la main de la rapacité sur les sujets sans protection». Comme à l'ordinaire, le manque de gouvernement aboutit à la rupture de l'unité. Au sud la puissance des Marāṭhās augmentait sans cesse, et Niẓām al-Mulk fondait, 1724/1137, l'Etat de Haydarabad. A l'est, l'Oudh se rendit indépendant, et le Bengale, le Bihar, l'Orissa suivirent son exemple. Au nord les Afgans Rohilla se déclarèrent indépendants dans la région voisine du Gange, qu'on appella par la suite Rohilkhand. A l'ouest les Rāğpūt étaient aussi en fait indépendants.

Malgré leurs divisions internes, les Mahrāṭhās donnaient une extension sans cesse plus grande à leur singulier système politique: domination directe sur des territoires réduits, et extorsion de contributions sur les populations des autres Etats, en échange de la sécurité et même de la protection pendant les razzias. Ils recueillaient ainsi de grands revenus sans aucune des dépenses inhérentes à l'administration d'un grand Etat. Les chroniques ne se lassent pas de rapporter, année par année, les ravages causés par «le vil ennemi», que Muḥammad Šāh, «asile de négligence», ne pouvait arrêter qu'en achetant sa retraite.

Ce désarroi attira l'invasion persane de Nādir Šāh. Il s'avança avec 60.000 cavaliers; il fut vainqueur à Pānīpat, 1739/1152, dicta les termes de la capitulation, et entra à Dehli. Une émeute dans la cité provoqua cinq heures de massacre et fournit l'occasion d'imposer aux habitants une forte contribution. Nādir Šāh se retira avec un butin immense, dont le fameux trône «des paons»; il accorda à Muḥammad Šāh les terres à l'est de l'Indus, et annexa à ses domaines celles qui se trouvaient à l'ouest.

A la mort de Nādir Šāh les Afgans se constituèrent en Etat indépendant de la Perse et de l'Inde avec à leur tête Aḥmad Šāh, 1747/1160, souche de la dynastie durrāni. Dans cette même année mourut Muḥammad Šāh, et son fils, lui aussi appelé Aḥmad Šāh, n'hérita guère que du titre d'empereur. D'ailleurs il ne se préoccupa point des affaires du gouvernement. L'année suivante mourait au Dekkan Niẓām al-Mulk, le fondateur de la dynastie niẓāmī à Haydarabad.

Pendant ce temps les factoreries européennes, surtout françaises et anglaises, établies sur le littoral oriental, s'efforçaient mais avec des effectifs très réduits d'étendre leur position; leurs luttes mutuelles sont un reflet de celles qui se

déroulaient en Europe. Français et Anglais intervinrent dans les luttes de succession de l'Etat de Haydarabad, (Clive contre Dupleix). Ce furent les Anglais qui eurent l'avantage. Depuis la fin du XVIIe/XIe s. la Compagnie commerciale anglaise s'était débarrassée des concurrents français et hollandais.

En 1752/1166 Aḥmad Šāh Durrānī obtint de son homonyme de Dehli la cession du Pendjab et du Kashmir. Peu de temps après l'empereur fut déposé et aveuglé par son ministre, qui le remplaça par ʻAlamgīr II, 1754/1168. Au Bengale un nouveau *nawāb*, Sirāǧ al-Dawla, attaqua et prit facilement Calcutta, 1756/1170; mais cette même année une expédition anglaise de Madras, commandée par Clive, la recouvra. Trois ans plus tard Clive mit en déroute Sirāǧ al-Dawla à la bataille de Plassey, et dès lors les Anglais ne cessèrent d'étendre toujours plus loin leur influence et leur autorité.

En 1757/1171 Aḥmad Šāh Durrānī envahit encore une fois l'Inde, saccagea Dehli et extermina à Muttra des pèlerins hindous. L'année suivante ʻAlamǧīr II fut assassiné à l'instigation de son ministre, qui éleva au trône un arrière-petit-fils d'Arwangzeb. Mais le fils d'ʻĀlamǧīr II se fit proclamer à Allahabad avec le titre de Šāh ʻĀlam.

Vers cette époque il n'y avait presqu'aucune partie de l'Inde où les Marāṭhās n'exigeassent la contribution du *čawth*; les princes, alarmés, avaient demandé l'aide d'Aḥmad Šāh Durrānī, qui, dissimulant ses desseins de conquête, l'accorda volontiers. Les Marāṭhās lui firent face et à Pānīpat, 1761/1175, on engagea la plus terrible des batailles livrées sur ce champ de bataille historique. Presque tous les chefs Marāṭhās périrent dans la lutte mais Aḥmad ne put tirer tout le profit de sa victoire car ses soldats exigèrent la retraite immédiate vers l'Afganistan. La confédération des Marāṭhās était pour le moment anéantie, mais les grands princes refaisaient leurs forces. L'Inde était à la merci de qui voulait la prendre. Clive écrivait, 1765/1179: «on est arrivé enfin au moment critique où il faut décider si nous devons tout prendre... car il n'est pas exagéré de dire que tout se trouve en nos mains».

En ce qui regarde les luttes de succession, les Anglais reconnurent Šāh ʻĀlam, qui était à Allahabad; petit à petit ils laissèrent de côté leur vassalité fictive vis-à-vis du gouverneur de Bengale, et obtinrent de Šāh ʻĀlam la libre administration économique du Bengale, du Bihar, et de l'Orissa, en échange d'un tribut de vingt-deux *lakh* de roupies (*un lakh*: 100.000).

Pendant ce temps les Mahrāṭhās recommençaient leurs incursions dans le nord, occupant Dehli, où ils invitèrent Šāh ʻĀlam à établir sa résidence; celui-ci y alla malgré l'opposition des Anglais, qui lui refusèrent le tribut et annexèrent les districts de Kora et d'Allahabad. Le *nawāb* de Oudh faisait figure d'allié des Anglais et à leur instigation il occupa le Rohilkhand, 1774/1188.

Dans le sud, Haydar ʻAlī, soldat analphabète au service du raja de Mysore, était devenu le ministre omnipotent du royaume, puis finalement le souverain. Par la politique ou par les armes il agrandit alors ses domaines aux dépens de ses voisins les Mahrāṭhās, le Niẓām de Haydarabad, le *nawāb* du Carnatic, et les protecteurs de ce dernier, les Anglais du Madras, qui se virent forcés d'accepter une paix imposée par Ḥaydar, 1769/1183. A la mort de Ḥaydar, 1782/1197, son

fils Tīpū Sulṭān (Tippoo-Sahib), suivant la même politique, se heurta à une confédération organisée par les Anglais. Attaqué dans sa capitale, Seringapatam, 1792/1207, il lui fallut céder une bonne partie de ses domaines aux Marāṭhās, au Niẓām, et aux Anglais. Désireux de prendre sa revanche, il demanda l'aide de la France; Napoléon lui écrivit d'Egypte. Les Anglais en eurent connaissance; ils exigèrent du Niẓām le renvoi immédiat de tous les Français qu'il avait à son service, et ils attaquèrent de nouveau Tīpū, qui périt dans l'assaut à Seringapatam. La dureté avec laquelle Tīpū, souverain musulman de vassaux hindous, traitait tous ceux qui n'étaient pas de sa religion, les moyens violents avec lesquels il imposa parfois l'Islam aux Hindous et aux Chrétiens, contrastent avec la tolérance de son père, et préparèrent la voie à l'occupation anglaise.

Le Sindhya, un des chefs marāṭhās, dominait à Dehli, mais une attaque de Ġulām Qādir à la tête des rohillas Afgans l'obligea à se retirer. Ġulām Qādir saccagea le palais, fit aveugler l'empereur Šāh 'Ālam et le déposa; mais il dut, à son tour, battre en retraite devant une contre-attaque de Sindhya, 1788/1203. Celui-ci rétablit l'administration marāṭhā, confia à des officiers français la réorganisation de l'armée et affirma sa suprématie dans le nord. Les luttes internes entre les princes marāṭhās les empêchèrent de s'aider mutuellement et donnèrent lieu à l'intervention des Anglais. Les princes furent tous vaincus, les uns après les autres. Les troupes de Lake entrèrent à Dehli, 1803/1218, et Šāh 'Ālam, aveugle, demeura en place sous la tutelle anglaise. Vaincus définitivement en 1819/1235, les Marāṭhās durent accepter la paix qu'on leur imposait.

La situation très particulière dans laquelle se trouvait la Compagnie commerciale anglaise, devenue conquérante sans être à vrai dire un gouvernement, détermina sa méthode cauteleuse de progression aux moindres frais, évitant à la fois de mécontenter le peuple indien et de fournir au gouvernement anglais l'occasion d'intervenir. C'est ainsi qu'on conserva les vieilles formes du gouvernement, mais vides de toute autorité effective: l'empereur demeure dans son palais, la Compagnie anglaise est l'humble vassal qui gouverne à sa place, le nom de l'empereur continue à figurer sur les monnaies. Parallèlement on observe les mêmes attentions envers la masse du peuple: les anciennes lois sont conservées, les anciens usages religieux protégés, le persan est langue officielle, on ferme la porte aux missionnaires. Par la suite, et graduellement, toutes ces précautions sont abolies. En 1813/1228 on commence à entr'ouvrir la porte aux missionnaires; en 1832/1248 le persan cesse d'être la langue officielle de la législation et des tribunaux, et avec l'apparition des journaux commence la grande expansion des langues régionales. En 1835/1251 apparaissent déjà sur les monnaies l'effigie et la légende portant les titres du souverain anglais.

Cette infiltration progressive ne pouvait pas ne pas mécontenter douloureusement les Musulmans qui se trouvaient relégués au rang de minorité impuissante. On observe alors parmi eux une série d'agitations comme celle du *ḥaǧǧ* Šarī'at Allāh qui déclarait *dār al-ḥarb* (cf. chap. 12) les terres soumises aux Anglais, et afin que ce misérable état des choses ne finit par être accepté, interdisait les fêtes solennelles dans les mosquées. Il se heurta à maints obstacles, mais comme il ne sortait pas du champ strictement religieux, il parvint à se maintenir. Il dénonçait aussi les abus qui

s'étaient infiltrés dans l'Islam par suite du contact prolongé avec le polythéisme hindou. Ses adeptes s'appellaient farā'iḍites. Son fils, Dūdhū Miyyān, appliqua ses qualités d'organisateur à consolider l'œuvre de son père, défendant ses adeptes par toutes sortes de moyens, même illégaux, et se rendant redoutable à ses antagonistes hindous. Après sa mort, 1860/1277, son œuvre s'effaça petit à petit.

Plus grand fut le retentissement des réformes de Sayyid Aḥmad, brigand qui à l'âge de 34 ans changea de vie et se mit à prêcher la réforme de l'Islam. En 1820/1236, il était déjà chef de bandes nombreuses et il fixa sa résidence à Patna. Il fit ensuite un voyage en Perse et en Turquie et retourna avec des idées wahhābites. Il déclara l'Inde *dār al-ḥarb*, prêcha le retour à la pureté première de l'Islam, la guerre sainte, et recommanda l'émigration vers les pays de *dār al-islām*, gouvernés par des souverains musulmans. Beaucoup de croyants sincères se joignirent à lui, le résultat fut une division de l'Islam indien entre ceux qui, suivant les enseignement de Sayyid Aḥmad, se faisaient disciples de la *ṭarīqa* dite de Mahomet, et la majorité, attachée aux traditions locales. Sayyid Aḥmad, passant de la théorie à la pratique, déclara la guerre sainte contre les Sikh, mais il fut vaincu et tué par ces derniers près de Peshawar, 1831/1247. Le mouvement, cependant, ne mourut pas avec lui: bien que la guerre contre les Anglais fut irréalisable, restait l'aspiration à un Islam libre d'influences païennes; en outre, la hiérarchie de la secte qui de la position centrale de Patna maintenait vivant cet idéal. Un des disciples de Sayyid Aḥmad fut Karamāt 'Alī; il travailla à purifier l'Islam des tendances hétérodoxes et des influences polythéistes.

Les seuls territoires indiens encore non soumis aux Anglais étaient le Pendjab et le Sind. Le Sind s'était séparé de l'empire de Dehli au temps de Nādir Šāh; ensuite il avait fait partie des domaines d'Aḥmad Šāh Durrānī; en 1783/1198 plusieurs émirats soumis aux membres de la famille baluchi des Tālpūr se proclamèrent indépendants. Dans le Pendjab règnait Ranjit Singh qui s'appuyait sur la force militaire des soldats sikh. Il avait commencé comme tributaire des Afgans. Un peu plus au sud le *nawāb* de Bahwalpur, lui aussi ancien vassal des Afgans, jouissait de la protection des Anglais, qui voyaient d'un mauvais œil la puissance des Sikh.

Le dernier souverain afgan de la lignée des Durrānī, Šāh Šuǧā', avait dû s'enfuir, 1809/1224, et avait recherché la protection des Anglais. En 1826/1242 Dost Muḥammad, après une période anarchique, s'était rendu maître de Kābul et de Ġazna. Pour s'emparer de Peshawar, en possession alors de Ranjīt Singh, il lui fallait des alliés et il trouva l'appui de la Russie. Alors les Anglais s'émurent et décidèrent de rétablir Šāh Šuǧā' en Afganistan. Cela signifiait prendre l'initiative de l'attaque. Puisqu'il n'y avait pas de frontières communes, les Anglais se résolurent à violer les pactes signés avec les émirs du Sind, ils y occupèrent des bases, y firent passer leurs troupes, et en 1839/1255 ils s'emparèrent de Qandahār, Ġazna, et Kābul. Dost Muḥammad s'enfuit à Bukhara. Les suites de ces événements furent très graves: les Afgans se soulevèrent et les Anglais durent faire leur tragique retraite. Des 16.000 hommes sortis de Kābul un seul parvint à s'échapper à travers les défilés du Khyber. En 1842/1258 une expédition punitive

anglaise occupa de nouveau Kābul, fit sauter le bazar, démolit les fortifications, et évacua l'Afganistan.

Les Anglais n'entendaient nullement abandonner les points stratégiques qu'à l'occasion de ces événements ils avaient occupés au Sind. Le ressentiment des émirs et de la population déclencha les hostilités. Napier, victorieux, fut le premier gouverneur de cette nouvelle province, 1843/1259. Il y eut cependant des voix qui se firent entendre à Londres et déclarèrent que la conduite des émirs avait été un cas de légitime défense. Les directeurs de la Compagnie condamnèrent la méthode suivie, et Napier lui-même avoua que l'annexion avait été «a piece of useful rascality». Cependant, on jugea que «the mischief of retaining was less than the mischief of abandoning».

Les Sikh, si durement persécutés par les empereurs de Dehli, par Nādir Šāh, et par Aḥmad Šāh Durrānī, s'étaient développés dans le Pendjab, où à la fin du siècle précédent le grand chef Ranjīt Singh avait obtenu des Afgans, en fief, le gouvernement de Lahore. Ranjīt Singh se rendit ensuite indépendant et voulut arrondir ses domaines. Les Anglais l'empêchèrent de s'étendre au delà de la frontière du Sutlej, mais il occupa Multan au sud, Peshawar à l'ouest et Kashmir au nord. En 1831/1247 il mit fin aux activités wahhābites de Sayyid Aḥmad. A la mort de Ranjīt Singh les luttes pour la succession provoquèrent l'anarchie et furent l'occasion de deux guerres avec les Anglais. Ceux-ci subirent des pertes très graves, car les Sikhs furent les adversaires les plus redoutables qu'ils aient eu à affronter dans l'Inde. Cependant le resultat ne pouvait être douteux, et avec l'occupation du Pendjab, 1849/1266, toute l'Inde se trouvait soumise à la Compagnie anglaise.

La mutinerie des cipayes. Bahādur Šāh, le dernier «Grand Mogol»

Quelques années plus tard, «the Mutiny», une série de mutineries des soldats de la Compagnie des cipayes, «the sipoys», 1857/1274, mettait en grave danger toute la position de l'Angleterre dans l'Inde. Cette insurrection prit les Anglais au dépourvu. Sans doute le soulèvement partit-il des unités militaires révoltées qui avaient commencé la lutte et la menèrent à outrance, mais au fond le mécontentement avait sa source moins dans l'armée que dans le peuple même: ce fut une sorte de plébiscite de l'opinion, tant parmi les Hindous que parmi les Musulmans. Ces derniers regrettaient ce qu'ils avaient perdu, tandis que les premiers craignaient pour leurs vieilles institutions; les hautes classes tout comme la masse voyaient avec inquiétude la série ininterrompue des annexions; le cas tout récent de l'annexion de l'Oudh, et la manière avec laquelle elle avait été effectuée avaient augmenté et confirmé ces craintes; les nouvelles méthodes administratives portaient préjudice aux intérêts de beaucoup de gens; des bruits de toute sorte, enfin, tel celui d'un plan de conversion en masse, alarmaient la foule des campagnes et des villes.

Le sédition éclata presque sans préparation; elle n'avait pas de chefs. Les Anglais furent d'abord pris au dépourvu: il y eut des massacres un peu partout, mais ils se reprirent, s'organisèrent et vainquirent. La lutte fut furieuse pendant

deux ans; les cruautés et les représailles de part et d'autre furent horribles. La rébellion avait été générale seulement dans l'Hindoustan; les Hindous et les Musulmans y avaient pris également part, mais pas tous, car d'autres Hindous et d'autres Musulmans s'étaient tenus à l'écart, ou avaient aidé les Anglais.

Bahādur Šāh, «empereur» de Dehli, le dernier de la souche du Grand Mogol, avait été seulement un instrument aux mains des révoltés. Néanmoins les vainqueurs le traînèrent devant un tribunal, le déposèrent, 1858/1275, et le déportèrent à Rangoon, où il termina ses jours. L'Inde passa sous le gouvernement direct de la couronne et fut colonie anglaise durant quatre-vingt-dix ans.

BIBLIOGRAPHIE

a) *OUVRAGES GENERAUX*

E. Balfour, *The Cyclopaedia of India and of Eastern and Southern Asia*, 3rd ed., London 1885, 3 vol. — *The Cambridge shorter history of India*, Cambridge 1934. — *The Cambridge History of India*, vol. III-IV, 1928, 1932. — Collin Davies, *An historical atlas of the Indian Peninsula*, Oxford 1949. — G. Dunbar, *A History of India from the earliest times to the present day*, London 1936, 3rd ed. 1943; trad. allem., *Geschichte Indiens*, München 1937. — H. M. Elliot, *The History of India as told by its own historians. The Muhammadan Period*, London 1866-1877, 8 vol. — *Gazeteer of India*, Oxford 1907-1909, 26 vol. — W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*, London 1871. — Ch. Joppen, *Historical Atlas of India*, London 1929. — R. C. Majumdar, H. C. Raychandury, K. Watta, *An advanced history of India*, London 1946-1948, 2nd ed., London 1951. — W. H. Moreland, A.C. Chatterjee, *A short history of India*, London 1935, 4th ed., London 1957.—Powell Price, *A History of India*, London 1955.—V. A. Smith, *The Oxford History of India*, Oxford 1919; Id., *The Oxford Student's History of India*, 15th ed., Oxford 1951.—M. T. Titus, *Indian Islam*, London 1930. — V. Vacca, *L'India musulmana*, Milano s.d. — Väth, A., *Die Inder*, Freiburg 1934; trad. franç., Paris 1937. — O. Zierer, *Geschichte Indiens und des Islams*, Murnau (München) 1955-1956, 4. vol.

b) *LE MOYEN AGE*

L. Barni, *Later Kings of Delhi*, Calcutta 1953. — Firishta, *Ta'rīkh-i Firishta*, transl. Briggs, London 1829, 4 vol. — J. D. B. Gribble, *A History of the Deccan*, London 1896, 2 vol. — M. Husain, *The Rise and Fall of Muhammad b. Tugluq*, London 1938. — M. Husain, *Le Gouvernement du Sultanat de Dehli. Etude critique d'Ibn Battuta et des historiens indiens du XVIe siècle*, Paris 1936. — Khondkar Fadl-I-Rabbi, *The origin of the Musulmans of Bengal*, Calcutta 1895. — S. K. Lal, *History of the Khaljīs*, 1290-1320, Allahabad 1951. — I. Prasad, *L'Inde du VIIe au XVIe siècle*, Paris 1930. — A. Samnani, *The History of the Bahmani Dynasty*, by J. S. King, London 1900. — A. Samnani, *The History of the Nizām Shāhī Kings of Ahmadnagar*, by W. Haig, London 1920-1923. — A. L. Srivastava, *Sultanate of Dehli*, Agra 1953. — E. Thomas, *The Chronicles of the Pathan Kings of Dehli*, London 1871.

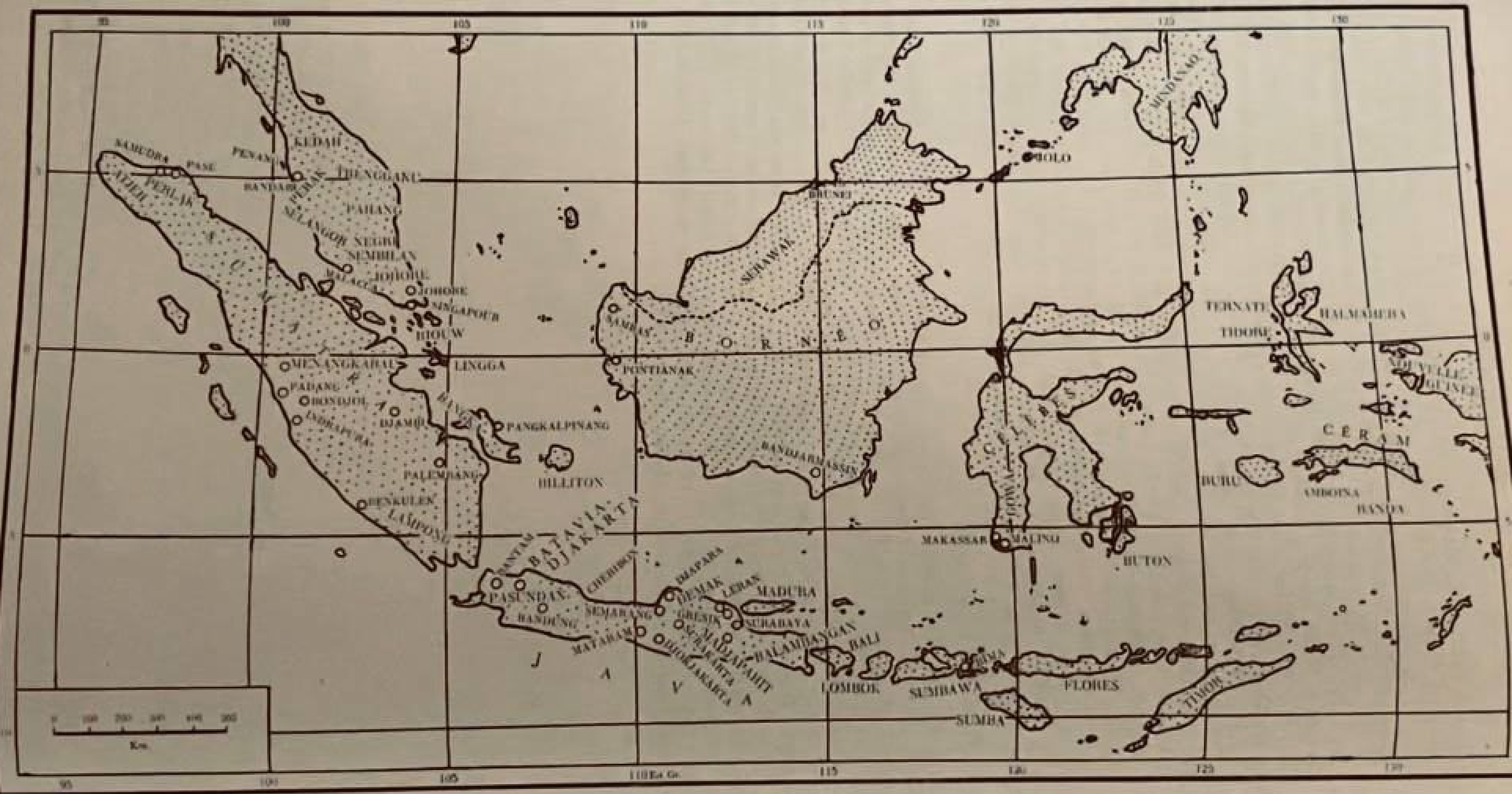
c) *LES TEMPS DU GRAND MOGOL*

'Abbas Khan, *Sher Shah*, Calcutta 1957, 2nd ed. — 'Abdu'l-Wali (Khan Sahib), *Aurangzīb's relations with Rājpūts, Marhattas, and others. Sidelight from unpublished Persian correspondence*, Islamica, Leipzig 1925, pp. 428-453. — M. Akbar, *The Punjab under the Mughals*, Lahore 1948. — K. A. Antonova, *Očerki obščestvennyh otnošenii i političeskogo stroia mogol'skoĭ Indii vremen Akbara*, Moskva 1952. — Babar, *Memoirs*, by J. Leyden and W. Erskine, London 1826; trad. allem., Leipzig 1828; trad. franç., Paris 1871, 2 vol.; Id., by A. S. Beveridge, London 1931, 2 vol. — R. Bouvier et E. Maynial, *Le dernier des grands Mogols. Vie d'Aureng Zeb*, Paris 1947. — J. Burgess, *The Chronology of Modern India*, 1494-1894, Edinburgh 1913. — E. Denison Ross, *The Portuguese in India and Arabia* (1507-1538) JRAS 1921, pp. 525-562; 1922, pp. 1-18. — Gul Badan, *Humāyūn-nāma. A History of Humāyūn*, by A. S. Beveridge, London 1902. — P. Horn, *Das Heer und Kriegswesen der Grossmoghuls*, Leiden 1894. — W. Irwine, *The army of the Indian Moghuls*, London 1903. — Jahangir, *Memoirs, from the first to the 12th year of his reign*, by A. Rogers, London 1909. — K. Kanungo,

Sher Shah, Calcutta 1921. — P. KENNEDY, *History of the Great Moghuls*, Calcutta 1905-1911, 2 vol. — M. LONGWORTH DAMES, *The Portuguese and the Turks in the Indian Ocean in the XVIth c.*, JRAS 1921, pp. 1-28. — E. MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Mogul*, London 1932. — J. MICHAUD, *Histoire des progrès et de la chute de l'empire de Mysore sous les règnes de Hyder-Aly et Tippoo-Saïb*, Paris 1801-1809, 2 vol. — A. MONTSERRATE, *Mongolicae Legationis Commentarius* (1582), ed. H. Hosten, Calcutta 1914; ID., *The Commentary of Father Montserrate on his Journey to the Court of Akbar*, ed. J. S. Hoylan and S. N. Bannerjee, London 1922. — W. H. MORELAND, *India at the death of Akbar*, London 1920; ID., *From Akbar to Aureng Zeb. A Study in economic Indian History*, London 1923. — M. H. NAINAR, *Sources of the history of the Nawwābs of the Carnatic*, Madras Univ. Islamic Series, vol 2-5, 4,5,7,11, 1939-1950. — V. NOER, *Kaiser Akbar*, Kiel 1880-1885, 2 vol.; trad. franç., Leiden 1883-1887, 2 vol. — I. PRASAD, *The life and times of Humayun*, Allahabad 1956. — L. RAMA KRISHNA, *Les Sikhs. Origine et développement... jusqu'à nos jours* (1469-1930), Paris 1933. — J. SARKAR, *History of Aurangzīb*, Calcutta 1922, 2 vol.; 2nd ed. 1925-1930, 5 vol.; ID., *Anecdotes of Aurangzīb and Historical Essays*, Calcutta 1912; ID., *Shivaji and his times*, Calcutta 1919; ID., *Mughal administration*, 3rd ed., Calcutta 1935; ID., *The Fall of the Moghul Empire*, I. (1739-1754), Calcutta 1933. — G. SCHURHAMMER, *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver*, Leipzig 1932. — V. SMITH, *Akbar, the great Moghul*, Oxford 1917; 2nd ed. 1919. — SUKUMER RAY, *Humāyūn in Persia*, R. Asiat. Soc. Bengal, Monogr. Ser., VI, Calcutta 1948. — J. B. TAVERNIER, *Travels in India*, ed. W. COOKE, Oxford 1925, 2 vol.

d) *LA PERIODE BRITANNIQUE*

J. M. S. BALJON, *The reforms and religious ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949. — A. CARTHILL, *The Lost Dominion*, Edinburgh 1924; trad. allem., *Verlorene Herrschaft. Wie England Indien aufgab*, Berlin 1924. — S. B. CHANDHURI, *Civil disturbances during the British rule in India*, 1765-1857, Calcutta 1955. — A. FORBES, *The Afghan wars*, 1839-1842 *and* 1878-1880, London 1892. — J. GRANT DUFF, *History of the Mahrattas*, 1826; reprint, Bombay 1863 and 1878, 3 vol. — J. W. KAYE, *History of the war in Afghanistan*, London 1899, 3 vol. — A. LYALL, *The rise abd expansion of the British Dominion in India*, London 1910. — R. C. MAJUMDAR, *Sepoy mutiny and the revolt of* 1857, Calcutta 1957. — MOHIBBUL HASAN KHAN, *History of Tipu Sultan*, Calcutta 1951. — S. J. OWEN, *The Fall of the Moghul Empire*, London 1912. — E. G. RAVERTY, *Notes on Afghanistan and part of Beluchistan*, London 1883. — P. E. ROBERTS, *History of British India under the Company and the Crown*, 3rd ed. Oxford 1952. — W. H. RUSSELL, *My Indian Mutiny diary*, London 1957. — P. SPEAR, *Twilight of the Moghuls* (*The Mutiny*), London 1951.



29. — Indonésie. XIIIe/VIIes. — XXe/XIVes.

CHAPITRE IX

INDONÉSIE. ARABIE. AFRIQUE.

L'ISLAM EN INDONÉSIE

Depuis les origines jusqu'à la chute du sultanat de Malacca.

Les grandes îles de Sumatra, Java, Bornéo, et des milliers d'autres plus petites, sont groupées en divers archipels au sud de l'Asie; depuis des temps fort reculés, le plus important de ces archipels, à cause de ses «épices» fort appréciées fut celui des îles Moluques. La situation de ce monde insulaire sur la route maritime de l'Inde à la Chine, la richesse de ses produits, le grand développement de ses côtes, l'abondance des ancrages, la régularité des vents, favorisaient l'essor de la navigation, le développement des communications, et la prospérité du commerce.

Au commencement de l'ère chrétienne, marchands et brahmanes provenant de l'Inde s'étaient établis en Indonésie, et principalement dans les îles de Sumatra et de Java, où ils contribuèrent à la formation d'États puissants sur terre et sur mer. Leurs croyances vinrent s'ajouter à l'animisme professé par les indigènes; des constructions magnifiques, comme la *stupa* (monument bouddhiste), de Boro-Budur, dans la partie centrale de Java, témoignent de l'épanouissement de la religion et de l'art hindous. La culture indienne poussait ainsi ses racines dans ces pays, et quelques régions conservent encore l'empreinte de l'hindouisme.

Un des grands États hindous de Sumatra fut celui de Sri Vijaya; au Xe/IVe siècle il dominait le détroit de Malacca, et remportait des victoires sur ses rivaux de Java. La capitale, Palembang, était un grand centre bouddhiste. Dans le siècle suivant on trouve à Java les États de Kadiri et de Djanggala, auxquels succéda, au XIIIe/VIIe s., celui de Madjapahit dans la partie orientale de Java. Cet État assujettit successivement les autres princes javanais, et du temps du raja Hayam Vuruk et de son célèbre *patih*, ministre, Gadja Mada, 1331/732 — 1364/766, les domaines de Madjapahit s'étendaient sur presque tout le littoral de Sumatra, Bornéo, Célèbes, Bali, les Moluques, et sur beaucoup d'îles mineures.

Les origines de l'Islam en Indonésie offrent un cas typique de ce qu'on a appelé la pénétration pacifique. L'Islam est une religion dominatrice. L'obligation qu'il impose à ses adeptes est l'assujettissement du monde, et le moyen qu'il recommande est le *ǧihād* (*prang sabīl*), la guerre sainte (cfr. chap. 12). Un mode préparatoire de pénétration est l'activité propagatrice des particuliers: à l'ordinaire des marchands, résidents ou en transit, dans les régions non-musulmanes. Jusqu'à nos jours l'Islam n'a pas connu le type du missionnaire professionnel envoyé officiellement par la communauté; en revanche tout musulman se consi-

dère capable de cette besogne et il s'en acquitte à l'occasion. On n'exige pas de préparation laborieuse, ni du maître ni du candidat; la récitation de la *kalima* (cfr. chap. 12) suffit pour devenir musulman.

Le marchand, en raison de son métier, cherche le contact, l'assimilation. Il ne lui est pas difficile de rencontrer des femmes, lesquelles deviennent musulmanes par le mariage; les enfants «naissent» musulmans. Petit à petit le cercle d'influence s'agrandit, atteint la parenté, les clients, les esclaves. Les Malais attribuaient les succès de ces hommes à des pouvoirs magiques, qui devaient provenir de leur religion, et ainsi s'éveillait le désir de s'élever dans l'échelle sociale, en entrant dans la communauté de ceux qui étaient destinés à régner sur leurs semblables.

Ainsi les origines de l'Islam en Indonésie se trouvent-elles liées à la présence de marchands musulmans dans les divers centres commerciaux. Le commerçant le plus riche est le chef naturel de la communauté naissante, et celle-ci va peu à peu se développer en petit État; ou bien ce marchand s'allie par le mariage aux dynasties locales, lesquelles acceptent l'Islam. Les nouveaux musulmans comprennent tout de suite la doctrine de la guerre sainte, et la pratiquent contre les idolâtres de leur propre race; les captifs devenus esclaves, le butin gagné, la victoire remportée satisfont leurs convoitises et les affermissent dans leur religion nouvelle.

Les communications maritimes entre la côte sud de l'Arabie, la Perse, l'Inde, les archipels indonésiens et la Chine datent de temps bien antérieurs à l'Islam. Ptolémée connaît déjà l'activité commerciale de la région du Gujarat, et de Cambay, son centre principal, d'où les Arabes et les Persans apportaient en Occident les marchandises orientales. Les Gujaratis, en général, n'allaient pas au delà du centre de Malacca pour leurs transactions commerciales. Par la suite les navigateurs entreprirent des expéditions plus lointaines, et les conquêtes progressives de l'Islam dans l'Inde contribuèrent à augmenter toujours davantage le nombre des marchands musulmans qui se rendaient en Indonésie.

La première date certaine de la présence de Musulmans à Java semble être une inscription funéraire du commencement du XIIe/VIe s. trouvée à Leran. Le tombeau de Malik al-Ṣāliḥ, premier sultan de Perlak, au nord de Sumatra, est de 1297/697. Cinq ans auparavant, Marco Polo, à son retour de Chine, s'était arrêté quelque temps à Sumatra, et il raconte que les habitants de Perlak étaient musulmans et que les marchands y avaient introduit l'Islam. Lorsqu' Ibn Baṭṭūṭa passa par Sumatra, 1345/746, l'État musulman de Pasé existait déjà sur la côte nord; le prince, qui menait alors la guerre contre les idolâtres de l'intérieur, avait des vaisseaux pour le commerce extérieur, et il se conformait aux usages des cours de l'Inde en ce qui avait trait au train de vie de sa maison.

La légende javanaise attribue l'établissement de l'Islam dans ces pays à neuf santons, dont les tombeaux sont encore vénérés par de nombreux pèlerins. Un de ces tombeaux, selon son inscription, est celui d'un marchand persan, *mawlānā* Malik Ibrāhīm, décédé à Gresik, le 9 avril de 1419: 12 rabī' I de 822. Quant à l'origine des marchands qui propagèrent l'Islam, tout fait croire qu'ils étaient pour la plupart des Gujaratis et des Indiens du Dekkan, plusieurs Persans, et

quelques Arabes. Les inscriptions caractéristiques et les pierres sculptées de nombreux tombeaux de gens de haute classe étaient importées, toutes travaillées, du Gujarat. En outre, les légendes populaires les plus anciennes, un grand nombre de pratiques religieuses, l'adoption de l'école šāfi'ite (cfr. chap. 12), le mélange particulier d'influences šī'ītes dans le sunnisme, tout cela dénote l'origine indienne, — Gujarat, Malabar, Coromandel —, de la propagation de l'Islam en Indonésie.

Le royaume de Pasé, dont fait mention Ibn Baṭṭūṭa, fleurissait aux XIVe/VIIIe et XVe/IXe siècles. Outre la capitale, Pasé, sur le fleuve de ce nom, aujourd'hui disparue, existait non loin de là la cité de Samudra, dont le nom, qui fut transcrit «Sumaṭra» par Ibn Baṭṭūṭa, est devenu celui de toute l'île. Dans la seconde moitié du XIVe/VIIIe s., la politique impérialiste du *patih* de Madjapahit, Gadja Mada, secondée par une flotte nombreuse, força le sultan de Pasé à la soumission et au paiement du tribut pendant quelque temps. L'élégant tombeau d'une sultane de Pasé, cinquième descendante du fondateur de l'État, porte la date de 1428/831. Dans sa période de splendeur, Pasé eut une grande influence même sur des îles lointaines; par la suite elle dut s'incliner devant la pouvoir grandissant du sultanat d'Atjeh.

Vers 1350/751 un personnage javanais dut s'enfuir de la cour de Madjapahit et après avoir échappé à une poursuite acharnée il arriva à une péninsule située au large de l'île de Sumatra, où avec le peu de gens qui l'avaient accompagné il s'établit dans un village appelé Malacca. Profitant de la situation de ce lieu, et du concours des pêcheurs locaux, il s'adonna à la piraterie, et ne tarda pas à se trouver à la tête d'un État qui n'avait rien à craindre de celui de Madjapahit, dont la décadence commençait après la mort de Gadja Mada. Il était presque impossible aux navires marchands d'éviter le blocus établi par les pirates sur le détroit; les capitaines de bateaux préférèrent aller faire escale à Malacca et payer le tribut exigé. En peu de temps Malacca devint la ville la plus florissante de l'Indonésie et le point de rencontre des navires, des marchandises et des trafiquants. Comme l'urdu à la Babel de Delhi, ainsi le malais devint une sorte de «langue franque» à Malacca, moyen de relation employé par les aventuriers, marchands et marins de toutes les îles et de toutes les mers de l'Orient. Les marchands musulmans exercèrent aussi à Malacca leur influence, et les princes embrassèrent l'Islam, comme le témoigne le tombeau de Muḥammad Šāh, sultan de Malacca, daté de 1414/817. Son successeur, Iskandar Šāh, propagea l'Islam en même temps qu'il étendit son autorité. A la fin du XVe/IXe s. le sultan de Malacca était le suzerain des autres petits États de la péninsule, Perak, Selangor, Pahang, Kedah, Trengganu, et de quelques-uns sur la côte voisine de Sumatra et des îles prochaines. Mais avec les premiers navires portugais vint la ruine du sultanat. Alphonse d'Albuquerque, fondateur de l'empire colonial portugais, arriva de Goa avec 19 navires et 800 Portugais, et s'empara de Malacca après une lutte brève mais acharnée, 1511/917. Cependant il n'occupa point les autres territoires de la péninsule. Le sultan vaincu se retira vers le sud, toujours en conflit avec les vainqueurs Portugais. L'histoire des autres États de la péninsule est une suite de luttes continuelles. Quelques-uns se virent obligés plus tard de reconnaître la

suzeraineré d'Atjeh, et ceux qui se trouvaient favorablement situés furent en tous temps des repaires de pirates.

Les premiers sultanats occidentaux.

Malacca avait été un foyer d'irradiation islamique pendant le siècle de prospérité du sultanat. Partant de ce centre, les trafiquants musulmans avaient porté leur influence d'abord sur les côtes septentrionales de Java, où l'on relâchait pour naviguer vers les Moluques, et ensuite aux Moluques elles-mêmes. Dans l'île de Java, la décadence du règne hindou-javanais de Madjapahit favorisait les tendances à l'autonomie des villes côtières où l'Islam pénétrait petit à petit. Parmi ces villes Demak était la principale; déjà au temps de la chute du sultanat de Malacca, le roitelet de Demak étendait son autorité sur la côte javanaise depuis Gresik jusqu'à Djapara et son hégémonie atteignait jusqu'à Palembang à Sumatra.

Les galions portugais ne naviguaient pas en Orient seulement pour y porter des marchands et des missionnaires; leurs commandants avaient l'ordre d'empêcher les Musulmans de faire le trafic maritime. Pour les Portugais, comme pour les Espagnols, tous les Musulmans étaient des «moros», leurs ennemis pendant des siècles. La chute de Malacca avait causé des torts considérables aux intérêts musulmans, car le maître de cette position contrôlait aisément le passage du détroit; les bateaux musulmans qui parvenaient à tromper la vigilance portugaise cherchèrent de nouveaux centres à Atjeh, au nord de Java, et à Bornéo. Le port le plus fréquenté de Bornéo était alors Brunei, qui donna son nom à toute l'île. Le roitelet de Brunei avait embrassé l'Islam et propageait sa nouvelle religion par les armes le long de la côte nord de Bornéo, jusqu'à l'archipel de Jolo et au sud de Mindanao. L'arrivée des Espagnols l'empêcha de s'étendre davantage dans les Philippines. Vers la moitié du XVIe/Xe s. l'Islam passa de Bantam à la côte méridionale voisine de Sumatra, et de Demak au sud de Bornéo, où naquit le sultanat de Bandjarmassin. Les sultanats de Sambas à Bornéo, et de Makassar à Célèbes datent de la fin de ce siècle.

Albuquerque, sa conquête terminée, était retourné à Goa. Le sultan dépossédé de Malacca n'abandonnait pas la partie et demanda l'aide du *panggeran*, sultan, de Demak. Celui-ci, désireux de conquérir la suprématie maritime, accourut avec cent bateaux et dix mille hommes. Les galions portugais étaient au nombre de treize, mais leur plus grande valeur militaire leur permit de détruire la flotte alliée. L'ex-sultan de Malacca se retira dans les îles basses du sud de la péninsule, où il établit la capitale du nouveau sultanat de Johore, et continua ses attaques contre les Portugais.

La tradition locale raconte que vers 1518/924 une coalition de petits États dirigée par le *panggeran* de Demak renversa la suprématie de la maison de Madjapahit. A son tour, le sultanat de Demak, qui semble avoir occupé une position prépondérante durant cette période si confuse, perdit son influence, à cause des luttes de succession, vers 1550/957; l'hégémonie, plus ou moins effective, passa alors pour quelques années au roitelet de Padjang. Un des vassaux de celui-ci,

Senapati, se rendit indépendant à Mataram, 1586/995; ce fut l'origine de l'État qui après diverses vicissitudes s'est conservé jusqu'à nos jours.

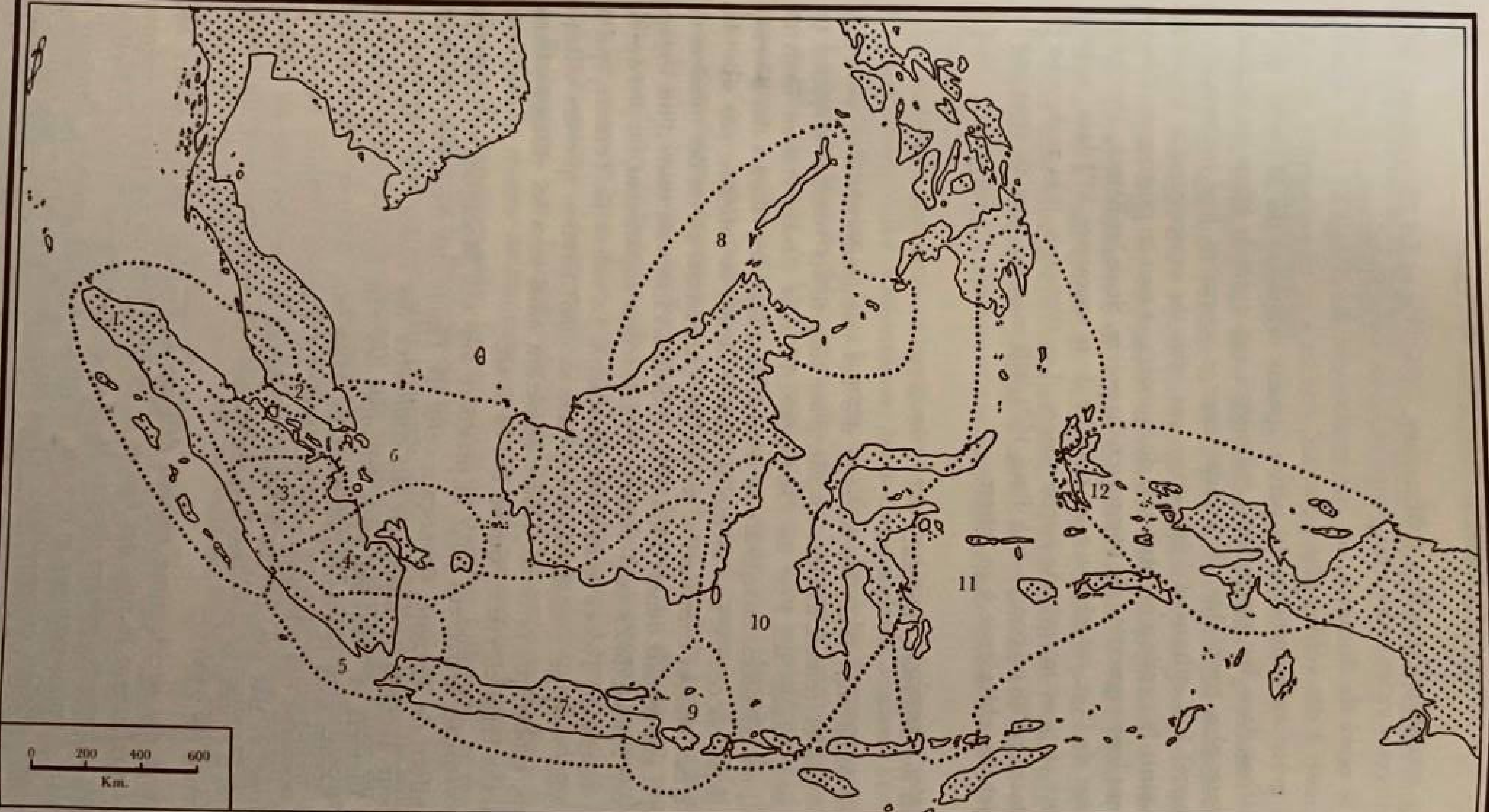
Dans le nord de Sumatra, au commencement du XVe/IXe s. les roitelets d'Atjeh, soumis à des voisins plus puissants, étaient à peine autonomes, mais par la suite, et grâce au commerce du poivre (plante originaire du Malabar, qu'on ne trouvait pas dans les autres îles), commerce qui après la chute de Malacca devint encore plus profitable, ils s'enrichirent et accrurent leur importance et leur puissance. Les sultans d'Atjeh, dans une série de campagnes, se rendirent maîtres de toute la partie septentrionale de Sumatra, et tout en propageant l'Islam consolidèrent leur monopole du commerce du poivre. Seuls les Battak, aborigènes de l'intérieur de l'île, refusèrent avec ténacité de se soumettre à l'Islam; aujourd'hui encore ils sont en grande partie païens. Les Portugais, à la recherche du poivre, avaient établi un comptoir à Pasé, 1521/928, mais au bout de trois ans les gens d'Atjeh les obligèrent à se retirer.

Les sultanats des Moluques, Maluku.

Depuis longtemps déjà, les roitelets des îles minuscules de Ternate et de Tidore, voisins et rivaux, avaient acquis, grâce aux riches récoltes d'épices, un pouvoir assez étendu sur l'est de l'Indonésie. L'un et l'autre étaient chefs de confédérations opposées, auxquelles se trouvaient affiliés les villages des diverses îles, et quelquefois ceux d'une même île étaient divisés et ennemis; par suite les luttes entre eux étaient continuelles et cruelles. On raconte qu'un des roitelets de Ternate, qui gouvernait depuis 1486/892, embrassa l'Islam au cours d'un voyage à Java, et prit le nom de Zayn al-ʿĀbidīn. Peu de temps auparavant, ou peu après, le premier sultan de Tidore se fit aussi musulman. Le sultan de Ternate, qui se sentait le plus fort, ne voulait admettre dans sa confédération que des villages musulmans, tandis que celui de Tidore admettait aussi bien les villages païens, et même les villages chrétiens, quand il y en avait.

Les Portugais arrivèrent pour la première fois aux Moluques en 1512/918. Manṣūr, sultan de Ternate, devançant celui de Tidore, les reçut avec bienveillance et leur accorda le monopole du commerce des épices. En 1521/928 les vaisseaux Victoria et Trinidad, seuls échappés des cinq navires qui avaient pris la mer à Séville sous le commandement de Magellan, jetaient l'ancre devant Tidore et nouaient des relations avec le sultan. La Victoria continua son voyage vers l'Europe, et par son arrivée à Séville, achevait le premier tour du monde; sa cargaison d'épices, la première importée directement en Occident, fut vendue avec un profit de 2500 %.

L'arrivée des occidentaux rendait délicate la position des sultans des Moluques. Naturellement le prix des épices et les bénéfices du commerce augmentaient, mais la force des sultans diminuait, et en plus ils étaient divisés en factions. D'autre part l'opposition sur le terrain religieux rendait précaire l'entente si nécessaire aux affaires commerciales. On s'était mis d'accord sur un régime de monopole, mais il était évident que les Portugais ne pouvaient pas le rendre effec-



30. — Les principaux sultanats indonésiens vers 1600/1009.

1. Atjeh
2. Malacca
3. Djambi
4. Palembang
5. Bantam
6. Johore
7. Mataram
8. Brunei
9. Bali
10. Makassar ou Gowa
11. Ternate
12. Tidore

tif avec un nombre très réduit de bâtiments et sur des mers si étendues et parsemées d'îles.

Les Portugais avaient amené des missionnaires, et en peu de temps il y eut un nombre important de villages chrétiens dans les diverses îles. L'Islam avait pénétré à Amboina, Banda, et autres îles du sud vers la fin du XVe/IXe s. Lorsque S. François-Xavier arriva à Amboina, 1546/953, il trouva dans cette île sept villages de Chrétiens; dix ans plus tard ils étaient à trente. Xavier écrivait: «Les Gentils (païens) de ces régions de Maluco sont plus nombreux que les Maures. Les Gentils et les Maures se veulent du mal. Les Maures voudraient que les Gentils se fassent Maures ou soient leurs esclaves; et les Gentils ne veulent ni être Maures ni moins encore être leurs esclaves... Les Gentils veulent plutôt être Chrétiens que Maures».

Ni le sultan de Ternate ni ses sujets ne voulaient permettre la propagation du Christianisme, et malgré leurs intérêts commerciaux et la présence des Portugais, qui les retenaient quelque peu, les Musulmans ne cessèrent jamais d'attaquer les Chrétiens indigènes, qui se défendaient vaillamment, et qui, malgré des difficultés considérables, ne furent pas exterminés. Il y eut un nombre considérable d'apostats, mais il y eut aussi plusieurs Chrétiens qui moururent pour leur foi.

En 1534/942 le commandant du fort de Ternate, sans raison valable, envoya prisonnier à Goa le sultan Tabaridji. A Lisbonne on reconnut l'injustice commise et on donna l'ordre de rétablir Tabaridji dans son sultanat. Mais tout cela avait demandé des années, car il faut tenir compte que même dans le cas le plus favorable, la poste, aller et retour, des Moluques en Europe exigeait trois ans. Pendant ce temps, le sultan Tabaridji, à Goa, convaincu par son ami Freytas, s'était fait chrétien. Freytas passa ensuite à Ternate, et Hārūn, le sultan qui avait succédé à Tabaridji, fut à son tour envoyé à Goa, mais le jour même où il débarquait, Tabaridji décédait. Hārūn fut donc réinstallé à Ternate, et malgré ses intrigues et ses expéditions contre les Chrétiens, les commandants du fort de Ternate, soucieux de leur commerce, n'intervenaient pas efficacement. D'autre part les abus au moyen desquels quelques officiers royaux augmentaient démesurément leur fortune irritaient les gens du pays, et lorsqu'un gouverneur de la place, qui ne pouvait obtenir de Hārūn certaines marchandises qu'il convoitait, le fit poignarder, 1570/978, le peuple se souleva. Bāb Allāh, fils de la victime, jura d'expulser les Portugais. Il assiégea immédiatement le fort, et au bout de cinq ans les Portugais capitulèrent et passèrent à Tidore. Bāb Allāh ne fut point aussi heureux dans son expédition contre Amboina, où les Portugais venaient de construire un fort, 1569/977; sa flottille de coracoras, dont quelques-unes portaient 130 rameurs et un nombre égal de soldats, fut dispersée par les galions portugais.

Durant le règne de Bāb Allāh, l'autorité de Ternate fut à son apogée: elle s'étendait depuis le sud de Mindanao jusqu'au sultanat de Bima, dans l'île de Sumbawa, et des péninsules de Célèbes jusqu'au nord de la Nouvelle-Guinée. On recevait le tribut de «septante deux» îles. Lorsque Philippe II d'Espagne prit la couronne portugaise, 1580/988, Bāb Allāh, par crainte peut-être, lui envoya une ambassade pour le féliciter et lui offrir son hommage si on châtiait l'assassin de son père. Le Portugal avait déjà accepté cette condition, mais le bâtiment dans

lequel le coupable était transporté, les fers aux pieds, avait sombré dans la mer de Java. Philippe II répondit, confirmant la mort du coupable, promettant la punition de ses complices, mais exigeant le retour à l'ordre de choses antérieur. Bāb Allāh mourrait peu après, 1583/991. Pendant le sultanat de son fils Sa'id, les coalitions contre les Portugais d'Amboina et contre les villages chrétiens furent fréquentes, et les sultans de Ceram et de Banda y prenaient part, aidant ainsi les Musulmans d'Amboina.

Depuis le commencement du XVIIe/XIe s. les vaisseaux des Hollandais et des Anglais arrivaient en Indonésie. Le vice-roi de Goa s'efforça de consolider sa position aux Moluques; il envoya une expédition qui arriva à Amboina en 1602/1011, détruisit le pouvoir musulman dans l'île et occupa une péninsule de Ceram, mais ne réussit pas à recouvrer Ternate. Les Hollandais, appelés par le sultan, s'emparèrent d'Amboina par capitulation, 1605/1014, dont une des clauses stipulait le libre exercice de la religion pour les Catholiques; cependant, la clause ne fut pas respectée. Les Hollandais occupèrent ensuite Ternate et Tidore. L'année suivante une expédition espagnole, partie des Philippines, recouvra Ternate et Tidore, et brisa le pouvoir du sultan, mais la mort du gouverneur espagnol, Acuña, empêcha la sortie d'une expédition pour reprendre Amboina.

Les Hollandais avaient été d'abord très bien reçus comme alliés par les sultans de Ternate et de Banda, qui leur avaient accordé des monopoles. Par la suite les relations se refroidirent et s'aigrirent. Le sultan de Banda n'avait jamais toléré que les Portugais s'établissent dans son île, et il fit de même à l'égard des Hollandais, mais ceux-ci recoururent aux armes. Les habitants se défendirent vaillamment, la population fut presque exterminée, et l'île passa au pouvoir de la Compagnie hollandaise, 1621/1031.

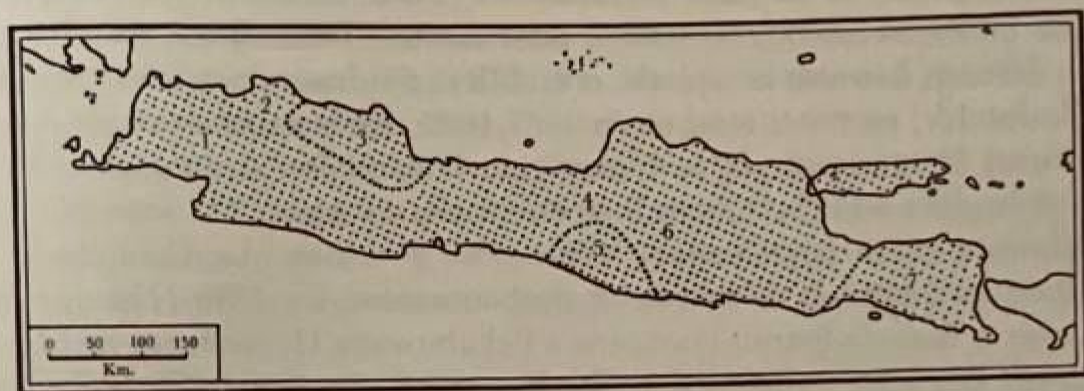
Les Hollandais, afin de protéger leur monopole, prirent une mesure efficace pour contrôler la production des épices: chaque année on envoyait des détachements armés parcourir les îles; on arrachait les plantations illégales et on imposait des sanctions. Les habitants se voyaient réduits à la misère; il y eut de nombreux soulèvements, mais tous furent réprimés par la force.

Les Espagnols s'étaient maintenus au fort de Tidore jusqu'en 1663/1074, et lorsqu'ils l'abandonnèrent, le sultan de Tidore se vit, lui aussi, forcé de reconnaître la suprématie hollandaise, 1667/1078; peu de temps après le sultan de Ternate perdait également son indépendance.

Les sultanats de Java.

Par sa situation, par ses ressources naturelles, par la densité de sa population, par sa culture, Java a toujours été l'île la plus importante de l'Indonésie. Après le déclin de Demak et la brève période de suprématie de Padjang, on assiste à l'essor de la petite région de Mataram, dont le sultan, Sutawidjaya Senapati, finit par étendre ses domaines depuis Tjirebon à l'ouest jusqu'à Balambangan à l'est. A l'exception de Balambangan, tout Java se trouvait sous l'autorité musulmane, et les récalcitrants émigraient à Bali, où survivait la tradition hindoue. La politique du sultan Agung, 1613/1022, contribua à la décadence navale

de Java. Ce nouveau sultan était opposé à tout ce qui était commerce et marine, et il fit de Mataram un pays purement agricole. Ce changement ne s'effectua pas sans résistance de la part des villes maritimes. Pour en venir à bout, Agung gardait des otages à sa cour, ravageait et dépeuplait le littoral, interdisait l'accès à la côte et l'exportation des chevaux, des bœufs, des buffles, et des femmes. En cas de désobéissance, la répression exterminait des familles entières. Les Indonésiens avaient toujours été des gens de mer; on trouve plus de trois cents noms



31. — Les sultanats de Java. XVIe/Xes.

1. Bantam
2. Djakatra
3. Tjirebon (Cheribon)
4. Demak
5. Mataram
6. Padjang
7. Balambangan

pour désigner leurs diverses catégories de bateaux; leurs bâtiments visitaient les côtes des Philippines, de l'Australie et de l'Afrique; mais diverses circonstances firent cesser presque complètement cette tradition navale à partir du XVIIe/XIe s.

Le sultan Agung agrandit ses domaines aux dépens de ses voisins, et par des attaques répétées contre leurs comptoirs il s'appliqua à expulser les Hollandais de Java. En 1624/1034 il dévasta l'île de Madura. Alors, à l'apogée de sa gloire, il prit le surnom de *susuhunan* «celui à qui tout est soumis». En 1628/1038 il assiégea vainement Batavia. En 1639/1049 Agung fit la guerre sainte contre Balambangan et Bali, derniers États hindouistes. Il parvint à soumettre Balambangan, mais Bali réussit à résister.

En 1641/1051 les Hollandais avaient pris Malacca après un siège de cinq mois. Les Portugais n'avaient pu empêcher les atteintes à leur monopole des épices, mais en revanche ils avaient rendu très difficiles les communications avec la Mecque. Les Hollandais, par la prohibition de la libre culture des épices, étaient arrivés à un monopole effectif, mais ils laissèrent libres les communications des Musulmans. C'est à partir de cette époque que des relations toujours plus fréquentes s'établirent entre les sultanats indonésiens et l'Arabie. Par ce moyen on voit s'amorcer un mouvement de purification de l'Islam indonésien. Ce mouvement, qui continue encore, provient non seulement du nombre relativement grand des pèlerins à destination de la Mecque, mais aussi de l'activité des ulémas immigrés d'Arabie.

La disparition du pouvoir portugais à Malacca brisait l'équilibre politique de l'Indonésie au plus grand profit des Hollandais et au préjudice de Mataram et des autres sultanats.

Agung mourut en 1645/1055. Il avait voulu intéresser à sa cause les États musulmans d'Occident, mais ni la Turquie, ni la Perse, ni le Grand Mogol ne pouvaient l'aider sur mer. Il avait réformé la législation dans le sens de l'Islam, et aussi le système fiscal; les impôts étaient modérés, mais suffisants, car les seules dépenses à couvrir étaient celles de la maison du sultan.

Son successeur fut Amangkurat I, licencieux et cruel. On raconte que la nuit il restait seul avec les «dix mille» femmes de son palais, dont trois mille vieilles assuraient la garde, et six mille servaient les concubines. La tyrannie du sultan provoqua un soulèvement, 1674/1085, dont le chef, Trunadjaya, mit l'armée du tyran en déroute, détruisit la capitale, et établit sa résidence dans l'ancienne Kediri. Amangkurat Ier, en fuite, mourut en 1677/1088, après avoir conseillé à son fils, Amangkurat II, de s'allier à la Compagnie hollandaise. Amangkurat II suivit ce conseil et grâce aux Hollandais il recouvra son royaume; sa nouvelle capitale fut Kartasura, et un détachement hollandais s'y établit. La Compagnie intervenait dans les questions de succession des souverains. En 1740/1153 une émeute des Chinois à Batavia fournit l'occasion à Pakubuwana II, *susuhunan* de Mataram, de déclarer la guerre sainte contre les Hollandais, mais ceux-ci le forcèrent à signer le traité de 1743/1156, par lequel il gardait le trône, mais se soumettait en tout à la Compagnie. De cette période datent les guerres de succession de Java; au cours de la troisième, 1749/1163 — 1755/1169, la Compagnie hollandaise intervint. Le résultat fut la division de l'État en deux parties: le sultanat de Surakarta, auquel appartenait le titre de *susuhunan*, et la principauté de Djokjakarta. Deux ans plus tard on détachait du sultanat de Surakarta la principauté de Mangkunegara.

Les guerres de Napoléon Ier en Europe eurent leur répercussion dans les colonies hollandaises. Dès 1808/1223, Daendels, du parti napoléonien, gouvernait à Batavia. En 1812/1227 une escadre anglaise venant de l'Inde occupa Batavia. Le gouverneur anglais, Raffles, créa la principauté de Paku Alam, 1813/1228, avec une partie du sultanat de Djokjakarta. En 1816/1232 le pavillon hollandais flotta de nouveau à Batavia. Raffles, déçu dans son espoir d'y maintenir le pouvoir anglais, acheta presque de ses propres deniers, du sultan de Johore, la petite île où il fonda le port et la résidence de Singapour, 1819/1235. La métropole le réprimanda pour «your activity in stirring up difficult questions». Singapour fut déclarée port libre et devint florissante en quelques années.

En 1826/1242 Dipa Negara, de Djokjakarta, évincé de la succession au trône, proclama la guerre sainte contre les Hollandais. Il évitait les rencontres en masse, et maintint les hostilités pendant cinq ans, infligeant à ses adversaires une perte de 15.000 soldats, dont 8.000 européens, mais à la fin il dut se rendre. La conséquence en fut de nouvelles réductions des territoires de Surakarta et de Djokjakarta.

Le sultanat de Bantam.

En 1522/929 un navire portugais était arrivé à Djakarta, un des rares endroits du nord de Java que l'Islam n'eût pas encore touché. Le roitelet du lieu, espérant

que l'aide portugaise le défendrait contre la propagande armée des Musulmans, avait permis la construction d'un fort, mais lorsque les Portugais revinrent ils trouvèrent que le pays était tombé aux mains de Faletahan, qui venait de s'emparer de Bantam, un peu plus à l'ouest, et en avait fait la capitale de son sultanat, 1526/933. Son successeur, Ḥasan, 1552/960, agrandit ses domaines à l'est jusqu'à Djapara et à l'ouest jusqu'à la région de Lampong au sud de Sumatra. Ainsi il lui était facile de contrôler le détroit de la Sonde par lequel arrivaient à Bantam les produits des côtes du sud. Durant le reste de ce siècle et le commencement du suivant, Bantam fut le centre commercial le plus important de tout l'archipel; Yūsuf fut le troisième sultan, 1570/978; son fils Muḥammad, 1580/988, érigea, dit-on, la grande mosquée de Bantam, et périt en luttant contre l'État de Palemhang, 1596/1005. Cette même année se présentèrent devant Bantam les premiers navires hollandais. D'abord les relations furent cordiales, mais elles se tendirent par la suite à cause, en partie, de la concurrence anglaise. Le sultan de Bantam profitait de ces rivalités pour hausser les prix et obtenir des concessions des uns et des autres.

Lorsque les Hollandais voulurent s'établir à Djakarta (Djakatra), ils se virent attaqués par les Anglais, alliés du prince de la région; mais le petit fort hollandais fut sauvé grâce aux dissenssions de ses ennemis. Par la suite la flotte hollandaise revint avec des renforts; Djakarta fut prise, et sur le même emplacement fut fondée Batavia, 1619/1029, dont la proximité avec Bantam devait provoquer d'abord des rivalités commerciales, puis un conflit inévitable.

En 1651/1062 commença à Bantam le règne du sultan Abū'l-Fataḥ. Énergique et entreprenant, il voulut moderniser son royaume, en y effectuant des constructions comme celle du canal de Pontang à Tanara, appelé encore aujourd'hui le canal du sultan; il organisa le commerce d'outre-mer expédiant le poivre jusqu'à l'Inde, la Perse, et le Japon; il attira des marchands non hollandais, profita de leur aide pour armer ses bateaux de canons. Sur l'un d'eux il envoya son fils à la Mecque et de là le fit passer en Turquie. Il voyait clairement le péril hollandais, et comme il ne voulait pas se soumettre, il cherchait des alliances indigènes et européennes. Pendant l'insurrection de Mataram et la chute d'Amangkurat II, il envahit les terres de ce dernier, et dévasta aussi les alentours de Batavia.

Le fils d'Abū'l-Fataḥ, désireux de prendre le pouvoir, se révolta contre son père, et pour atteindre son but demanda l'aide des Hollandais; il leur promit de payer les frais de la guerre et leur offrit certains avantages. Abū'l-Fataḥ fut vaincu et fait prisonnier, et son fils prit le gouvernement. Par le traité de 1684/1096 Bantam se trouvait réduite à la condition de vassal, comme Mataram sept ans auparavant. Puisque les princes ne se trouvaient pas à même de payer les frais de la guerre, la Compagnie hollandaise promit de ne pas les inquiéter sur ce point s'ils ne troublaient pas la paix.

La ruine de deux sultanats apparemment si forts causa une vive réaction chez les Musulmans. Ibn Iskandar, musulman de Menangkabau, réunit une flottille, se proclama *mahdi*, et se livra à la piraterie; exemple peut-être unique de mahdisme naval. Le *šayḫ* Yūsuf, de Makassar, avec d'autres agitateurs de Java, incitaient le peuple à la révolte, mais ils furent arrêtés par les Hollandais et

envoyés en exil au Cap; cependant les Hollandais laissèrent l'un d'eux en liberté devant la protestation d'Awrangzeb, le Grand Mogol de l'Inde.

Désormais l'histoire du sultanat de Bantam se réduit à celle des vaines résistances des sultans sans autorité contre les exigences territoriales et commerciales toujours plus pressantes de la Compagnie. Au début du XIXe/XIIIe s., enfin, on supprima la fiction du sultanat. Plus tard il y eut encore quelques soulèvements de guerre sainte, qui furent étouffés.

Le sultanat de Makassar ou de Gowa et Tello.

La péninsule de Makassar, au sud de Célèbes, était divisée, au commencement du XVIe/Xe s., en petits États rivaux, dont l'un était celui de Gowa. Makassar avait été un port sans importance jusqu'à ce que les Portugais, afin d'éviter la côte nord de Java, musulmane et hostile, avaient commencé à y accoster sur leur route de Malacca aux Moluques; leur exemple fut ensuite suivi par d'autres vaisseaux de commerce. Avec le commerce était introduit l'Islam, 1606/1015. Makassar commença dès lors son expansion et assujettit plusieurs régions de Célèbes, la côte orientale de Bornéo, et quelques îles voisines.

Les sultans de Makassar, politiques avisés, se déclarèrent neutres dans les conflits entre Européens, et tandis qu'ils refusaient à tous la permission d'élever des fortifications dans leurs domaines, ils permettaient à tous les bateaux l'entrée de leur port. Celui-ci devint ainsi pendant deux tiers de siècle un centre de commerce international. Cependant les Hollandais, devenus plus forts, ne pliaient pas aux exigences des sultans, et sous le règne de Ḥasan al-Dīn, 1653/1064, les relations se tendirent. Les sultans avaient acheté du matériel de guerre aux Portugais, Anglais, et Danois; ils avaient fortifié leur capitale et armé leurs bateaux. Les Hollandais se plaignaient que le sultan se fût emparé de l'île de Buton, vassale de la Compagnie hollandaise, comme ils se plaignaient de l'aide qu'il donnait aux rebelles des Moluques et des relations qu'il entretenait avec le *susuhunan* de Mataram. La force de Makassar avait cependant retenu les Hollandais à plusieurs reprises. Enfin, après la prise de Malacca, ils décidèrent d'en finir en même temps avec la puissance de Makassar, dont les flottes infestaient les mers interdites d'Amboina et de Banda. En 1667/1078, après quatre mois de luttes acharnées, (qu'il fallut encore renouveler par la suite pour faire observer le traité), la capitale du sultanat fut occupée par les Hollandais. Par le traité de Bongaja l'autorité de Makassar se trouvait réduite à un petit territoire; les européens non-hollandais devaient quitter Célèbes; la Compagnie se réservait le monopole du commerce; les sultans vassaux de Makassar le seraient dorénavant des Hollandais.

Les sultanats de Bornéo.

Bornéo, la plus grande des îles indonésiennes, était la plus arriérée. Peu à peu, grâce à des influences venues de divers endroits, l'Islam avait pénétré sur les côtes, où se constitua une série de dynasties sultanatales arabes de faible impor-

tance, tandis que l'intérieur demeurait isolé, et complètement inconnu des Européens jusqu'à une époque très récente. Les relations des sultans avec leurs voisins de l'intérieur, les païens Dayak, se réduisaient à une exploitation de ces derniers pour en tirer des esclaves.

Le sultanat de Bandjarmassin, au sud de Bornéo, augmenta d'importance et de force après la chute de celui de Makassar comme point de relâche des navires et des marchands non-hollandais, qui y trouvaient des épices et du poivre de contrebande. Le sultanat de Pontianak fut fondé vers la fin du XVIIIe/XIIe s.; à ses débuts il fut un nid de pirates; plus tard il entra dans la sphère d'influence hollandaise tout en conservant son autonomie. Le sultanat de Sambas fut d'abord une possession du sultan de Johore.

Au XIXe/XIIIe s. James Brooke, anglais, ayant aidé le sultan de Brunei dans ses luttes locales, reçut de celui-ci la région de Serawak; par la suite de vassal du sultan il devint son suzerain. Ce fut l'origine du domaine anglais du nord de Bornéo.

Plusieurs de ces petits sultanats s'adonnaient à la piraterie, et il était dangereux aux européens de les visiter, même dans des buts purement commerciaux. Les pirates buginois, de Célèbes, étaient terribles, mais les plus redoutables étaient les «moros» du sultanat de Jolo, en guerre continuelle contre les Espagnols des Philippines. Les «moros» avaient un grand nombre de bateaux, quelques-uns à trois rangs de rameurs, et armés d'artillerie, avec lesquels ils osaient attaquer même les vaisseaux de guerre hollandais. Ils avaient bâti un fort au sud de Sumatra afin de pouvoir plus facilement attaquer les navires qui franchissaient les détroits. La piraterie était pour les Malais une profession aussi bien accordée à leur genre de vie que les razzias pour les bédouins du désert; de plus elle était une œuvre à la fois méritoire et profitable puisqu'on l'exerçait contre les *kāfir*, infidèles, dont les biens et les personnes étaient *ḥalāl*, licites, à tous.

Le sultanat d'Atjeh (*Atchin, Achin*).

Tout comme les autres territoires d'Indonésie, le nord de Sumatra se trouvait partagé en une multitude de petits États, dont les *ulèëbalang*, chefs de guerre héréditaires, étaient en luttes continuelles les uns contre les autres. Tous reconnaissaient la souveraineté des sultans d'Atjeh. Le règne d'Iskandar Muda, 1607/1016, vénéré après sa mort avec le nom de *Makota ʿālam*, couronne du monde, marque l'apogée de la gloire d'Atjeh, dont l'autorité s'étendait sur presque tout le littoral de Sumatra, et sur une grande partie de la péninsule malaise, le sultanat de Perak inclus; cette dernière possession était de très grande importance, car de sa production d'étain, unique alors en Indonésie, Atjeh tirait tous les avantages d'un monopole qui venait s'ajouter à celui du poivre. Presque toute la production de l'étain allait à l'Inde, achetée par des marchands gujaratis. En 1613/1022 Iskandar attaqua Johore et s'en empara pour punir le sultan des relations qu'il entretenait avec les Portugais, et bien que la grande flotte réunie par Iskandar pour attaquer Malacca, 1629/1039, fût vaincue, l'expédition a été célébrée dans la poésie épique d'Atjeh.

tance, tandis que l'intérieur demeurait isolé, et complètement inconnu des Européens jusqu'à une époque très récente. Les relations des sultans avec leurs voisins de l'intérieur, les païens Dayak, se réduisaient à une exploitation de ces derniers pour en tirer des esclaves.

Le sultanat de Bandjarmassin, au sud de Bornéo, augmenta d'importance et de force après la chute de celui de Makassar comme point de relâche des navires et des marchands non-hollandais, qui y trouvaient des épices et du poivre de contrebande. Le sultanat de Pontianak fut fondé vers la fin du XVIIIe/XIIe s.; à ses débuts il fut un nid de pirates; plus tard il entra dans la sphère d'influence hollandaise tout en conservant son autonomie. Le sultanat de Sambas fut d'abord une possession du sultan de Johore.

Au XIXe/XIIIe s. James Brooke, anglais, ayant aidé le sultan de Brunei dans ses luttes locales, reçut de celui-ci la région de Serawak; par la suite de vassal du sultan il devint son suzerain. Ce fut l'origine du domaine anglais du nord de Bornéo.

Plusieurs de ces petits sultanats s'adonnaient à la piraterie, et il était dangereux aux européens de les visiter, même dans des buts purement commerciaux. Les pirates buginois, de Célèbes, étaient terribles, mais les plus redoutables étaient les «moros» du sultanat de Jolo, en guerre continuelle contre les Espagnols des Philippines. Les «moros» avaient un grand nombre de bateaux, quelques-uns à trois rangs de rameurs, et armés d'artillerie, avec lesquels ils osaient attaquer même les vaisseaux de guerre hollandais. Ils avaient bâti un fort au sud de Sumatra afin de pouvoir plus facilement attaquer les navires qui franchissaient les détroits. La piraterie était pour les Malais une profession aussi bien accordée à leur genre de vie que les razzias pour les bédouins du désert; de plus elle était une œuvre à la fois méritoire et profitable puisqu'on l'exerçait contre les *kāfir*, infidèles, dont les biens et les personnes étaient *ḥalāl*, licites, à tous.

Le sultanat d'Atjeh (Atchin, Achin).

Tout comme les autres territoires d'Indonésie, le nord de Sumatra se trouvait partagé en une multitude de petits États, dont les *ulëëbalang*, chefs de guerre héréditaires, étaient en luttes continuelles les uns contre les autres. Tous reconnaissaient la souveraineté des sultans d'Atjeh. Le règne d'Iskandar Muda, 1607/1016, vénéré après sa mort avec le nom de *Makota ʿālam*, couronne du monde, marque l'apogée de la gloire d'Atjeh, dont l'autorité s'étendait sur presque tout le littoral de Sumatra, et sur une grande partie de la péninsule malaise, le sultanat de Perak inclus; cette dernière possession était de très grande importance, car de sa production d'étain, unique alors en Indonésie, Atjeh tirait tous les avantages d'un monopole qui venait s'ajouter à celui du poivre. Presque toute la production de l'étain allait à l'Inde, achetée par des marchands gujaratis. En 1613/1022 Iskandar attaqua Johore et s'en empara pour punir le sultan des relations qu'il entretenait avec les Portugais, et bien que la grande flotte réunie par Iskandar pour attaquer Malacca, 1629/1039, fût vaincue, l'expédition a été célébrée dans la poésie épique d'Atjeh.

Vers la moitié du XVIIe/XIe s. la Compagnie hollandaise commença à s'intéresser à l'étain de Perak et chercha furtivement à pousser à la révolte les vassaux d'Atjeh. En 1641/1051 une sultane, Ṣafiyyat al-Dīn, occupa le trône, et trois sultanes lui succédèrent jusqu'à 1699/1111. De cette circonstance tirèrent profit non seulement les *ulèëbalang*, qui se sentaient plus libres, mais aussi les Hollandais qui intervinrent sous prétexte d'agitation en divers points de Sumatra. Par le traité de 1663/1074, Indrapura, Tiku, et Padang passaient sous le protectorat hollandais. De plus, la Compagnie restaurait l'ancienne principauté de Menangkabau, et recevait l'hommage des sultanats de Palembang, Djambi, Bangka et Billiton.

Il ne manqua pas de mécontents pour obtenir de la Mecque une *fatwà* sur l'incapacité légale des femmes à gouverner; l'anarchie et une série de guerre dynastiques en furent la conséquence. Les *ulèëbalang* s'étaient confédérés en trois groupes, dont les chefs élurent par la suite les sultans auxquels le peuple témoigna toujours une grande vénération, même lorsqu'ils furent déchus de leur pouvoir.

Après les crises internationales et coloniales du commencement du XIXe/XIIIe s., l'Angleterre et la Hollande se mirent d'accord, 1824/1240, sur les questions d'Indonésie. Les Anglais évacuaient Benkulen à Sumatra, tandis que les Hollandais promettaient de respecter l'indépendance d'Atjeh, et s'engageaient à réprimer la piraterie. Le résultat des efforts tentés pour la réprimer fut, cependant, maigre, car les pirates se réfugiaient dans leurs ports; cet état de choses dura jusqu'au jour où l'Angleterre, désireuse en 1871/1288, d'entreprendre une action en Afrique contre les Ashanti, laissa les mains libres à la Hollande dans Sumatra.

En 1873/1290 les Hollandais entreprirent une guerre contre Atjeh. Ils occupèrent la capitale et les régions environnantes, mais contrairement à ce qu'on avait espéré, les gens de l'intérieur ne se soumirent pas, et, poussés par leurs ulémas, ils prirent les armes. La campagne dura, avec une intensité variable, jusqu'à 1904/1322, et même terminée il fallut maintenir des forces considérables au nord de Sumatra.

Petits sultanats de Sumatra. Les padri.

La région de Djambi, située vers le centre du littoral oriental de Sumatra, avait été la vassale de Madjapahit puis de Menangkabau. L'Islam y pénétra vers la moitié du XVe/IXe s. et Djambi se vit menacée par la puissance d'Atjeh. Des avantages mutuels la portèrent à rechercher l'amitié des Hollandais; Djambi devait ensuite passer sous la dépendance de la Compagnie.

L'Islam pénétra à Palembang en même temps qu'à Djambi. A l'apogée de sa gloire le sultanat avait pour vassaux les princes de Bangka et de Billiton, et disputait à Bantam la possession des districts de Lampong. A partir de 1825/1241 Palembang passa sous le contrôle direct de la Compagnie hollandaise.

L'ancien territoire de Menangkabau, dans les hautes terres du centre de Sumatra, avec quelques ports sur le littoral ouest, avait connu l'Islam par des influences venues d'Atjeh. Plus tard les Hollandais s'étaient établis à Padang et

les Anglais à Benkulen. L'islamisation de Menangkabau, réalisée avec beaucoup de souplesse, avait combiné avec la doctrine nouvelle un grand nombre d'usages anciens, et avait respecté la séculaire structure sociale du pays, basée sur le matriarcat. Au commencement du XIXe/XIIIe s. trois pèlerins qui avaient assisté à la Mecque à la campagne réformatrice des wahhābites voulurent, à leur retour, purifier l'Islam local. Il ne faut pas cependant exagérer l'importance de l'influence wahhābite dans le mouvement qui nous occupe, car ici comme ailleurs, les origines de ce mouvement sont à chercher dans le choc de l'ambiance traditionnelle avec le rigorisme de la *šarī'a*. De ce choc naquirent diverses manifestations religieuses de caractère purement local. Quelques *tuanku* (*teuku*), — on donnait ce titre aux ulémas —, se mirent à la tête du mouvement. Ils prohibaient les combats de coqs, le spectacle le plus populaire parmi les Malais; l'usage de l'opium, du tabac, des boissons alcooliques; ainsi que de se limer les dents, de se laisser pousser les ongles. Ils prescrivaient, entre autres choses, le voile pour les femmes, l'abolition du matriarcat, l'interdiction de se raser la tête, de se laisser pousser la barbe. On discuta parmi les *tuanku* sur le cas de celui qui s'acquittait mal du devoir de la prière: les uns le tenaient *ipso facto* pour un apostat qu'il fallait condamner à mort, tandis que les autres inclinaient à des solutions moins rigoureuses.

Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'origine de mot *padri* qu'on donna aux adhérents de ce mouvement. Un des *tuanku*, Nan Rentjeh, ayant surpris sa tante en train de fumer, la poignarda, jeta son cadavre dans le bois et défendit que personne lui donnât la sépulture. Cet acte eut un grand retentissement, car on l'estima inspiré du ciel. Une rigoureuse épuration de l'Islam fut entamée. Quiconque n'assistait pas à la prière était passible d'une amende pour la première fois; et les récidivistes, passibles de la peine de mort. La guerre, l'incendie, l'esclavage s'abattirent sur les villages qui osaient résister. De la famille des anciens souverains de Menangkabau un seul homme réussit à avoir la vie sauve. Un *tuanku*, appelé l'Imām, construisit la forteresse de Bondjol, refuge des *padri* qui en sortaient pour leurs expéditions de pillage.

En 1822/1238 les Hollandais, consolidés de nouveau dans leurs colonies après les bouleversements du commencement du siècle, et appelés au secours par les partisans de l'*'ādat*, vieilles traditions, et usages locaux, engagèrent une offensive contre les *padri*, laquelle avec des intervalles de calme apparent, dura jusqu'en 1832/1248. Lorsque tout semblait pacifié, le *tuanku* Imām, au moment déterminé, anéantit les petits détachements hollandais éparpillés dans la région et la révolte fit rage jusqu'en 1837/1253, quand les Hollandais prirent Bondjol d'assaut. Le *tuanku* fut exilé. Le mouvement laissa à peine quelques traces, les anciens usages reprirent leur place dans la vie sociale et le régime matriarcal continua son règne dans le pays de Menangkabau.

La péninsule malaise.

Une inscription ancienne nous apprend que déjà au XIVe/VIIIe s., l'Islam était la religion officielle à Trengganu. Par la suite, l'islamisation de Malacca facilita la propagation de l'Islam dans le reste de la péninsule. Le sultanat de

Johore, fondé après la conquête de Malacca par les Portugais, étendit ou conserva son ancienne autorité sur quelques régions du littoral de Sumatra, les îles voisines et la côte occidentale de Bornéo, où se forma ensuite le sultanat de Sambas. Allié des Hollandais, le sultan de Johore fut l'ennemi des Portugais. Parfois il eut à subir des invasions de son propre territoire, soit de la part d'Atjeh, 1613/1022, soit de celle du sultan de Djambi, 1673/1084; Johore fut incendiée et le souverain en fuite transféra sa résidence à Riaw. Le dernier sultan de cette famille, qui se disait descendant d'Alexandre le Grand, fut assassiné en 1699/1111. D'autres sultans prirent sa place, soumis d'abord aux influences des Bouginais et des Hollandais, ensuite à celle des Anglais après la fondation de Singapour, 1819/1235.

Les territoires du littoral face au détroit furent fréquemment envahis et soumis à la domination des Malais des îles. Après l'hégémonie d'Atjeh, ce fut le tour des Bouginais de Célèbes, qui non contents d'envahir, colonisaient. Les Bouginais prirent Bandar et Perak, 1728/1141, s'emparèrent de Trengganu en 1780/1195 et en 1770/1184 fondèrent à Selangor un sultanat qui subsiste encore. Des Malais de Menangkabau émigraient dans la péninsule par petits contigents depuis le XIVe/VIIIe s. Ils colonisèrent les terres dites ensuite *negri sembilan*, les neuf districts, qui se trouvaient plus ou moins sous l'autorité de Johore, sauf un seul, allié des Portugais.

Les États situés plus au nord, Trengganu, Kelantan, et Kedah, étaient sous l'influence du Siam. Kedah avait cédé aux Anglais le port de Penang, 1786/1201; ce fait lui attira un long conflit avec le Siam; le résultat en fut la conquête et l'occupation qui dura jusqu'en 1843/1259, date à laquelle Kedah recouvra l'indépendance. Après l'occupation de Penang, l'influence anglaise remplaça celle des Bouginais et des Hollandais dans toute la péninsule, et fut totale lorsque avec l'accord du Siam par le traité de 1909/1327, elle s'étendit aussi aux États du nord.

La trame de l'histoire locale de ces sultanats est, en général, pleine de bouleversements causés par les visées mesquines de tyrans dégénérés. Tant que dura la navigation à voile les côtes du long détroit offraient des points avantageux pour la piraterie, surtout lorsque le vent tombait et que les bâtiments étaient immobilisés sur les eaux endormies, en vue de la terre.

REMARQUES SUR L'ISLAM EN INDONÉSIE

L'Islam indonésien se présente sous trois aspects: l'un, le plus ancien et le plus étendu, doit son origine aux influences venues de l'Inde; ses tendances mystiques et panthéistes s'accommodaient bien de la culture hindoue entièrement établie dans diverses îles, et en facilitaient la propagation; un autre, d'affirmation orthodoxe est dû surtout à des émigrés de l'Arabie; le troisième, tout récent, représenté par des éléments peu nombreux mais très actifs, est le rayonnement des idées nouvelles provenant surtout d'Égypte.

Les éléments orthodoxes du deuxième groupe ont leurs noyaux les plus importants à Atjeh, à Menangkabau, et dans la partie occidentale de Java. Des Musulmans d'Atjeh, dont le nombre n'atteint pas le million, on a dit que malgré

leur négligence à s'acquitter d'obligations aussi importantes que celle de la prière, ils ne le cèdent en enthousiasme à aucun autre groupe ethnique du monde musulman. Dans les autres régions, et en particulier dans les Vorstenlanden, les anciennes principautés autonomes du centre de Java, on trouve à côté d'une notable indifférence pour les choses de l'Islam, un fort penchant pour des rites et des croyances qui datent d'époques antérieures à l'arrivée de l'Islam dans les îles.

Malgré sa rigidité théorique, l'Islam s'adapte facilement à la mentalité de ceux qui acceptent la doctrine centrale du monothéisme et de la mission prophétique de Mahomet. Cela explique la grande variété dans les détails qu'on peut observer dans l'Islam des populations musulmanes du bloc continental, depuis le Sénégal jusqu'au Gobi. Quoique les préceptes de la loi canonique de l'Islam n'aient trouvé nulle part une application intégrale, et quoique les abus attaqués par les réformistes de tous les temps pullulent un peu partout, cet Islam, qu'on pourrait appeler «continental», offre un cachet de famille qui est singulièrement différent de ce qu'on trouve en Indonésie.

Il convient avant tout de remarquer que l'Islam n'a pas été dans l'Indonésie un élément de civilisation. Sous ce rapport il n'a rien apporté de nouveau. La religion musulmane se présente ici tout simplement comme une greffe entée sur l'arbre de la culture indo-javanaise. Celle-ci a conservé ses vieilles traditions artistiques même dans la construction des édifices destinés à servir de mosquée, dont un grand nombre rappellent la structure des pagodes. L'absence de minarets est presque générale, et l'appel à la prière se fait du haut du toit et quelquefois à l'aide d'un tambour. Dans la mosquée on trouve ordinairement un *surambi* ou salle couverte qui sert pour l'administration de la justice, pour la célébration des *slamētan* et autres actes publiques. L'enseignement traditionnel islamique, outre des écoles élémentaires peu fréquentées, dispose des *pesantren*, institutions d'enseignement moyen et supérieur, où les professeurs et les élèves vivent en commun. A la tête du personnel des mosquées de quelque importance se trouve le *pangulu* (création du gouvernement hollandais) comme directeur, administrateur, et fréquemment aussi fonctionnaire judiciaire. Mais le personnage auquel les masses ont recours comme à celui qui est au courant de toutes choses est le *lebe*, fonctionnaire ordinairement peu instruit qui, outre ses fonctions de maître d'école et de directeur de mosquée rurale, se charge de la célébration des mariages, des funérailles, des *slamētan*, et répond à des consultations sur les moyens d'éloigner les esprits malins, ou sur les auspices et présages favorables.

Les fêtes du calendrier islamique ne sont pas célébrées en Indonésie avec la splendeur qu'elles ont ailleurs; en revanche, à côté des fêtes islamiques on en trouve d'autres, nettement animistes. Dans ces occasions aussi bien qu'à divers autres moments de la vie familiale et sociale, le *kanduri* ou *slamētan*, le *gamēlan* et le *wayang* sont de rigueur. Le *kanduri* ou *slamētan* peut consister en une simple offrande votive, ou être un banquet rituel d'origine préislamique, lequel peut être de plusieurs sortes, selon qu'il se célèbre à l'occasion de naissances, mariages, funérailles, dates de l'année agricole, ou qu'il s'agit d'obtenir le succès de quelque entreprise, ou bien de fêtes sociales ou publiques. Les *slamētan* de fêtes générales se célèbrent à l'ordinaire dans les *surambi* des mosquées. Ces solennités ne sont pas

complètes sans les auditions de *gamēlan*, musique instrumentale en forme d'orchestre, ou sans le spectacle des *wayang*, représentations théâtrales des divers genres, dans lesquelles entre toute la vieille mythologie indo-javanaise et palpite l'animisme, ou vénération des esprits des ancêtres.

Il existe encore d'autres usages rituels idolâtriques, comme la mutilation des dents, qu'on pratique de manières variées, et la vénération d'idoles et de bétyles dans les villages et les champs. Les tombeaux des santons sont le but de nombreux pèlerinages et l'objet de toute espèce de vœux conditionnels. La littérature mystico-panthéiste se trouve très répandue en petits traités et poèmes dits *suluk* et *wawatyan*. Les *primbon* sont des cahiers à usage personnel dans lesquels à côté de notes sur divers sujets on consigne des réflexions mystiques.

La *šarīʿa*, loi canonique de l'Islam, n'a pas réussi à remplacer l'*ʿādat*, vieilles lois coutumières indo-javanaises. Ainsi à Menangkabau, un des pays les plus islamisés de l'Indonésie, subsiste la curieuse institution du matriarcat, avec la lignée féminine comme base de la famille, ce qui est en nette contradiction avec les préceptes de l'Islam. Les autorités hollandaises suivant une politique favorable à l'islamisation, avaient décidé que les mariages seraient célébrés devant un fonctionnaire musulman, mais les gens ne considèrent le mariage comme vraiment contracté qu'après accomplissement des vieux rites qui ont lieu à la suite de la cérémonie administrative officielle. Les lois de succession musulmanes n'ont pas réussi, non plus, à s'imposer. La condition légale et sociale de la femme indonésienne n'est pas soumise aux incapacités et aux restrictions ordinaires dans l'Islam. Les mariages sont monogames dans leur immense majorité; mais d'autre part les divorces sont assez fréquents.

Quant aux «piliers de l'islam», le nombre de ceux qui s'en acquittent fidèlement est peu considérable. La prière est très négligée. Quelques-uns font le jeûne dit du «tambour», c'est-à-dire, qu'ils jeûnent le premier et le dernier jour du ramadan, laissant vides, sans jeûne, les jours intermédiaires. On ne fait pas plus de cas des autres restrictions: on fume l'opium, on pratique l'usure; les jeux de hasard sont généralisés, et on ne conçoit pas une fête complète, même religieuse, sans les combats de coqs et les inévitables paris. Le pourcentage du *ḥağğ*, pèlerinage à la Mecque, est relativement élevé dans quelques régions, mais infime dans d'autres. Bousquet raconte qu'ayant lui-même demandé à un prince javanais si à la *ḫuṭba* on mentionnait son nom, le prince répliqua: Ma foi, mon cher Monsieur, je n'en sais rien, mais si cela vous intéresse je puis m'en informer. On peut encore ajouter que tout récemment de grands partis politiques ont fait profession de neutralité religieuse.

Ces considérations, ajoutées à plusieurs autres, ont porté quelques auteurs à dire que la majorité des Indonésiens n'est pas musulmane. Un de leurs arguments est que le gouvernement hollandais, pendant les temps de l' «ethische richting» nomma partout des fonctionnaires musulmans chargés du registre général des mariages, et que cette mesure non seulement favorisait l'islamisation, mais encore donnait l'impression fictive, dans la colonie, et au dehors, que tous les indigènes étaient musulmans.

Mais comme pour devenir musulman la profession de foi suffit, comme il

semble que les intéressés se tiennent pour Musulmans, et qu'ils se montrent froids aux influences qui n'ont pas le cachet de l'Islam, il est difficile de leur donner une autre dénomination dans la statistique générale. Il reste cependant le fait que dans les recensements périodiquement publiés par le gouvernement hollandais, avec des détails toujours plus caractéristiques, comme dans le Volkstelling de 1930, on n'a pas indiqué la distribution des habitants selon leur religion, sauf dans quelques districts hors de Java sans aucune influence sur le total. Il manque, donc, jusqu'à présent, les données statistiques nécessaires pour porter un jugement définitif sur la situation de l'Islam en Indonésie.

LES ÉTATS INDÉPENDANTS DE L'ARABIE

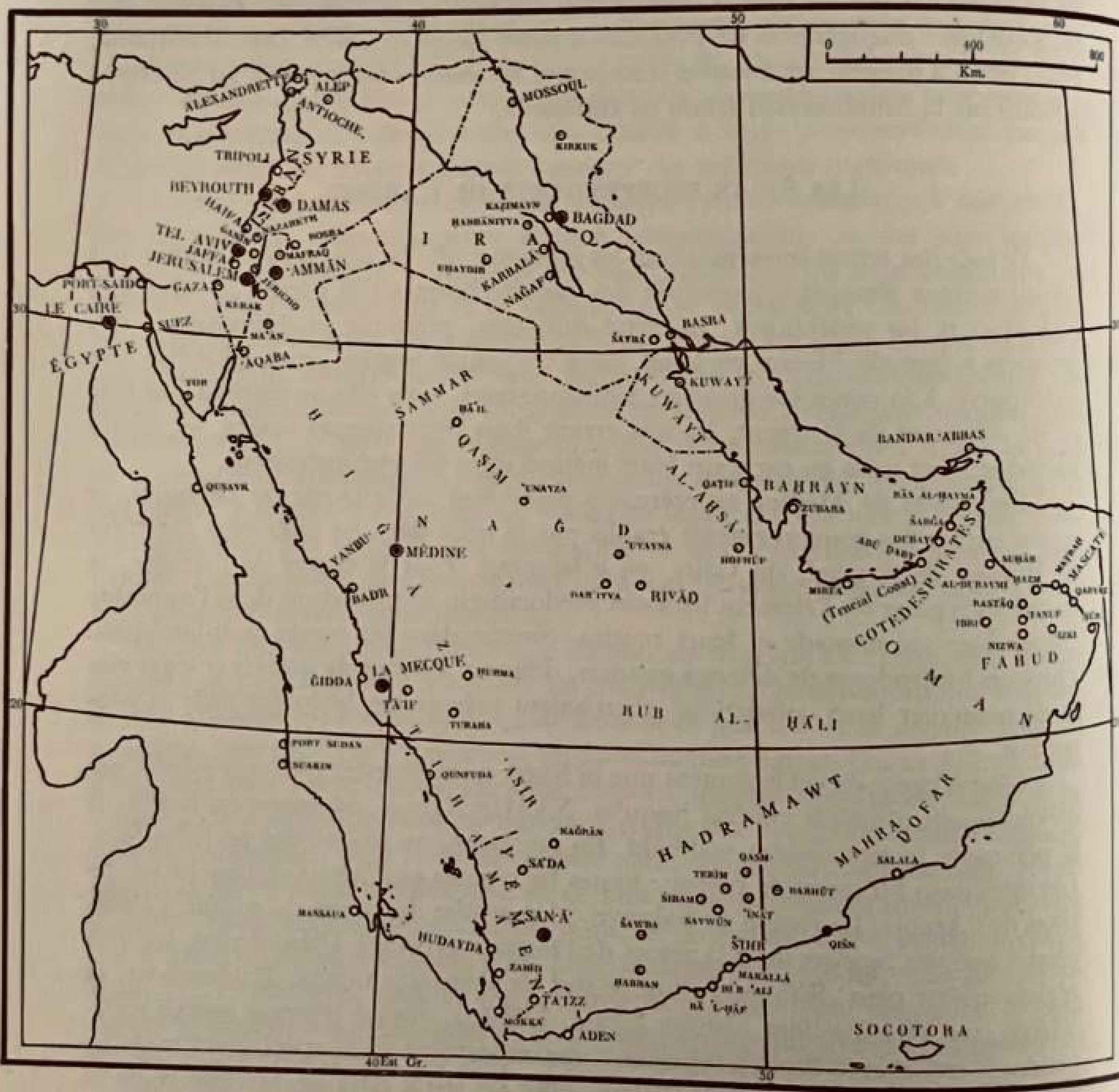
Depuis des temps immémoriaux les indigènes de la péninsule d'Arabie ont constitué deux groupes séparés par des caractéristiques très nettes: les nomades bédouins, et les sédentaires. La crise religieuse, politique et économique des premiers temps de l'Islam en avait lancé un grand nombre, tant bédouins que sédentaires, à la conquête de terres moins ingrates, mais elle ne modifia pas leur mode de vie et ils restèrent, les uns errant dans leurs steppes arides, les autres cultivant leurs oasis ou exerçant leurs métiers dans les agglomérations.

Les califes de Médine exercèrent à peine leur autorité sur les bédouins, et moins encore les gouvernements établis par la suite dans les cités plus éloignées de Damas, de Bagdad, du Caire, ou d'Istanbul. Tout le centre de l'Arabie, et toutes les régions où l'élément bédouin prédominait, continuèrent dans l'anarchie tribale leur vie nomade et leurs razzias, comme dans les temps préislamiques. Plusieurs hétérodoxes de diverses nuances, désireux à la fois de préserver leurs vies et de conserver leurs convictions, cherchaient près de ces bédouins asile et protection.

C'est à cause de cet isolement que le Naǧd et les districts voisins n'offrent pas d'événements d'intérêt général jusqu'au XVIIIe/XIIe s., où surgit du centre de la péninsule le mouvement wahhābī. En revanche, on trouve des périodes intéressantes dans l'histoire de presque toutes les régions qui ont un débouché sur les côtes de l'Arabie. La région de Baḥrayn, plus proche du centre du califat, s'insère ainsi à maintes reprises dans la trame de l'histoire générale. D'autre part, les trois régions qu'on peut distinguer dans le sud de l'Arabie: Oman, Ḥaḍramawt, et Yémen, ont chacune leur histoire locale. L'Ḥiǧāz, région presque jamais indépendante en fait et en droit, a cependant une importance toute spéciale en tant que berceau et pôle d'attraction de l'Islam, avec ses deux cités de Médine et de la Mecque.

Les imāms et les sayyid de l'Oman.

La péninsule d'Oman se trouve nettement séparée du reste de l'Arabie par le redoutable désert de *Rub' al-ḫālī*; son littoral, atteignant un développement de quelque 1.500 km., regarde au nord vers les côtes de la Perse voisine, à l'est, vers celles de l'Inde, un peu plus éloignées, et au sud-ouest vers celles de l'Afrique orien-



32. — Arabie. VIIᵉ/Iᵉʳ s. — XXᵉ/XIVᵉ s.

tale. Ces conditions géographiques ont eu leur influence dans l'histoire des peuples de l'Oman.

Le pouvoir des califes sur la péninsule d'Oman fut, dans ses meilleurs moments, précaire; d'ordinaire il était inexistant. Du temps de l'Umayyade ʿAbd al-Malik, son gouverneur à Baṣra, al-Ḥağğāğ, dut envoyer deux expéditions sous les ordres d'un de ses meilleurs capitaines pour vaincre la résistance des habitants. Le pays fut traité comme terre conquise, tandis que les chefs de cette résistance, avec leurs familles et leurs partisans, prenaient la mer et allaient s'établir au pays des Zanğ, sur la côte orientale de l'Afrique, bien connue des navigateurs et des marchands d'Oman. Ceux-ci y trouvaient, sans parler d'autres marchandises, l'ivoire, et les fameux esclaves noirs dits *zanğ*.

L'Oman fut une des régions situées sur la périphérie du califat où les Ḫāriğites, notamment ceux de la branche ibāḍite, persécutés, trouvèrent un refuge. Ils y firent souche. Au temps du califat des ʿAbbāsides on trouve en Oman le premier *imām* de la communauté ḫāriğite, Ğulanda b. Masʿūd, vers 750/133, qui trouva la mort en combattant contre une expédition envoyée par le calife. Le système électif des Ḫāriğites, et la facilité avec laquelle étaient déposés les *imām* élus, occasionnèrent de fréquentes périodes d'anarchie; malgré cela, les Ḫāriğites d'Oman étendirent leur autorité sur la région de Mahra, fameuse par ses chameaux, dits mehari, et aussi sur quelques points de la côte persanne.

Lorsqu'au commencement du Xe/IVe s., les Qarmaṭes devinrent puissants, Oman fut l'une des régions qui durent leur faire soumission; ensuite les *malik*, chefs, des *banū* Nabhān dominèrent le pays, jusque vers 1435/839, et repoussèrent les tentatives de débarquement provenant de la Perse.

Dans la période suivante réapparaissent les *imām* ibāḍites, mais avec un pouvoir restreint, car le pays était divisé en plusieurs groupements presque indépendants, tandis que les ports se trouvaient sous l'hégémonie d'Ormuz, grand centre commercial où aboutissaient, comme dans les temps anciens, les routes maritimes de l'Asie et de l'Afrique. Cette division de la péninsule d'Oman en plusieurs groupes opposés rendit facile à Albuquerque la conquête des ports les plus importants, 1508/914, Mascate, Ṣuḥār, Ṣūr, Qaryāt. Il s'empara aussi d'Ormuz. En 1551/958 une flotte ottomane sous les ordres de Pīrī Reʾīs bombarda les forts portugais de Mascate pendant dix-huit jours, et saccagea ensuite la ville.

En 1624/1034 Nāṣir b. Muršid fut élu *imām*, le premier de la lignée des *banū* Yaʿrūb. Il s'appliqua avec un succès égal à sa ténacité à unifier politiquement le pays; ensuite, il attaqua les Portugais et parvint à les chasser de quelques points fortifiés. L'*imām* qui lui succéda, Sulṭān b. Sayf, continua les hostilités, et par la prise de Mascate, 1649/1059, mit fin à la domination portugaise en Oman.

Depuis ce moment la puissance maritime des habitants d'Oman s'affirme avec une rapidité surprenante. Ils possédaient déjà quelques navires, et ne manquaient pas non plus d'équipages entraînés, car la présence des Portugais et leur prépondérance maritime pendant un siècle n'avaient pas supprimé le commerce interasiatique. Avec le laissez-passer portugais, ou sans lui, les bâtiments des marchands avaient sillonné la mer. De plus, nombre de gens d'Oman avaient servi sur les galions portugais détachés dans les ports d'Orient.

Les navires et les équipages des Omaniens passèrent à l'attaque des possessions portugaises de l'Inde et de l'Afrique. Diu, Damâo, Zanzibar, et Mombasa furent attaquées et saccagées. Sulṭān Ier b. Sayf consacra une partie du riche butin ainsi emporté à fortifier Nizwà, sa résidence. Après sa mort en 1668/1079, une lutte de succession s'engagea entre ses deux fils, jusqu'à ce que l'un d'eux, Sayf Ier b. Sulṭān, eût le dessus. Pendant le règne de celui-ci l'expansion de l'Oman continue. En 1669/1080 sa flotte attaqua vainement Moçambique; d'autres expéditions ravagèrent l'île de Salsette, voisine de celle de Bombay, 1694/1106, et l'année suivante saccagèrent et incendièrent Barsalore et Mangalore sur la côte du Dekkan. Vers la fin du siècle les Portugais perdirent Mombasa, Kilwa, Zanzibar et Pemba, 1698/1110, et ils ne recouvrèrent Mombasa que pour quelques mois en 1728/1141. Sayf Ier b. Sulṭān fut non seulement un guerrier, mais aussi un habile administrateur, à qui l'on doit des ouvrages souterrains d'irrigation et d'autres initiatives en faveur de l'agriculture. Il résidait à Rastāq, où il mourut en 1711/1123.

Son fils, Sulṭān II, fixa sa résidence à Ḥazm; il s'empara de Baḥrayn, que les Persans occupaient depuis que ʿAbbās le Grand l'avait enlevé, 1622/1032, aux Portugais. A sa mort, 1718/1131, il laissait un fils mineur, Sayf II, ce qui compliquait la succession, puisque l'*imām* de la communauté doit avoir ses pleines capacités. Après des luttes et des assassinats et à la suite de l'intervention des Persans envoyés par Nādir Šāh en 1737/1149, et d'un bouleversement général, surgit une nouvelle dynastie, celle des Āl Bū Saʿīd, dont le chef, le marchand Aḥmad b. Saʿīd, après avoir défendu avec succès la place de Ṣuḥār, et s'être débarrassé par trahison des troupes persanes, fut élu *imām* par un conseil de notables, 1741/1154.

Ayant réussi dans ses entreprises extérieures, Aḥmad gagna la faveur des sultans ottomans par son intervention à Basra, occupée par les Persans. Il attaqua aussi les pirates des côtes indiennes. En revanche, à l'intérieur du pays, des rebelles affaiblirent son autorité sur les tribus. Les souverains de cette dynastie ne prirent pas le titre d'*imām*, car le régime de la succession, devenu héréditaire, allait contre le principe électif exigé par le droit ḫāriǧite; désormais les souverains d'Oman portent le titre de *sayyid*, et plus tard de *sulṭān*, mais plus jamais celui d'*imām*.

Le successeur d'Aḥmad fut son fils Saʿīd, 1775/1188, le dernier à être appelé *imām*; il manquait tellement d'autorité qu'il ne réagit point lorsque son fils se proclama régent d'Oman avec le titre de *sayyid*. A cette époque Mascate commence à avoir une importance commerciale. En 1793/1208 les *sayyid* d'Oman reçurent en emphytéose le port de Bandar-i ʿAbbās (Bender-Abbas) et ses alentours. En 1798/1213 les Anglais, craignant peut-être que Napoléon ne voulût se servir du port de Mascate comme base contre l'Inde, nouèrent des relations politiques avec l'Oman par un traité, en vertu duquel l'Oman s'obligeait à ne pas permettre l'entrée des Français ou des Hollandais. La menace toujours croissante des Wahhābites et l'espoir de l'aide anglaise, contribuèrent sans doute à faciliter de la part de l'Oman la conclusion de ce traité.

Au commencement du XIXe/XIIIe s., l'Oman, comme presque tout le

reste de l'Arabie, fut contraint de se soumettre aux Wahhābites et de leur payer le tribut; le pays continuait à être divisé en plusieurs fractions autonomes. Les actes de piraterie des populations du littoral nord motivèrent une intervention navale des Anglais, 1809/1224, qui bombardèrent Rās al-Ḫayma. En 1820/1236 une nouvelle intervention eut lieu, et en 1853/1270 les chefs de la côte firent un pacte avec les Anglais. Sur les cartes géographiques cette portion du littoral figure sous le nom de Trucial Coast, ou Côte des Pirates.

Les cinquante-deux ans du règne de Sa'īd b. Sulṭān, depuis 1804/1219, voient se développer l'influence extérieure de l'Oman. Des traités commerciaux furent conclus avec la France, les Etats-Unis et l'Angleterre; le sultan passa à Zanzibar et y établit sa résidence en 1832/1248. Ses absences fréquentes provoquèrent en Oman des inquiétudes et des troubles, que les Wahhābites attisaient, et que les Anglais freinaient. En 1854/1271 il y eut un conflit armé avec la Perse pour la possession d'Ormuz, mais à la suite de négociations on parvint à un accord suivant lequel l'Oman continuerait encore à administrer Ormuz pendant vingt ans, mais augmenterait le tribut qu'il versait à la Perse; de plus l'Oman reconnaissait la souveraineté persane sur les îles voisines. Cette même année mourait Sa'īd b. Sulṭān, laissant quinze fils. L'aîné, Ṯuwaynī, prenait l'Oman, tandis que Mağid gouvernait à Zanzibar. Il y eut entre les deux frères des différends qui furent soumis à l'arbitrage de Canning, premier vice-roi anglais de l'Inde; celui-ci décida que le sultanat de Zanzibar serait indépendant de celui de l'Oman, mais lui payerait un tribut annuel. Ṯuwaynī dut aussi lutter contre son autre frère, Turkī; Ṯuwaynī fut assassiné, 1866/1283, par son propre fils, Sālim. Les Anglais, pro bono pacis, avaient emmené Turkī aux Indes; mais lorsque Sālim se vit contraint de fuir de l'Oman devant une réaction ibāḍite qui proclama *imām* 'Azzān b. Qays, les Anglais rendirent la liberté à Turkī. 'Azzān mourut assassiné à Maṭraḥ, et Turkī prit le sultanat, 1874/1291.

L'influence britannique se consolida par des traités successifs. Par celui de 1893/1309 l'Oman s'obligeait à ne rien céder de son territoire, à refuser toute aide d'une tierce puissance, et à suivre dans la politique extérieure la direction indiquée par l'Angleterre. En contrepartie il recevait une forte subvention du gouvernement de l'Inde. L'Angleterre fit échouer les tentatives françaises de gagner de l'influence en Oman.

Dans tout l'Oman on applique la loi musulmane, et dans les régions de l'intérieur les préceptes pénaux coraniques sont exécutés sans atténuation. Très rares sont les étrangers, même musulmans, qui parviennent à obtenir la permission d'entrer dans le pays.

En 1913/1331 plusieurs tribus ibāḍites de l'intérieur s'élevèrent contre l'autorité du sultan de Mascate, jusqu'alors vaguement reconnue. Mascate fut sur le point d'être prise, et sans l'intervention anglaise le sultan aurait subi une défaite totale. Ce fut aussi sous les auspices de l'Angleterre que le traité de Sib entre les tribus et le sultan, 1920/1339, divisa l'Oman en deux juridictions: celle de l'intérieur, où fut rétabli l'imāmat, et celle du littoral, sous le sultan de Mascate. Des observateurs anglais opinèrent alors que les clauses du traité (où l'on avait omis toute allusion à la suzeraineté du Sultan, et où celui-ci s'engageait à

ne pas s'immiscer dans les affaires de l'imāmat), pouvaient être interprétées dans le sens d'une large autonomie, voire d'indépendance, de l'imām vis-à-vis du sultan, la juridiction respective de l'un et l'autre dépendant largement du va-et-vient des rivalités tribales. De son côté, l'*imām* se constitua une administration rudimentaire, perçut des taxes, maintint des forces de police. Les incidents reprirent quand on commença à parler de la richesse pétrolière de la zone de l'imāmat, aux limites imprécises. L'Iraq Petroleum Co. ayant obtenu une concession à Fahūd, l'imām Ġālib réagit et chercha la séparation définitive du sultanat de Mascate. En mars 1955/1375, avec l'appui de l'Egypte et de la Ligue Arabe, il sollicita l'admission de l'Oman intérieur à la Ligue comme État indépendant, et l'intervention de la Ligue contre les visées colonialistes de l'Angleterre et de Mascate. Et, vers la fin de novembre de cette année, des troupes de Mascate, encadrées par des officiers britanniques et protégées par la R.A.F., entreprirent une série d'opérations couronnées le 15 décembre par l'occupation de l'oasis de Nizwà; et, tandis qu'à Londres on constituait la Abū Ḍaby Development Co., on permettait à l'*imām* de rester au pays sous la responsabilité du *šeyḫ* de sa tribu. Ġālib, cependant, n'abandonna pas la partie, et avec des éléments fidèles et des secours du dehors il réussit à s'emparer de nouveau de Nizwà, juillet 1957/1377. L'appui armé de l'Angleterre en faveur du sultan de Mascate provoqua une tension internationale. L'*imām*, par ses agents au Caire, demanda l'intervention de la Ligue Arabe, de l'ONU, de l'Amérique et de l'URSS, mais, tandis que les États arabes cherchaient en vain à obtenir l'action de l'ONU, les opérations militaires, commencées le 23 juillet, et menées rapidement, aboutirent à l'occupation de Nizwà le 11 août. Le 19 août le sultan de Mascate s'opposa à la publication du texte du traité de Sib, sur lequel l'*imām* et les États arabes fondaient leurs réclamations. Les États arabes élevèrent au Conseil de Sécurité de l'ONU un acte d'accusation contre l'«agression» anglaise mais n'ayant pu obtenir les 7 votes nécessaires, l'acte ne put être pris en considération. Le 12 septembre, l'*imām* s'adressa à la Ligue Arabe et à l'ONU demandant une commission d'enquête pour évaluer les dommages subis par les civils du fait des bombardements anglais.

Ḥaḍramawt.

Le Ḥaḍramawt est un pays de montagnes dénudées, au nord desquelles s'étend, illimité, le désert de Rub' al-Ḫālī. La région, célèbre dans l'antiquité comme le pays de l'encens, comprend plusieurs émirats, sultanats, tribus indépendantes et villes libres, et on a estimé la population totale à quelque 250.000 âmes. Le pays est fermé aux Chrétiens et aux Juifs; il semble que les divorces soient rares, et la polygamie peu fréquente.

Des émirats du littoral, Bā 'l-Ḥāf, Bīr 'Alī, et Šihr, ce dernier est le plus important, et possède les deux meilleurs ports, Makallā et Šihr. Depuis 1867/1284 il est gouverné par la famille des Āl Qa'ayṭī. L'Angleterre conclut des traités avec ces sultanats, 1688/1306, en vertu desquels, et en échange de la promesse de ne rien entreprendre à l'extérieur sans le consentement anglais, ils recevaient

des subsides considérables, ce qui d'ailleurs ne figurait pas dans les stipulations. Le sultan de Mahra, résidant à Qišn, règne aussi sur l'île de Socotora.

Le sultanat le plus important de l'intérieur est celui de Saywūn, gouverné par les Āl Katīr. Les autres émirats, en quelque sorte dépendants de Saywūn, sont ceux de Ḥabbān, Qasm, Barhūt, Šawba, et la cité libre d' 'Ināt.

La pauvreté du pays et l'esprit d'entreprise des habitants ont poussé beaucoup d'entre eux à émigrer à Hyderabad dans l'Inde et surtout à Java, Singapour, et Sumatra.

Un reflet de la prospérité de ces émigrés et de leur attachement au pays natal se fait jour dans les mouvements entrepris en faveur de la modernisation et de l'unification du Ḥaḍramawt et dont les manifestations ont été les congrès de Makallā, 1927/1346, de Singapour, l'année suivante, et encore de Makallā, 1932/1351. Ces congrès ont été tenus sous le patronage des émirs, et il semble que les réformes proposées se limitaient à l'administration de la justice, qui devait suivre les préceptes de la *šarī'a* et de l'école šāfi'ite. Les divisions intestines entre les partis des 'Alīdes et des Iršāidites survivent parmi les colonies d'émigrés. Les désordres et les rébellions de 1936/1355 et des années suivantes motivèrent une intervention anglaise et le bombardement des tribus rebelles.

Au cours de ces dernières années on ne remarque plus d'émigration vers l'archipel indien; au contraire, et par l'effet des nouvelles conditions économiques de l'Indonésie, beaucoup d'émigrés regagnent le Ḥaḍramawt. C'est la prospérité de l'Arabie sa'ūdite qui attire maintenant ceux qui cherchent du travail ou des relations commerciales.

Le 7 janvier 1954/1374 les chefs de 9 territoires du Ḥaḍramawt occidental, réunis à Aden sous la présidence du gouverneur, s'accordèrent en termes généraux pour la constitution d'une fédération dans le cadre du protectorat. On envisageait la formation de deux fédérations, l'une occidentale et l'autre orientale, des petits États du protectorat, mais la forte opposition de la Ligue Arabe et surtout le décès du sultan de Makallā, 1956/1376, le chef le plus en vue des fédéralistes, suspendirent les pourparlers.

La concession pour la recherche de pétrole au Yémen en faveur d'une société américaine, les sondages entrepris dans le même but à Tamūd par une société anglaise, et surtout le progrès des idées anticolonialistes et irrédentistes, laissaient prévoir des changements profonds dans la vie sociale et politique du protectorat et de la colonie. Signes des temps nouveaux: les rébellions et les désordres qui eurent lieu dans divers territoires et à Aden même. A l'occasion de la visite de la reine d'Angleterre, avril 1954/1374, vingt chefs vinrent lui rendre hommage, mais cinq refusèrent de faire acte de présence.

Aden n'était plus la pacifique colonie d'autrefois, et les Anglais se gardaient de l'oublier. C'est ainsi qu'en 1947/1367 les indigènes furent invités à participer à l'administration, et, pour la première fois, en 1955/1375, on laissa à l'élection populaire 4 des 18 sièges du Conseil Législatif. Au mois de mai de 1956/1376, Lloyd, Sous-secrétaire des Colonies, en visite à Aden, parla de la possibilité d'accéder, par degrés, à une certaine autonomie administrative, mais il ajouta que l'importance d'Aden était si grande que son gouvernement ne saurait envisager

aucune innovation fondamentale dans le régime politique de la colonie. Tant à son arrivée que lors de son départ, Lloyd fut l'objet de manifestations très hostiles de la part des éléments nationalistes, maîtrisées par de forts contingents de la police et de l'armée.

L'Aden Association, parti bourgeois, bien vu par l'Angleterre, ne demandait qu'une large autonomie dans le cadre du Commonwealth; mais la grande partie de la population était pour un Ḥaḍramawt unifié et indépendant, selon l'idée propagée par les partis irrédentistes. L'alternative d'une fédération avec le Yémen ne semblait attirer personne.

La vie sociale fut troublée pendant des mois à partir du 19 mars 1956/1376: 5000 ouvriers des raffineries, secondés par ceux d'autres métiers, se mirent en grève réclamant une augmentation des salaires. Par ailleurs, les révoltes contre le régime étaient devenues plus fréquentes en plus d'un endroit et surtout dans les territoires voisins du Yémen. L'attaque anglaise en Egypte pour réoccuper le Canal de Suez eut des répercussions sanglantes, avec grèves, incendies et sabotages.

Une nouvelle conférence des chefs des États du protectorat en vue de la reprise du projet de fédération eut lieu le 31 mars 1957/1377 sous la présidence du gouverneur. Cher à l'Angleterre, ce projet fut vivement combattu par la radio arabe. Le 6 avril, les chefs réunis reconnurent les avantages de l'union, mais il fallait tenir compte de l'esprit du nationalisme arabe.

Yémen.

Le Yémen ne présente pas d'unité géographique. Depuis les terres basses du Tihāma, sur le littoral de la mer Rouge, le terrain monte jusqu'à la haute chaîne de montagnes où se trouvent les plateaux volcaniques du Haut Yémen, à plus de deux mille mètres et dont les versants descendent en pente douce vers les sables assoiffés du Rub' al-Ḫālī.

L'islamisation du Yémen date des dernières années de la vie de Mahomet. D'abord le pays fut administré par les gouverneurs nommés par les califes; par la suite l'affaiblissement de l'autorité centrale donna aux forces vives locales et aux réfugiés hétérodoxes l'occasion de s'affirmer, de propager leurs doctrines et de constituer des gouvernements autonomes.

La première dynastie fut celle des Ziyādites, 819/204, dont l'autorité s'étendait sur une bonne partie du Yémen; ils résidaient à Zabīd, dans le Yémen méridional. Lorsque leur fortune commença à décliner, des émirats indépendants surgirent, tandis que les Ziyādites laissaient leurs affaires aux mains des esclaves. L'un de ceux-ci, l'abyssin Naǧāḥ, supplanta ses maîtres, 1021/412, et devint la souche d'une nouvelle dynastie qui régna jusqu'à ce qu'en 1159/554 les Mahdiites se fussent emparés pour un temps du pouvoir.

En 861/247 les Ya'fūrides s'étaient émancipés des Ziyādites, et s'étaient établis à Ṣan'ā'. Vers cette époque la propagande ismā'īlite commençait à pénétrer dans le Yémen. Le *dā'ī* 'Alī b. al-Faḍl s'était mis à regrouper des adeptes en 881/299, et en 909/297 il se considéra assez fort pour saccager Zabīd; trois ans

plus tard il s'empara de Ṣan'ā', mais il mourut empoisonné en 915/303, et son successeur fut vaincu par l'*imām* zaydite de Ṣa'da.

L'essor des Fāṭimides au nord de l'Afrique encouragea les propagandistes šī'ites du Yémen; l'un d'entre eux, le *dā'ī* 'Alī b. Muḥammad, fonda la dynastie šī'ite des *banū* Ṣulayḥ, 1037/429. Ceux-ci s'emparèrent de Ṣan'ā' et de la plus grande partie du Yémen, 1063/456; ils occupèrent même la Mecque cette année-là. Profitant du déclin des Ṣulayḥides, les Hamdānides se déclarèrent indépendants, 1098/492, dans la région de Ṣan'ā', tandis qu'à Aden les gouverneurs se rendaient eux aussi indépendants, et fondaient la lignée des Zuray'ides, 1083/476.

En 893/280 le zaydite Yaḥyà b. al-Ḥusayn se déclara indépendant à Ṣa'da, ville de montagne au nord du Yémen, sur la route de Ṣan'ā' à la Mecque. Cette dynastie zaydite, appelée quelquefois aussi *Rassīde*, continua à se maintenir à Ṣa'da jusqu'en 1300/700; ensuite elle dut s'incliner à différentes reprises devant le pouvoir des Rasūlides, mais elle conserva toujours des partisans et de l'influence; les Zaydites actuels du Yémen viennent de cette souche.

En 1173/569 l'ayyūbide Saladin envoya son frère Tūrān Šāh avec la double mission d'affirmer son protectorat sur la Mecque et de s'emparer du Yémen. Ainsi se termine le pouvoir des Hamdānides de Ṣan'ā', des Mahdiites de Zabīd, et des Zuray'ides d'Aden. En 1229/626 les Rasūlides succédèrent aux Ayyūbides au gouvernement de tout le Yémen. Parmi les souverains rasūlides il y eut des amateurs des lettres et des arts; c'est de ce temps que datent les grandes et belles mosquées de Ta'izz. Durant le règne rasūlide les *imām* zaydites parvinrent à occuper Ṣan'ā' à plusieurs reprises. Par la suite les Ṭāhirides du bas Yémen commencèrent à miner le pouvoir des Rasūlides, et finirent par s'emparer de Ṣan'ā', 1446/850. Leur règne dura jusqu'à l'arrivée de l'expédition envoyée par Qānṣūh, l'avant-dernier sultan mameluk, qui leur enleva Ṣan'ā', 1516/922. L'année suivante l'*imām* zaydite Yaḥyà chassa les Mameluks de Ṣan'ā', et les Ottomans, à leur tour, occupèrent la ville en 1546/953.

Il convient de remarquer que ces conquêtes doivent être interprétées comme un signe de la supériorité des forces, non comme un assujettissement complet de tout le pays. Ordinairement les vaincus se retiraient dans les montagnes en des endroits fortifiés, d'où ils menaient des coups de main et provoquaint des troubles continuels. L'autorité ottomane dans le Yémen, précaire même aux meilleures époques, dut céder à la pression des *imām* zaydites, qui depuis le commencement du XVIIe/XIe s., affirment leur autorité à Ṣan'ā'. L'ouverture du canal de Suez facilita une nouvelle attaque ottomane en 1871/1288, et les gouverneurs nommés par la Porte se succédèrent à Ṣan'ā' jusqu'à la première guerre mondiale. Par le traité de Sèvres, 1920/1339, l'*imām* Yaḥyà fut reconnu souverain du Yémen.

Le règne de l'*imām* Yaḥyà remplit toute la période entre les deux guerres mondiales. Né en 1869/1286, il avait lutté contre les Ottomans pour l'indépendance du Yémen; quand elle fut obtenue, les sentiments panislamiques de l'*imām* l'inclinèrent du côté turc. Strict dans ses principes religieux, et très autoritaire, il refusa l'entrée du pays aux inventions occidentales qui lui paraissaient contraires à l'Islam, comme par exemple le gramophone. Rigoureux dans son zaydisme, il persécuta à mort dans ses domaines les šī'ītes des diverses branches du

zaydisme; en revanche il se montra tolérant envers les sunnites šāfi'ites, qui constituaient le tiers de la population. Il ne permit que rarement l'entrée au Yémen des Européens, sauf quand ils étaient indispensables. On raconte de lui qu'il ne refusait jamais une audience: il écoutait et tranchait ensuite sans appel. Ainsi, sans intermédiaires, il se tenait au courant de ce qui se passait dans ses domaines, qu'il administrait personnellement, aidé seulement par deux ministres et quelques secrétaires.

Vieux guerrier, l'*imām* Yaḥyà vit ses plans d'expansion se heurter à des voisins puissants. En 1925/1344 il entreprit des opérations militaires pour s'emparer du port de Ḥudayda, que les Anglais avaient évacué en 1921/1340, le laissant aux mains des émirs d' 'Asīr; et il l'occupa sans difficulté. 'Asīr est le nom qu'on a donné récemment à la partie septentrionale du Yémen. Les chefs de l' 'Asīr demandèrent alors la protection d'Ibn Sa'ūd. De son côté, Yaḥyà conclut un traité d'amitié avec l'Italie, 1926/1345, croyant y trouver un appui; ensuite il revendiqua quelques districts du Yémen placés dans la zone d'influence du protectorat d'Aden, mais devant l'entrée en action des avions anglais il dut renoncer à les occuper. En 1933/1352 il s'empara du Nağrān, région habitée par les *banū* Yām, ismā'īlites de l'Aga Khan de Bombay, laquelle avait joui de l'indépendance pendant plusieurs siècles. La réaction menaçante d'Ibn Sa'ūd poussa l'*imām* à se concilier les Anglais, en renonçant à ses prétentions sur les districts d'Aden; Ibn Sa'ūd, attaquant rapidement, pénétra dans la *tihāma*, terres basses, du Yémen et s'avança jusqu'à Ḥudayda, 1934/1353. L'*imām* demanda la paix, confirmée par le traité de Ṭā'if, du 20 mai de la même année, qui fixait les frontières. Ibn Sa'ūd ne fit aucune demande d'indemnisation territoriale ou pécuniaire. Puis ce furent les Anglais qui par leur occupation de Šawba provoquèrent les vaines protestations de l'*imām*, 1939/1358. Au début de la seconde guerre mondiale l'*imām* se déclara neutre.

Les seize fils de l'*imām* ont le titre de *sayf al-islām*, épée de l'Islam; quelques-uns prenaient part au gouvernement, ils avaient visité en qualité d'envoyés plusieurs pays étrangers, mais tous n'approuvaient pas la manière de gouverner de leur père. L'un d'eux, Ibrāhīm, se trouvant à Aden vers la fin de 1946/1365, avait adhéré publiquement à un mouvement constitutionnel yéménite, et avait refusé les propositions conciliatrices de son père et de son frère aîné, Aḥmad, tant qu'on ne ferait pas un changement radical dans les méthodes du gouvernement. L'organe des libéraux yéménites à Aden prêchait l'union de tous afin de «faire cesser le régime despotique» au Yémen.

Le 16 janvier 1948/1367 les journaux du Caire publiaient un télégramme envoyé par Ibrāhīm, qui avait changé son titre de *Sayf al-islām* en celui de *Sayf al-ḥaqq*, épée de la justice; on y annonçait la mort de l'*imām* Yaḥyà et la formation d'un gouvernement constitutionnel au Yémen, présidé par le *sayyid* 'Abd Allāh al-Wazīr; mais cette nouvelle fut démentie deux jours plus tard par le représentant diplomatique du Yémen au Caire.

Un mois plus tard, le 17 février, une automobile dans laquelle se trouvait l'*imām* Yaḥyà avec son premier ministre et d'autres personnes fut criblée de coups de feu; les occupants de la voiture furent tués. Les conjurés envahirent alors le

palais et y assassinèrent deux des fils de l'*imām*. On forma ensuite un gouvernement, et on élut *imām* 'Abd Allāh al-Wazīr. Quelques fils de l'*imām* assassiné, et parmi eux Ibrāhīm, se déclarèrent satisfaits du nouvel ordre de choses, mais le fils aîné, Aḥmad, ne voulut pas le reconnaître; il attaqua al-Wazīr à Ṣan'ā', le vainquit facilement, et se proclama *imām* à la mi-mars, sous le titre d'*al-Nāṣir li-Dīni 'llāh*. Les personnes les plus compromises dans ce coup d'État furent mises en prison; 'Abd Allāh al-Wazīr, jugé, fut pendu le 8 avril.

Le nouvel *imām* Aḥmad b. Yaḥyà réprima durement quelques soulévements comme celui qui eut lieu au début de 1949/1369, à la suite duquel trente-trois chefs rebelles furent décapités. Au commencement de 1950/1370, Ismā'īl, frère de l'*imām*, fut arrêté, soupçonné, à ce qu'il semble, de former des plans de rébellion armée; par la suite on déclara qu'il avait été arrêté pour avoir transgressé la loi coranique qui interdit le vin. En septembre de cette même année, on considérait comme terminée l'émigration en masse des Juifs du Yémen, environ 50.000, faite par voie aérienne, vers le nouvel État d'Israël. En 1951/1371 un traité anglo-yéménite remplaça celui de 1934/1353: dans ce nouveau traité il est mention des «neuf protectorats» du Ḥaḍramawt.

L'histoire du Yémen pendant ces dernières années se déroule dans un climat de guerre froide sur les frontières avec le Ḥaḍramawt sous protectorat anglais; ces frontières demeurent encore non délimitées: le traité de 1934/1353 en effet avait maintenu cette question au «statu quo», et le nouveau traité de 1951/1371 prévoyait une commission mixte pour régler ce différend, mais rien ne fut fait. Tandis que les Anglais voulaient discuter seulement cette question de limites, le Yémen cherchait une solution à ses revendications sur le protectorat anglais. A cette époque on relève souvent dans la presse les récits d'incursions et de représailles, tandis que des notes de protestation et des accusations mutuelles se succèdent par voie diplomatique. La recrudescence de cette tension dans les derniers temps fut attribuée à l'existence probable de pétrole dans les régions en litige, à la forte propagande arabe, venant surtout du Caire, contre l'occupation anglaise, et aussi à la nécessité de dissimuler la crise latente dans le pays.

Le pouvoir restait toujours, et de la manière la plus absolue, entre les mains de l'*imām*. Personne ne pouvait entrer ni sortir du pays sans son autorisation. Même les déplacements à l'intérieur se trouvaient entravés par un système compliqué de sauf-conduit. Le commerce et les finances étaient monopolisés au profit de la famille de l'*imām* et de quelques privilégiés. Quoi qu'on considère le Yémen comme un État zaydite, l'*imām* n'est le chef religieux que d'un tiers de la population, les deux autres tiers étant presque entièrement sunnites šāfi'ites. L'*imām*, après le meurtre de son père, trouva son meilleur appui dans les tribus des Āl Ḥāšid et des Āl Bakil et il entendait s'assurer leur fidélité en leur prenant des otages.

L'absolutisme du pouvoir ne pouvait empêcher la pénétration des idées de liberté et de progrès. Et un mouvement réformiste se dessinait, surtout parmi les éléments *sayyid* qui occupaient la plupart des postes administratifs, parmi les officiers de l'armée, qui regardaient l'Égypte comme leur modèle, et dans les cercles šāfi'ites à tendances plus ou moins républicaines. Ce mouvement de réforme

trouvait appui au dehors parmi les exilés, qui au Caire et à Aden travaillaient pour un «Yémen libre». La dernière manifestation violente contre l'*imām* eut lieu le 2 avril 1955/1375 lorsque deux de ses frères, 'Abd Allāh et 'Abbās, appuyés par une partie de l'armée, l'assiégèrent à Ta'izz et exigèrent son abdication. Le fils aîné de l'*imām*, l'émir Muḥammad al-Badr, réussit cependant à réunir dans le nord du pays des contingents considérables avec lesquels il défit les insurgés. 'Abd Allāh, 'Abbās et les autres chefs furent pris et exécutés le 13 avril. L'*imām* récompensa son fils en le faisant reconnaître comme son héritier et en lui confiant les fonctions les plus importantes du gouvernement.

Comme dans d'autres pays arabes, il se produisit au Yémen, depuis 1956, un rapprochement avec l'Union Soviétique. Le fils aîné de l'*imām*, chargé des ministères de la guerre et des affaires étrangères, rendit une visite officielle à Moscou en juin 1956/1376 et passa ensuite par l'Allemagne occidentale. Au cours des mois suivants, des bateaux russes abordèrent au Yémen chargés de toutes sortes d'armes.

Pour la première fois dans l'histoire du pays, le 30 janvier 1957/1377, l'*imām* Aḥmad reçut en conférence de presse, à sa résidence de Suḥna, quelques journalistes étrangers. Il leur déclara qu'il ne voulait pas reconnaître de frontières avec le «Yémen occupé» par les Anglais (le protectorat); qu'il avait reçu des armes russes, mais que dans le Yémen il n'y aurait pas de communistes. Peu après, l'*imām* reçut deux missions américaines, mais sans qu'il en résultât des accords positifs.

Pendant l'été de la même année, les hostilités avec les Anglais s'intensifièrent et, sur invitation du gouvernement britannique, l'émir Muḥammad al-Badr, prince héritier, se rendit à Londres. Mais le Yémen maintenait ses revendications, y compris l'île de Kamarān dans la mer Rouge, et les Anglais ne songeaient point à discuter leur position à Aden et dans le Ḥaḍramawt: il demeurait donc impossible, au début de 1958/1378, de prévoir une solution au conflit.

Au début de février 1958/1378, immédiatement après la constitution de la RAU (République Arabe Unie), l'*imām* Aḥmad envoya une dépêche aux Présidents de l'Egypte et de la Syrie exprimant son désir de fédérer le Yémen avec la RAU; le pacte créant cette Fédération, dite Etats-Unis Arabes, fut signé à Damas le 5 mars par le président de la RAU, 'Abd al-Nāṣer, et par Muḥammad al-Badr, prince héritier du Yémen.

L'Ḥiǧāz.

L'histoire particulière de l'Ḥiǧāz (Hedjaz) se réduit à celle des chérifs de la Mecque, et celle-ci ne commence pas avant la décadence du califat 'abbāsside à un moment où Médine a déjà perdu beaucoup de l'importance politique dont elle avait joui depuis l'hégire de Mahomet.

Les califes orthodoxes aussi bien que les umayyades et les 'abbāssides avaient enrichi et agrandi à plusieurs reprises la mosquée de la Mecque. A l'origine, la Ka'ba se dressait sur une surface très réduite. Omar, 'Uṯmān, et Ibn al-Zubayr agrandirent successivement cette place et l'entourèrent d'un mur. Al-Walīd et

d'autres califes umayyades envoyèrent des artisans chrétiens pour embellir la mosquée. La prohibition rigoureuse d'entrer dans le *ḥaram* (cfr. chap. 12), date du temps des califes ʿabbāssides. Parmi ces derniers, al-Mahdī fut celui qui réalisa les réformes les plus importantes: il fit entourer la cour d'une colonnade couverte; ces colonnes provenaient de Syrie et d'Égypte. Les minarets, dont le nombre s'accrut jusqu'à sept, sont des innovations postérieures.

La constitution successive des écoles de droit (cfr. chap. 12) provoqua des conflits de fait entre les groupes rivaux également désireux de faire la prière selon leur rite propre; vers le XIIe/VIe s., on arriva au compromis d'établir quatre *maqām* dans la cour, un pour chaque école.

Deux des sultans ottomans furent de grands rénovateurs de la mosquée: Süleyman le Magnifique en 1540/947, et Selim II en 1572/979. Depuis la restauration effectuée par ce dernier, la mosquée n'a pas essentiellement changé jusqu'à nos jours où elle a été modernisée par le roi Saʿūd. Comme elle s'est développée irrégulièrement, à travers des difficultés de toutes sortes, et sans un plan d'ensemble, on n'y voit pas de côtés égaux, ni d'angles droits, ni de niveau unique. Malgré la profusion d'or et la richesse des matériaux amassés autour de la rustique Kaʿba on n'a pas réussi à produire une œuvre de beauté monumentale. Cependant elle produit une forte impression sur les esprits des pèlerins.

Les *šarīf*, chérif, descendants de Mahomet par Fāṭima et ʿAlī, étaient très nombreux au Ḥiğāz; tandis que certains d'entre eux jouissaient de riches patrimoines, d'autres, les plus nombreux, moins favorisés par la fortune, vivaient aux dépens du peuple, soutirant ou exigeant de l'argent dans les villes ou attaquant les caravanes dans le désert. Descendants de Mahomet, tout leur était permis, et personne ne pouvait les toucher. Lorsque, plus tard, ils devinrent les tyrans de la Mecque, ils saignaient la population et spéculaient sur ses besoins, mais les Mecquois ne cessèrent jamais de les vénérer. Comme ils «naissaient» šīʿites, et constituaient par cela même une opposition irréductible contre le régime des «usurpateurs», les califes s'évertuaient à satisfaire leurs convoitises insatiables; leur généalogie était leur titre de privilège, et il faut croire qu'alors ces généalogies étaient authentiques, car tous se connaissaient, et personne n'aurait toléré des imposteurs.

L'apparition du chérifat de la Mecque coïncide avec le déclin des ʿAbbāssides et l'essor de la *šīʿa* dans beaucoup de pays de l'Islam. Ğaʿfar, un des chefs ʿalīdes, commença vers 980/370, à affirmer son autorité et à la faire respecter par la force. Après la décadence de la puissance des Qarmaṭes, les bédouins leur avaient succédé dans la perception de péages exorbitants sur les pèlerins; en tous lieux, même dans l'Asie Centrale, les nomades s'habituèrent à ne pas les laisser passer sans extorsions. Sous le régime des chérifs, et jusqu'au dernier d'entre eux, l'insécurité la plus fatale planait sur les routes du pélerinage. Au milieu du XIe/Ve s., les *banū* Šayba, famille qui avait pour charge héréditaire la garde de la Kaʿba, «portèrent une main coupable sur les trésors de la maison d'Allāh». Les Ṣulayḥides du Yémen, alors puissants, ne voulurent pas le tolérer, et occupèrent la Mecque, 1063/455, y installant un gouverneur hāšimite, le premier des Hawāšim qui se succédèrent jusqu'en 1200/598. Les Hawāšin de la Mecque, favo-

rablement situés entre le calife ʿabbāsside de Bagdad, où gouvernaient les Selǧūqides sunnites, et le calife fāṭimide du Caire, de filiation šiʿite, profitaient de l'antagonisme des deux partis pour faire mentionner dans la *ḫuṭba* le nom de celui qui les payerait le plus. Si c'était le calife de Bagdad, la population souffrait de la disette, car les Fāṭimides n'envoyaient plus de blé de l'Égypte, tandis que les chérifs remplissaient leurs caisses ; si c'était le calife du Caire, les pèlerins de Bagdad en subissaient les conséquences, car on les attaquait, non seulement pendant le parcours du désert de la Mecque, mais quelquefois même dans la mosquée, comme il arriva en 1145/540. Si pour éviter ces incidents fâcheux, une forte escorte accompagnait le pèlerinage, les gouverneurs de la Mecque se retiraient à la forteresse d'Abū Qubays, qui fut détruite et rebâtie à maintes reprises.

Dans la seconde moitié du XIIe/VIe s., au temps de Saladin, l'Égypte retourna à la *sunna*, et de ce fait la condition des pèlerins s'améliora un peu. Mais le voyageur Ibn Ǧubayr, qui visita la Mecque en 1183/579, raconte que les Hawāšim considéraient le territoire sacré d'Allāh comme leur propre héritage, et que l'épée était le remède unique au malaise de la Mecque. Les pèlerins qui ne pouvaient pas compter sur la protection d'un des chérifs se voyaient obligés de débourser d'énormes droits d'entrée.

Raynaud de Châtillon, seigneur de Kérak, en 1182/578, avait lancé des bateaux dans la mer Rouge pour ravager les côtes musulmanes; des bandes de débarquement, guidées par les bédouins ralliés par la promesse du butin, avaient pénétré jusqu'à une journée de Médine et assaillaient les caravanes. La date du pèlerinage approchait, et les Ayyūbides d'Égypte réagirent énergiquement: ils détruisirent la flottille et anéantirent les bandes, dont quelques prisonniers furent exécutés à Minā le jour des sacrifices, et d'autres furent décapités au Caire, 1183/579.

Au commencement du XIIIe/VIIe s., un ʿalīde, Qatāda b. Idrīs, s'attribua le chérifat, qui, depuis lors et jusqu'en 1924/1343, sauf de brèves interruptions, ne sortit plus de sa famille. La chute du califat ʿabbāsside donna aux Mameluks d'Égypte la prééminence à la Mecque. L'*imām* zaydite du Yémen y exerçait aussi son influence, et quoique les chérifs lui fissent bonne mine à cause de sa double qualité de parent et de šiʿite, ils se préoccupaient avant tout de ne pas déplaire aux Égyptiens sunnites. Ainsi le chérif ʿAǧlān se vit une fois dans l'obligation de faire fouetter les principaux Zaydites de la Mecque: docteurs, *imām*, et muezzin, jusqu'à les faire renoncer à leur zaydisme. Seul le muezzin résista ferme jusqu'à la mort.

Pendant le XVe/IXe s., le concours des pèlerins de l'Afrique augmenta considérablement, mais les plus riches offrandes venaient des magnats de l'Inde. Un jour arriva à Ǧidda (Djedda) un bâtiment du Bengale portant des présents pour la Mecque et pour Médine. Le chérif Ḥasan en prit sa part, se chargea aussi de celle destinée aux pauvres, s'appropria en plus une somme revenant à une madrasa et à un hospice, en échange de certaines maisons qui lui appartenaient; lorsque les envoyés voulurent passer à Médine, leur bateau, guidé par des pilotes locaux, s'échoua convenablement à la sortie de Ǧidda. De ce fait, le

quart de la valeur de l'épave revenait au chérif, qui confisqua le reste car il n'était pas en bonnes relations avec les Ḥusaynides de Médine.

Lorsque quelque grand seigneur venait personnellement à la Mecque on attendait de lui une pluie d'or. S'il désirait faire quelques réformes à la Ka'ba, il devait auparavant, pour avoir la permission du chérif, payer une somme égale à celle prévue pour l'exécution de l'œuvre, et il lui fallait en plus contenter les portiers de la Ka'ba.

Après la conquête de l'Égypte par les Ottomans, au commencement du XVIe/Xe s., il régna à la Mecque un calme chargé d'inquiétude devant la puissance stupéfiante des nouveaux maîtres. Les troupes turques de passage dans leur marche contre le Yémen faisaient de la Ka'ba leur caserne, mais les rumeurs qui circulaient sur le traitement qu'ils infligeaient aux Šī'ītes du Yémen maintenaient la tranquillité à la Mecque. En 1541/948 le chérif Abū Numay repoussa l'attaque des Portugais à Ğidda.

L'hégémonie ottomane apporta d'abord à la Mecque de grands avantages économiques, mais les Ottomans envoyaient aussi à la Mecque des gouverneurs dont l'autorité restreignait celle des chérifs. En outre, puisque selon l'usage ottoman ils avaient acheté leurs postes aux enchères, les cadis et les gouverneurs venaient à la Mecque pour se dédommager de leurs débours et s'enrichir. L'affaiblissement des Ottomans laissa un peu plus de liberté aux chérifs, qui ne cessèrent jamais de pratiquer leurs extorsions ni de lutter entre eux pour la suprématie. A cela se réduisait la politique locale.

L'hostilité traditionnelle des Ottomans devenait funeste aux Šī'ītes et spécialement aux Šī'ītes persans. Le moindre prétexte suffisait pour que la populace de la Mecque saccageât les maisons de ces derniers qui y résidaient; malgré tout, chaque année arrivaient à la Mecque de nouveaux pèlerins persans, qui achetaient «protection» pour aller et retour. Les chérifs ne se contentaient pas des présents envoyés spontanément de l'Inde; ils envoyaient des représentants pour les solliciter. Mais les États musulmans indiens se trouvaient en décadence, et les délégués passèrent à Atjeh, où la sultane, très flattée, combla leurs désirs. Les relations entre la Mecque et l'Indonésie s'établissaient sous de favorables auspices.

Vers la fin du XVIIIe/XIIe s., le mouvement wahhābite, méprisé par les chérifs comme étant une affaire de bédouins, avait pris un grand essor. L'épée d'Ibn Sa'ūd fit revenir les chérifs de leur méprise. Les Wahhābites s'emparèrent de la Mecque et ne se retirèrent que sous la pression des troupes égyptiennes de Muḥammad 'Alī (Mehmed Ali). La prépondérance de celui-ci continua à s'exercer sur la Mecque jusqu'en 1840/1256, quand l'Ḥiğāz se vit de nouveau soumis à l'administration directe des Ottomans, alors les querelles entre les chérifs et les fonctionnaires ottomans recommencèrent. Vers le milieu du XIXe/XIIIe s., la diplomatie européenne parvint à obtenir d'Istanbul un décret supprimant l'esclavage. A la Mecque tous, grands et petits, se déclarèrent en faveur de l'esclavage; il y eut des bagarres et des assassinats d'Ottomans. Un incident dont l'occasion fut, semble-t-il, un différend au sujet du pavillon d'un bateau, se termina à Ğidda, 1858/1275, par le lynchage du consul anglais, le massacre

d'européens et le sac des résidences. Les Anglais, en représaille, bombardèrent Ǧidda le 25 juillet.

Le percement du canal de Suez facilita le gouvernement aux Ottomans, surtout lorsqu'aux avantages du passage maritime s'ajouta l'emploi du télégraphe; bien que l'ouverture du canal augmentât le nombre des pèlerins et que le commerce mecquois en tirât avantage, les ulémas de la Mecque en parlaient comme d'un malheur, peut-être parce que le canal était une entreprise des infidèles et que c'étaient eux qui en tiraient le plus de profit.

Le dernier chérif de la Mecque fut Ḥusayn. Pendant la première guerre mondiale il entra en pourparlers avec l'Angleterre; dès qu'il crut avoir obtenu l'appui anglais pour la future formation d'un royaume de la Grande Arabie, dont les limites seraient le Taurus et la Perse, il envoya ses fils ʿAbd Allāh et Fayṣal combattre en faveur des Anglais, avec les bédouins commandés par Lawrence. Mais, à ce qu'il semble, l'Angleterre avait seulement donné des réponses évasives, et en 1916/1335, à l'insu de Ḥusayn, elle avait arrangé avec la France un avenir bien différent pour les terres de la Grande Arabie. De son côté, après les succès anglais en Palestine et à Damas, Ḥusayn se crut arrivé au terme de ses désirs; il se fit proclamer roi et reçut l'hommage des personnages de la Mecque. Mais ensuite vinrent les désillusions. La première fut une note collective des Alliés dans laquelle on lui donnait seulement le titre de roi de l'Ḥiǧāz. La deuxième, fut qu'on ne l'invita pas à la conférence de la paix. La troisième, qu'on l'obligea à accepter le partage entre l'Angleterre et la France, sous forme de mandat, des terres sur lesquelles il revendiquait des droits. Ḥusayn, indigné, refusa d'abord, puis après des négociations laborieuses, cédait déjà en ce qui regardait les droits qu'il revendiquait sur la Syrie et l'Iraq; mais il ne voulut jamais renoncer à la Palestine. Avec la rupture des négociations, il perdait les subsides et la protection des Anglais, 1924/1343. Cette même année la République turque supprimait le califat et Ḥusayn se proclama calife. Le monde de l'Islam ne l'appuya pas, car pendant son long chérifat Ḥusayn avait tout fait pour s'aliéner la bienveillance des pèlerins et des habitants; on le connaissait partout. En revanche, les Wahhābites saisirent l'occasion pour l'attaquer comme perturbateur religieux. Abandonné par tous, Ḥusayn dut abdiquer et s'enfuir: vers la fin de 1924/1343 Ibn Saʿūd mettait fin au chérifat de la Mecque. Les Anglais accordèrent à Ḥusayn un internement hospitalier à Chypre, et en 1930/1349 lui permirent de passer en Transjordanie, chez son fils ʿAbd Allāh, qu'ils avaient fait émir de cette région. Ḥusayn mourut l'année suivante et fut enterré à Jérusalem.

Les Wahhābites.

Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, né à ʿUyayna, 1703/1115, fondateur du mouvement appelé par ses adversaires *wahhābiyya,* (cfr. chap. 13), avait trouvé dans l'émir de Darʿiyya, Muḥammad b. Saʿūd, un solide appui pour sa propagande radicale. Darʿiyya était alors un petit hameau. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb y fit bâtir une mosquée sans y permettre les nattes usuelles sur le sol de sable, et il y enseignait les austères principes de sa doctrine. En même temps

il incitait ses adeptes à apprendre l'usage des armes à feu, ce qui leur fut très utile, car le progrès de sa réforme se développa au milieu de luttes prolongées; malgré des moments difficiles, et de redoutables coalitions adverses, la victoire inclina peu à peu du côté des Wahhābites, qu'enflammait un idéal. A la mort de Muḥammad b. Sa'ūd, 1765/1178, son fils 'Abd al-'Azīz continua à étendre son autorité face à un monde d'ennemis, grâce au prestige d'Ibn 'Abd al-Wahhāb, décédé presque nonagénaire en 1791/1206. Sa'ūd, fils d' 'Abd al-'Azīz, était ordinairement le chef des expéditions militaires. Il soumit successivement al-Qaṣīm, 1786/1182, le Naǧd et al-Aḥsā', et entreprit des razzias dans les régions voisines, Iraq, Ḥiǧāz, Oman. Après d'inutiles contre-attaques, le *wālī* ottoman de Bagdad, Süleyman, traita avec 'Abd al-'Azīz, mais les Šī'ītes de l'Iraq assaillirent par la suite une caravane de pèlerins guidée par des Wahhābites. Ceux-ci en représailles se lancèrent contre Karbalā', où ils massacrèrent, saccagèrent, détruisirent la mosquée-mausolée de Ḥusayn et se retirèrent avec un gros butin. 'Abd al-'Azīz décida alors de résoudre par une attaque ses difficultés avec Ġālib, le chérif de la Mecque. Ġālib s'enfuit à Ǧidda tandis qu' 'Abd al-'Azīz entrait à la Mecque et tentait de s'emparer de Ǧidda, mais comme il manquait d'engins pour abattre les murailles, il se retira. Quelques mois plus tard 'Abd al-'Azīz tombait assassiné à la mosquée de Dar'iyya, peut-être en vengeance de la destruction de Karbalā'. A ce moment l'autorité des Wahhābites s'étendait depuis l'Oman, tributaire, jusqu'aux limites de la Syrie et de l'Iraq.

Sa'ūd continua l'œuvre commencée. Guerrier vaillant, il était aussi orateur éloquent, grand connaisseur des personnes, et juge incorruptible. Afin d'assurer sa position dans l'Ḥiǧāz il s'empara de Médine, 1804/1219, et établit le blocus de la Mecque jusqu'à ce que Ġālib, rentré dans la ville, pour sauver au moins une partie de ses avoirs, se déclarât wahhābite; ainsi, il put y demeurer à titre de gouverneur et de vassal. Le régime wahhābite imposait la pratique de ses préceptes rigoureux, mais il apportait aussi un ordre et une sécurité inconnus auparavant. D'autre part la Mecque subissait un rude contre-coup économique, car les caravanes de pèlerins ne venaient plus. Ce fut l'arrêt des caravanes qui décida les Ottomans à entrer en action. On transmit à Mehmed Ali, gouverneur d'Égypte, l'ordre d'intervenir à la Mecque. Celui-ci envoya son fils Ṭūsūn, avec la cavalerie, par voie de terre, tandis qu'on expédiait l'infanterie par mer jusqu'à Yanbu'. Une fois réunis, les deux contingents se dirigèrent vers Médine, mais ils furent surpris et presque anéantis non loin de Badr, 1811/1226. En novembre de l'année suivante une seconde expédition réussit à s'emparer de Médine, et en janvier de 1813/1228 elle trouva ouvertes les portes de la Mecque; pendant l'été on occupa aussi Ṭā'if, mais la tentative de pénétrer jusqu'à Turaba échoua. Sa'ūd mourut en 1814/1230, et son fils 'Abd Allāh lui succéda. L'année suivante Mehmed Ali prit personnellement la conduite des opérations, et après la prise de Turaba il chargea son fils Ṭūsūn de les continuer. Ṭūsūn pénétra dans la région d'al-Qaṣīm, où il eut d'abord l'avantage; par la suite sa position devint si critique qu'il put se féliciter de ce que 'Abd Allāh lui permît de se retirer, après avoir fait la paix. Cependant Mehmed Ali ne voulut pas respecter cette paix; il envoya son autre fils Ibrāhīm avec des forces nouvelles. 'Abd Allāh

se vit enfin obligé de se rendre, à Dar'iyya; on l'envoya à Istanbul où il fut décapité. Dar'iyya fut rasée, et demeura en ruines.

En 1820/1236 Turkī, d'une branche collatérale, s'établit à al-Riyāḍ et étendit son influence sur la région d'al-Aḥsā'. Il fut assassiné par un parent en 1834/1250, mais Fayṣal, fils de Turkī, parvint à prendre la succession, grâce à l'aide d' 'Abd Allāh b. Rašīd. En récompense, 'Abd Allāh b. Rašīd recevait le gouvernement héréditaire du Šammar, qu'il lui fallut conquérir en 1835/1251. Par la suite les Égyptiens réaffirmèrent leur autorité sur ces régions et emmenèrent Fayṣal en Égypte. Celui-ci revint en 1843/1259; il entretint de bonnes relations avec Istanbul et le Caire, et petit à petit gagna de l'autorité dans le Naǧd, tandis que les chérifs de la Mecque l'épiaient jalousement. A sa mort, 1865/1282, son fils 'Abd Allāh lui succéda, mais au bout de quatre ans son frère Sa'ūd le supplanta. 'Abd Allāh réclama le secours du *wālī* de Bagdad, l'énergique Midḥat pacha, qui réagit vite et bien, occupant la région d'al-Aḥsā', mais pour la garder, 1871/1288. La mort de Sa'ūd, 1874/1291, permit à 'Abd Allāh de regagner son autorité, mais non al-Aḥsā'.

Pendant ce temps l'émir de Ḥā'il, 'Abd Allāh b. Rašīd, s'était consolidé dans son gouvernement du *ǧabal* Šammar. Son fils et successeur, 1847/1264, Ṭalāl, bon capitaine et meilleur homme d'État, rendit le pays prospère et tranquille pendant les vingt années de son règne, et fit de Ḥā'il un centre commercial. Son wahhābisme n'était pas aussi rigide que celui des Sa'ūdites, et la région d'al-Qaṣīm se soumit spontanément à son autorité. Peu à peu la suzeraineté de al-Riyāḍ s'affaiblit et le tribut de Ḥā'il fut remplacé par des présents occasionnels. Ṭalāl se suicida à une date qui reste incertaine, vers 1868/1285; dans la lutte pour la succession, son frère Mi'tab fut assassiné par deux fils de Ṭalāl, dont un, Badr, s'empara du pouvoir, mais lui aussi fut tué, 1869/1286, par Muḥammad b. Rašīd, un autre frère de Ṭalāl, qui durant son règne, porta à leur apogée la gloire et la puissance des Rašīdites. En 1884/1302 il vainquit l'émir de al-Riyāḍ, 'Abd Allāh, et, renversant les positions, le réduisit à la condition de vassal. Il dut affronter en 1891/1309 une coalition organisée par al-Riyāḍ, mais après des moments critiques la victoire d' 'Unayza permit à ses forces d'occuper cette même année les terres de al-Riyāḍ. 'Abd al-Raḥmān, chef de la famille sa'ūdite, et son fils 'Abd al-'Azīz cherchèrent asile chez l'émir de Kuwayt. Ainsi, jusqu'à sa mort en 1897/1315, Muḥammad b. Rašīd resta le maître indiscuté de l'Arabie centrale.

A l'époque glorieuse du règne des Rašīdites les voyageurs européens qui visitèrent le Naǧd furent assez nombreux: Palgrave et Guarmani sous le règne de Ṭalāl; Doughty, les Blunt, Huber, Euting et Nolde sous celui de Muḥammad b. Rašīd.

Arabie sa'ūdite.

'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān b. Fayṣal, connu hors de l'Arabie sous le nom d'Ibn Sa'ūd (Ibn Séoud), réfugié à Kuwayt et privé de ressources, caressait le rêve de prendre sa revanche. Il commença à le réaliser lorsque, suivi seulement

de quarante hommes, il enleva par surprise aux Rašīdites la ville fortifiée de al-Riyāḍ, 1902/1320. Pendant les dix années suivantes, Ibn Sa'ūd agrandit peu à peu son domaine et son autorité dans des circonstances fort difficiles, car aux complications ordinaires des affaires entre Arabes venaient s'ajouter celles des rivalités européennes. Le Golfe Persique était le terminus projeté du chemin de fer d'Istanbul à Bagdad et Basra, connu sous le nom de Baghdadbahn: la Turquie et l'Allemagne se trouvaient en concurrence avec l'Angleterre, et on n'épargnait rien pour gagner les chefs arabes voisins.

Lorsque à cause de la Guerre Balkanique, les Ottomans furent contraints de réduire leurs garnisons de al-Aḥsā', 1913/1332, Ibn Sa'ūd occupa la région et sa capitale Hofhūf; il obtenait ainsi un débouché sur la mer. Les Ottomans répondirent en le faisant *wālī* du Neǧd et en lui accordant des pouvoirs étendus. C'était ce qu'ils avaient de mieux à faire. Puis la Turquie prit part à la guerre européenne.

En janvier 1915/1334 les anciennes rivalités entre les Rašīdites de Ḥā'il et les Sa'ūdites se rallumèrent une fois de plus dans la bataille de Ǧarrāb. La défaite d'Ibn Sa'ūd, due à la défection des bédouins 'Aǧmān, eut un grand retentissement parmi les tribus, et les rébellions qui s'ensuivirent constituent la première crise grave du gouvernement d'Ibn Sa'ūd; il lui fallut lutter pour se maintenir, et dans la guerre contre les 'Aǧmān on ne faisait pas de quartier; parfois même les femmes, des deux côtés, donnèrent le coup de grâce aux blessés.

Vers la fin de la première guerre mondiale, Ibn Sa'ūd avait rétabli sa position. Ses propagandistes avaient pénétré dans des régions soumises aux chérifs de la Mecque, et y avaient gagné des adhésions. Les habitants de Ḫurma se soulevèrent et repoussèrent plusieurs attaques des forces de la Mecque, sans qu'Ibn Sa'ūd fût à même de les secourir, car les Anglais, alliés du chérif Ḥusayn, l'en empêchaient. Enfin, en 1919/1338, 'Abd Allāh, fils de Ḥusayn, partit contre Ḫurma avec 4.000 soldats réguliers et 10.000 bédouins auxiliaires. Les gens de Ḫurma, renforcés par des volontaires wahhābites, surprirent leur camp à Turaba, et le jour venu, l'armée de la Mecque s'était dispersée: les 10.000 bédouins s'étaient mis à aider le vainqueur.

Libre du côté de l'Ḥiǧāz, Ibn Sa'ūd se décida à intervenir à Ḥā'il; la prise de la ville en 1921/1340, mit fin au gouvernement des Rašīdites. En 1924/1343 Ḥusayn se proclama calife, mais n'étant plus protégé par les Anglais, les Wahhābites se trouvaient libres pour l'attaquer. Le ravage qu'ils firent à la prise de Ṭā'if remplit d'épouvante les habitants de la Mecque, qui obligèrent Ḥusayn à abdiquer en faveur de son fils 'Alī. Lorsque les Wahhābites approchèrent, tous les deux s'enfuirent à Ǧidda, tandis que les vainqueurs entraient pacifiquement à la Mecque. Vers la fin de l'année suivante, Yanbu', Médine et Ǧidda passèrent au pouvoir des Wahhābites, et le 8 janvier 1926/1345, Ibn Sa'ūd fut proclamé roi du Naǧd.

Le monde musulman était dans l'attente. Les préjugés contre les Wahhābites étaient graves, et le retentissement produit par la nouvelle exagérée du «bombardement» de Médine fut énorme. Ibn Sa'ūd voulut apaiser les critiques; il convoqua un congrès interislamique dont les sessions, juin 1926/1345, furent consa-

crées à la discussion des problèmes de l'Ḥiǧāz intéressant tous les Musulmans. Dans le pèlerinage de cette année le *maḥmal* d'Égypte était, comme d'habitude, accompagné d'une escorte et d'une musique. La présence du *maḥmal* et de la musique irritait les Wahhābites; un petit incident dégénéra en une grêle de pierres lancées contre les Égyptiens, lesquels répondirent par des coups de feu; il y eut vingt-cinq morts. L'intervention immédiate et personnelle d'Ibn Sa'ūd empêcha des complications ultérieures. Mais le gouvernement égyptien refusa la conciliation, et les relations diplomatiques furent rompues.

Pour obvier aux difficultés que présentait le gouvernement des nomades, Ibn Sa'ūd, dès le début, et avec l'aide des ulémas (qui avaient déclaré que se porter volontaire pour habiter en colonies avait pour récompense le paradis), avait fondé des établissements agricoles appelés *hiǧra* où l'on attirait les bédouins, qui renonçaient au nomadisme, prenaient le nom d'*iḫwān*, frères, et jouissaient d'avantages particuliers. Ces communautés sédentaires, basées sur un idéal religieux, constituèrent un foyer de wahhābisme rigide, et donnèrent à Ibn Sa'ūd un noyau de guerriers sûrs. Cependant, lorsque quelques mécontents plus ou moins sincères dans leur wahhābisme, comme Dawīš, émir des Muṭayr, commencèrent à agiter l'opinion contre la «tiédeur» d'Ibn Sa'ūd, celui-ci dut pour la deuxième fois affronter une grave crise intérieure. En 1928/1347 quelque 1.500 *iḫwān* décidèrent d'opérer pour leur compte et tombèrent sur un hameau situé à 27 km. d' 'Ammān, capitale de la Transjordanie. Ils n'y laissèrent pas un être vivant, et ils s'enfuyaient avec leur butin lorsqu'ils furent attaqués par les Anglais et par les bédouins de la région. Huit seulement échappèrent et furent châtiés par Ibn Sa'ūd. Des incidents comme celui-ci, et comme ceux de la frontière de l'Iraq, où des avions anglais avaient en temps de paix entrepris des actions militaires sur les terres d'Ibn Sa'ūd, échauffaient les esprits.

Pour résoudre la crise interne et répondre aux attaques qu'on lui faisait au nom de la religion, Ibn Sa'ūd convoqua à plusieurs reprises de grands congrès comptant jusqu'à 3.000 délégués, où, après avoir écouté patiemment leurs plaintes, il gagnait leurs cœurs par la sincérité de ses déclarations. Mais Dawīš et son parti étaient nombreux et influents. Dawīš fut vaincu et blessé dans une lutte sanglante; il reçut son pardon, reprit les hostilités, mais enfin dut s'enfuir et se livrer aux Anglais. Ibn Sa'ūd acheva sans indulgence la répression des rebelles.

Dorénavant Ibn Sa'ūd ne prit plus en considération les préjugés des ulémas pour tout ce qui regardait la sûreté de l'État; telle l'installation d'un réseau de stations de radio, ou l'acquisition de matériel de guerre motorisé. L'efficacité de ces mesures se manifesta bientôt aux dépens de quelques rebelles, notamment dans la brève campagne contre le Yémen, dans laquelle l'*imām* Yaḥyà, vaincu, sollicita la paix qui fut signée à Ṭā'if le 20 mai 1934/1353. L'attitude du vainqueur, renonçant à toute compensation pécuniaire ou territoriale, causa une impression profonde dans le monde arabe. Pendant le pèlerinage de 1935/1354 trois zaydites attentèrent à la vie d'Ibn Sa'ūd, mais ils furent abattus par les gardes qui l'accompagnaient.

Par la signature d'une concession de pétroles en faveur de la Standard Oil Co.,

1933/1352, Ibn Sa'ūd ouvrait une source de richesse à l'État; cette concession fut suivie d'autres en divers endroits du territoire. En 1936/1355 un traité d'amitié renoua les relations entre Ibn Sa'ūd et l'Égypte. Le gouvernement égyptien envoya de nouveau le pèlerinage officiel à la Mecque ainsi que les revenus des fondations pieuses en faveur d'œuvres de bienfaisance à la Mecque et à Médine. Il prenait aussi en charge certaines œuvres d'utilité publique de la Mecque.

En 1937/1356 les ulémas manifestèrent leur opposition au projet de partage de la Palestine. Plus tard Ibn Sa'ūd envoya des notes dans le même sens à Roosevelt et à Truman, soutenant la cause arabe et blâmant, comme peu démocratique, l'attitude des États-Unis dans cette affaire.

Les relations entre Ibn Sa'ūd et 'Abd Allāh de Transjordanie ne furent jamais cordiales, mais les événements de Palestine en 1948/1368 furent l'occasion d'un rapprochement entre les deux souverains arabes. A la fin de juin 'Abd Allāh rendit visite à Ibn Sa'ūd à al-Riyāḍ, en même temps que des unités de troupes sa'ūdiennes engageaient la lutte contre les Juifs en Palestine.

Les riches revenus, de plus en plus considérables, des concessions pétrolières, permirent en mai 1948/1368 de réduire de 25% les taxes d'entrée des pèlerins à la Mecque; cette mesure fut évidemment très populaire dans tous les pays islamiques. En automne de cette même année on inaugura la station radio de la Mecque.

En février 1950/1370 fut promulgué un décret qui confirmait l'ancienne interdiction à tous ceux qui ne sont pas musulmans, d'entrer dans la zone du *ḥaram* (cfr. chap. XII); on déclarait que le gouvernement ne saurait garantir la vie des transgresseurs; s'ils tombent aux mains de la police, ils devront subir six mois de dure prison et payer 15.000 *riyāl* d'amende. Ğedda était la capitale diplomatique du royaume, et dans le reste de l'Arabie sa'ūdienne on ne permettait pas facilement l'entrée aux étrangers, même, parfois, s'ils allèguaient des raisons scientifiques plausibles.

En juillet 1950/1370, à l'occasion du 50e anniversaire (lunaire) de la reconquête d'al-Riyāḍ par Ibn Sa'ūd, on avait songé à organiser de grandes fêtes officielles et populaires; mais les ulémas, ayant été consultés, émirent une *fatwà*, où l'on déclarait que de telles manifestations étaient contraires à la *sunna*, coutume des Musulmans, et que par conséquent les Musulmans ne doivent célébrer d'autres fêtes que celles de l' *'īd al-fiṭr*, fête de la fin du jeûne, et de l' *'īd al-aḍḥà*, fête du sacrifice.

Parmi les instructions données à la «Commission pour ordonner le bien et éviter le mal», il était dit qu'à la Mecque les heures de la prière quotidienne seraient indiquées par un coup de canon, et que les membres de cette Commission, aidés par la police, devraient faire en sorte que tous aillent ponctuellement à la mosquée, laissant les bureaux, les boutiques et les cafés. Durant la prière, la circulation d'automobiles était interdite à la Mecque.

Au début de 1951/1371 fut terminé le pipe-line, long de presque 1700 km., destiné à amener le pétrole des champs pétrolifères de la région de Ḍahrān, sur le Golfe Persique, jusqu'au port de Saïda sur la côte du Liban. Ce nouveau pipe-

line courait à travers l'Arabie sa'ūdienne, la Transjordanie et la Syrie, et évitait de toucher les terres du nouvel État d'Israël.

En avril 1952/1372 on publiait le budget de l'année. Le roi désirait élever le niveau de vie général sans élever les taxes. Mû par ce même désir, il abrogea la franchise des droits de douane pour les membres de la famille royale et les hauts fonctionnaires, en janvier 1953/1373.

Se sentant peut-être déjà à bout de forces, le roi confia en août à son fils Sa'ūd, le prince héritier, le commandement des forces armées, et en octobre la présidence du conseil des ministres.

Peu après, 9 novembre 1953/1373, Ibn Sa'ūd mourait à Ṭā'if; il fut enseveli au cimetière royal à al-Riyāḍ. Artisan d'un État unique dans l'histoire de l'Arabie, il ne conquit pas son royaume une fois mais plusieurs, et ne le conserva que par un effort incessant. A tout instant, aux graves difficultés intérieures venaient s'ajouter de sérieuses préoccupations du dehors, dues à la singulière position du wahhābisme dans le monde de l'Islam, à son rôle de gardien des lieux du pèlerinage, et, jusqu'à ses derniers temps, à l'incapacité de résister aux exigences des grandes puissances. Souverain autocrate de nom, son règne de plus d'un demi-siècle, n'aurait pas duré aussi longtemps si le roi ne s'était pas adapté à la démocratie particulière du désert et aux opinions des ulémas wahhābites, ou s'il n'avait pas gagné les uns et les autres à ses plans. A sa mort il laissait 55 fils vivants, dont 34 mâles.

Sa'ūd, le nouveau roi, reçut immédiatement l'hommage des membres de la famille royale, environ un millier; les jours suivants les notables et les délégations de tout le royaume firent de même. Sa'ūd était né à al-Kuwayt, le même jour, 15 janvier 1902/1320, où son père, avec la reconquête d'al-Riyāḍ, inaugurait son règne. Le premier acte du monarque fut de proclamer une amnistie générale et de désigner son frère Fayṣal comme prince héritier.

Continuateur de l'œuvre de son père, Sa'ūd déploya une étonnante activité. Dans tous les domaines, la vieille Arabie s'efface; la constitution de nouveaux ministères et d'organismes d'État répondait à des nécessités nouvelles; on multipliait les écoles, on appelait la jeunesse aux services techniques; on inaugurait à al-Riyāḍ, mars 1955/1375, une école de guerre; en novembre, une école navale à al-Ḍahrān, et quelques jours plus tard le roi inaugurait à al-Riyāḍ la première université sa'ūdite.

Ceux qui venaient après des années d'absence s'émerveillaient des progrès «incroyables» qu'ils trouvaient à Ǧidda, transformée en ville moderne, avec un faubourg pour accueillir les pèlerins et la plus grande station de quarantaine du Proche-Orient, inaugurée le 3 avril 1956/1376.

Signes de cette volonté de progrès étaient, par exemple, le lancement à Hamburg, juin 1954/1374, du premier grand navire pétrolier sa'ūdite, jaugeant 47.000 t.; l'inauguration de la première fabrique d'armes à al-Ḫarǧ; l'affluence de techniciens étrangers pour la construction d'usines et le percement de voies de communication.

La restauration de la mosquée de Médine à peine finie, on procéda à l'agrandissement de celle de la Mecque, on démolit les maisons environnantes, ce qui allait doubler l'espace actuel autour de la Ka'ba.

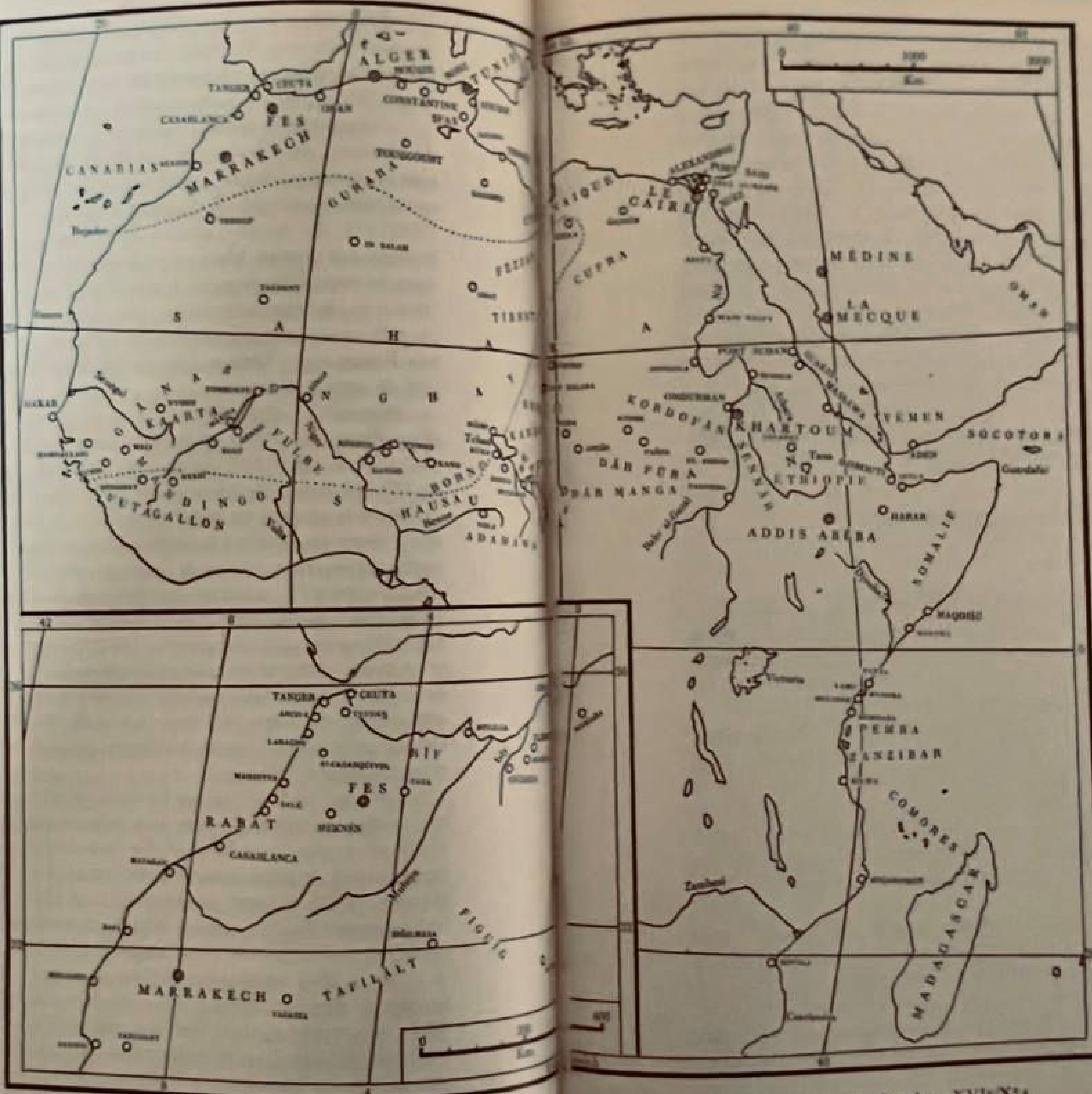
Mais toutes ces entreprises et beaucoup d'autres exigeaient des dépenses considérables que les riches revenus du pétrole ne réussissaient pas à couvrir. On obtint donc de l'Aramco des avances, on interdisait l'exportation des capitaux, 1955/1375, on restreignait les importations.

On assistait parallèlement à de profondes transformations sociales. Nombre de bédouins abandonnaient leur désert; les chameliers d'hier devenaient mécaniciens, ouvriers d'usine, conducteurs de trains et d'automobiles. Avec le prolétariat naissaient aussi les revendications sociales et les grèves, comme celle, juin 1956/1376, des ouvriers arabes de l'Aramco, qui arrêtèrent l'auto du roi et lui jetèrent des pierres. Mais on trouvait encore conjointement le trafic des esclaves, dont on estimait le nombre à près d'un demi-million. Ainsi au marché *daqqat al-'abīd*, à la Mecque, une fillette coûtait environ 3000 riyal, et un homme la moitié (le prix d'une motocyclette). Ces esclaves étaient importés soit à travers la mer Rouge et le Yémen, soit par Mascate et Abū Ḏaby. L'ONU se préoccupait de cette affaire.

Selon 'Abd Allāh Philby, entré en Arabie, 1916/1335, comme officier anglais, devenu ensuite musulman et conseiller d'Ibn Sa'ūd, et expulsé du royaume en avril 1955/1375, les revenus de l'État, qui en 1917/1336 n'étaient que de 100.000 livres anglaises, atteignaient en 1955/1375 presque les 150.000.000 de livres, la plupart prodiguées sans mesure ni justification. Philby parlait de la vieille vertu des Wahhābites cédant le pas parmi les classes élevées au désir de l'or, tandis qu'on coupe encore la main au petit voleur. On remarquait cependant le souci du roi pour préserver l'intégrité de la doctrine et des mœurs. En janvier 1954/1374 le grand muftī reçut l'autorité sur tous les ulémas du royaume; l'année suivante, en mai, on instituait à al-Riyāḍ le *dār al-iftā'*, sous la présidence du *muftī*, pour la surveillance des affaires religieuses; c'est aussi le *muftī* qui était à la tête de la Commission «pour ordonner le bien et éviter le mal». Ainsi le tabac et l'alcool étaient défendus pour tout le monde, on ne permettait pas aux femmes, même Américaines, de conduire leurs autos, et aucune marchandise ne pouvait porter la figure humaine.

Vis à vis des États Arabes Sa'ūd faisait prévaloir le sentiment de la solidarité raciale sur les motifs de dissension, qui ne manquaient pas. D'où ses fréquentes visites et réunions avec les chefs des États voisins en vue de l'étroite collaboration exigée par le front commun contre Israël, l'aide économique à la Jordanie, la réaction contre le pacte de Bagdad, mars 1955/1375, et le pacte militaire avec le Yémen et l'Égypte, signé à Ǧidda en avril 1956/1376, et instituant un commandement unique des forces armées de ces trois États.

Sur le plan international il faut signaler en 1955/1375 ses visites officielles au šāh de Perse en août, et en novembre aux Indes. A la fin de janvier 1957/1377, il se rendit en Amérique et à son retour il visita l'Espagne et les États de l'Afrique du Nord. La situation assez sérieuse en Proche-Orient lui fit remettre son voyage en Afganistan à la fin de 1956/1376. Lorsque Israël, la France et l'Angleterre attaquèrent l'Égypte, Sa'ūd ordonna la mobilisation générale et rompit les relations avec la France et l'Angleterre. Sa'ūd ne reconnaissait pas à Israël le droit de navigation dans le golfe d'Aqaba, eaux fermées appartenant



—— Limites de la domination des Songhay, XVIe/Xe s.

33. — Afrique musulmane.

aux Arabes, ainsi que dans les détroits de Tīrān à l'embouchure du golfe. La question d'al-Buraymi vint troubler les relations sa'ūdites avec l'Angleterre. Cette oasis se trouve dans une zone frontière, jamais délimitée, point stratégique où l'on pense trouver de grandes ressources en pétrole. L'Arabie sa'ūdite, invoquant des droits historiques, y envoya en 1952/1371 quelques fonctionnaires. L'Angleterre réagit aussitôt au nom de l'émir d'Abū Ḏaby et du sultan de Mascate, et les incidents se succédèrent. D'une part l'Aramco et l'Amérique, d'autre l'Angleterre et l'Iraq Petroleum Co.; dans les coulisses, et en observateurs intéressés, la Ligue Arabe et l'Union Soviétique. Après de longs pourparlers, on s'accorda pour un arbitrage, dont les sessions commencèrent à Genève, septembre 1955/1375; mais le délégué anglais démissionna après avoir accusé son collègue sa'ūdite d'indélicatesse, et les sessions furent suspendues *sine die*. Le 4 octobre le gouvernement anglais protesta contre les procédés sa'ūdites, et le 26 octobre des contingents d'Abū Ḏaby et de Mascate, appuyés par les Anglais, occupèrent de force l'oasis d'al-Buraymi. Sa'ūd envoya une énergique protestation à Londres, tandis qu'il recevait une offre de support moral et matériel de l'Union Soviétique. Sa'ūd n'entendait pas renoncer à ses revendications et sa querelle avec l'Angleterre restait ouverte au commencement de 1958/1378.

L'ISLAM DANS L'AFRIQUE ORIENTALE

Les émirats au sud et à l'ouest de l'Ethiopie.

Les relations commerciales, politiques et culturelles, hostiles ou pacifiques, entre les habitants des côtes opposées de l'Arabie et de l'Afrique, dans le Golfe d'Aden et au long de la mer Rouge, datent de bien avant l'Islam. Les changements profonds que Mahomet causa en Arabie par sa révolution politico-religieuse ne restèrent pas sans écho dans les régions africaines voisines.

L'Abyssinie, qui avait reçu de l'Égypte le Christianisme, et l'avait protégé ensuite en Arabie, se trouva depuis la fin du VIIe/Ier s., isolée, tant du point de vue politique que religieux, à cause de l'expansion de l'Islam. Une tradition ancienne et constante nous dit qu'entre Mahomet et les souverains d'Aksum les relations avaient été amicales. Mais par la suite les Abyssins, coupés de la mer et du Nil, se virent contraints de chercher vers les hauts plateaux qui s'étendent depuis Aksum jusqu'au sud de l'actuelle Addis Abeba, des voies nouvelles pour agrandir leur empire.

Les habitants du littoral continuèrent à trouver dans la mer la source plus ou moins honnête de leurs gains: les chroniques musulmanes parlent d'assauts de pirates contre les côtes de l'Arabie et d'une expédition punitive au temps du calife Omar. Celle-ci s'étant terminée, semble-t-il, par un désastre complet, 641/20, le calife n'autorisa plus désormais les aventures maritimes. Peut-être par représailles, peut-être aussi pour mieux empêcher les agissements des pirates, les Musulmans occupèrent les îles Dahlak et quelques points du littoral africain; ces établissements lointains furent quelquefois employés comme lieu d'exil durant le califat des Umayyades et le début de celui des 'Abbāssides.

Les îles Dahlak, avec l'îlot voisin de Massawā', étaient situées sur la voie ordinaire du commerce entre l'Abyssinie et l'Arabie. Au IXe/IIe s. elles échappèrent à la juridiction califale de Médine et entrèrent dans la sphère d'activité commerciale et politique du Yémen. Plus tard, lorsque vers la fin du XIIe/VIe s., le Yémen se trouva soumis à la domination des Ayyūbides, les îles Dahlak formèrent un État indépendant tant du Yémen que de l'Abyssinie. Le titre de *Seyuma bāhr*, préfet de la mer, propre aux anciens gouverneurs du temps de la dynastie d'Aksum, et que la cour du Négus, suivant la tradition ancienne, continua de donner à l'émir des Dahlak, ne signifie pas qu'il y eût une dépendance quelconque. De ce côté, l'expansion musulmane ne pénétra pas au delà de quelques points du littoral. Les esclaves abyssins, fort appréciés en Arabie, constituaient un important article d'exportation.

Plus au sud, sur les côtes africaines du golfe d'Aden et de l'Océan Indien, les Musulmans venant d'Arabie trouvèrent des populations païennes lorsque du littoral de Zayla' (Zeïla) et de Maqdišū (Mogadiscio), ils remontaient vers les terres hautes d'Abyssinie, en suivant les routes commerciales. Petit à petit les Musulmans dominèrent ces régions, où se constituèrent, dans des circonstances jusqu'à présent inconnues, et avec des frontières non encore bien déterminées, nombre d'émirats plus ou moins importants. Les maigres données des chroniques et des traditions ne sont pas toujours d'accord sur le nom et le nombre de ces petits États. La situation géographique des plus connus parmi ces États était, à partir de l'ouest, et sans pouvoir trop préciser: le Šoà (Scioa, Choa), situé sur les hautes terres de l'actuelle Addis Abeba; plus au sud, le Hadyā, et plus au sud encore, le Bālī; à l'est du Šoà, et encore sur les terres hautes, l'Ifāt; entre le Bālī et l'Ifāt, le Dawārô; à l'est de l'Ifāt, dans les terres basses, le Ausa, ensuite la région de Zayla'; au sud de l'Ausa, sur la pente des montagnes, le Harar et l'Adal.

D'un manuscrit tout récemment publié par E. Cerulli on pourrait déduire qu'au début le Šoà exerçait en fait l'hégémonie sur ces émirats. Selon une tradition locale le Šoà aurait été fondé au IXe/IIIe s., et était gouverné par une dynastie maḫzūmite. Les données du manuscrit de Cerulli concernent seulement les derniers temps de cette dynastie, à partir de 1234/632: de violentes luttes intérieures, et d'incessantes hostilités avec les émirats voisins eurent pour conséquence la ruine du Šoà, et l'intervention du sultan de l'Ifāt, 'Alī b. Walasma'. Celui-ci, ayant fait prisonnier le dernier souverain maḫzūmite, le fit exécuter; par la suite il compléta sa conquête du Šoà, en 1285/684, et affermit par les armes sa suprématie sur les émirats voisins.

'Alī b. Walasma' était le *qāṭ*, ou souverain, de l'Ifāt. Outre la partie orientale des terres hautes du Šoà, il gouvernait aussi directement la vallée inférieure du Ḥawāš et la terre basse de Zayla', le port principal du commerce maritime. C'est ce port qui parfois, dans les chroniques arabes, a donné au sultanat de l'Ifāt le nom de «royaume de Zayla'». Les avantages inhérents à la possession de la route commerciale la plus importante vers les hautes terres de l'Abyssinie et plus au delà vers le Soudan, contribuèrent à faire de l'Ifāt le centre principal de la puissance des Musulmans dans ces régions.

La dynastie des Walasma‘ se disait d'origine ‘alīde; elle avait été fondée par ‘Umar, qui, probablement, était le père d' ‘Alī b. Walasma‘. Par la suite, les Walasma‘ se virent entraînés dans des luttes acharnées, qui sauf de courtes interruptions, durèrent presque trois siècles, contre les Abyssins chrétiens de la dynastie salomonide.

En 1270/669 Yekuno Amlak s'empara du gouvernement et fonda en Abyssinie la dynastie salomonide. Cette dynastie, au cours de son expansion territoriale avait peu à peu déplacé vers le sud de l'Abyssinie le centre de sa puissance. La conséquence en fut le choc avec les Musulmans de l'Ifāt vers 1332/733, au temps du sultan Ṣabr al-Dīn, et du négus ‘Amda Ṣyon. Celui-ci fit de nombreuses et heureuses campagnes contre l'Ifāt et contre les autres États musulmans. On rapporte que les souverains abyssins avaient à plusieurs reprises protesté auprès des sultans mameluks d'Égypte à cause des persécutions qu'ils menaient contre leurs sujets chrétiens, et de la destruction ou fermeture des églises. A présent c'était aux Musulmans de l'Ifāt d'avoir recours au Caire, afin que le sultan mameluk intervint en leur faveur. Le sultan le fit, et ordonna au patriarche d'Alexandrie d'écrire au négus. D'ailleurs ce n'est pas un cas isolé; le patriarche d'Alexandrie était aussi à l'occasion l'intermédiaire entre les souverains d'Abyssinie et de l'Égypte, lorsque ces derniers désiraient intercéder en faveur de leurs coreligionnaires.

Les hostilités, généralement favorables aux Abyssins, ne cessèrent point durant les années suivantes. Le sultan de l'Ifāt, Ḥaqq al-Dīn II, fut obligé de transférer sa capitale en un lieu plus sûr, et périt en luttant contre les Abyssins, 1376/778. Son frère et successeur, Sa‘d al-Dīn, régna 29 ans. Il agrandit les frontières de l'Ifāt par la conquête du Bālī et d'autres régions, fit la guerre aux Chrétiens, et acquit sur les siens une autorité telle, que longtemps après sa mort, les régions où il avait régné continuèrent à être appelées «la terre de Sa‘d al-Dīn». Cependant, au début du XVe/IXe s., Sa‘d al-Dīn, vaincu et harcelé par les Abyssins, dut se retirer jusqu'à la petite île du port de Zayla‘, où il trouva la mort dans la mêlée.

Ce grave événement marque le commencement d'une période de décadence de l'Islam. Les Abyssins exerçaient leurs représailles contre les vaincus; partout les églises remplaçaient les mosquées. La partie occidentale de l'Ifāt ayant été perdue, la nouvelle capitale des Musulmans fut Dakar, située à l'est de la ville de Harar. Entretemps les fils de Sa‘d al-Dīn se disputaient la suprématie, et le désaccord des Musulmans favorisait la cause des Abyssins. Finalement, Badlāy, fils de Sa‘d al-Dīn, réussit à s'affirmer, 1432/836, et reprit l'offensive contre les Abyssins. Après quelques coups heureux, il rassembla toutes ses forces contre le négus Zar‘a Yā‘qob; mais il essuya à Agbarā une terrible défaite et mourut dans le combat, 1445/849.

La puissance musulmane s'éclipsa de nouveau durant presque un siècle. L'écho de cette victoire des Abyssins parvint jusqu'aux pays les plus éloignés, et Alphonse V le Magnanime d'Aragon, proposa au négus une alliance contre les Mameluks de l'Égypte.

La défaite d'Agbarā mit fin à la puissance des Walasma‘; on entreprit bien

quelques expéditions encore contre l'Abyssinie, mais on arrive bientôt à constater que les sultans règnent mais ne gouvernent pas. Le pouvoir effectif était passé aux mains d'émirs ou chefs militaires qui se succèdent rapidement au pouvoir, qu'ils obtiennent par la force. Le sultan Muḥammad b. Azhar al-Dīn tenta vainement de s'opposer à un de ces émirs, nommé Aḥmad b. Ibrāhīm, et transféra sa résidence à Harar, mais il ne put pas empêcher Ibrāhīm d'occuper cette ville et de se rendre maître absolu du pouvoir. Aḥmad b. Ibrāhīm ne laissa au sultan que le seul titre, que les Walasma', déchus, continuèrent à porter; plus tard, il prit le titre d'*imām*.

Aḥmad b. Ibrāhīm, *ġāzī*, guerrier de l'Islam, que les Abyssins désignaient par le sobriquet de *Grañ*, gaucher, ne dut pas à sa naissance, qui fut obscure, mais à ses qualités exceptionnelles pour le commandement, la série de victoires qui fit de son nom la terreur des Abyssins et menaça d'extinction la dynastie salomonide. Les premières campagnes du *Grañ* contre les terres hautes de l'Abyssinie ne furent que longues razzias, prolongées jusqu'à la proximité de la saison des pluies; mais après la grande victoire obtenue par Aḥmad Grañ sur le négus Lebna Dengel, 1529/936, le vainqueur se proposa de conquérir l'Abyssinie, et la lutte devint guerre d'invasion, d'occupation permanente, d'islamisation violente des habitants. L'Abyssinie se couvrit de cadavres et de ruines, les édifices religieux furent saccagés et détruits, une grande partie de l'héritage artistique et culturel d'Abyssinie fut détruit par les flammes, et des richesses sans nombre, accumulées pendant des siècles tombèrent aux mains des musulmans. C. Conti Rossini a dit que le coup asséné par Aḥmad Grañ à l'ancienne culture abyssine a déterminé une décadence qui s'est prolongée jusqu'à nos jours.

Un phénomène caractéristique et peut-être unique dans l'histoire de l'Islam fut celui des apostasies, non celles des individus isolés, mais des foules: les populations acceptaient la religion imposée par le vainqueur, des corps entiers de troupes passaient à l'ennemi, changeant leur religion, pour revenir ensuite avec la même facilité à la première foi reniée, lorsque les circonstances étaient favorables. Il y eut des chefs militaires et de hauts fonctionnaires qui changèrent leur religion trois et quatre fois, et luttèrent ou gouvernèrent tantôt pour les uns, tantôt pour les autres, avec les mêmes grades et les mêmes honneurs. Une telle instabilité entraîna des confusions curieuses en matière de préceptes et de croyances religieuses; l'église Abyssine alla jusqu'à établir un rituel spécial pour recueillir les apostats repentis.

Les provinces de l'Abyssinie, les unes après les autres, tombaient au pouvoir d'Aḥmad Grañ, tandis que le négus Lebna Dengel, fugitif, persécuté et harcelé pendant vingt ans, cherchait un refuge dans les lieux les plus inaccessibles. Lorsque finalement, presque abandonné de tous, il mourut à Medebai Taber, 1540/947, on aurait dit qu'avec lui mourait le dernier espoir de l'Abyssinie chrétienne.

Cependant un secours inattendu arrivait à ce moment précis. La flotte de D. Estevão de Gama, fils du grand navigateur, jetait l'ancre à Maṣawwā' au début de 1541/946; D. Estevão avait pour mission d'explorer la mer Rouge et de chercher à découvrir les forces que les Ottomans y possédaient. La veuve de

Lebna Dengel et son fils le négus Galāwdēwos (Claude) s'empressèrent de demander l'aide des Portugais, d'autant plus que déjà Lebna Dengel s'était mis en relation avec la cour de Lisbonne. Quelques mois plus tard, au retour de l'expédition qui l'avait mené jusqu'à Suez, D. Estevão de Gama débarqua un corps de 400 Portugais avec de l'artillerie, aux ordres de son frère D. Christóvão. Le négus Galāwdēvos se trouvait alors réfugié, avec quelques fidèles, dans la région de l'Ifāt, c'est-à-dire, qu'entre lui et les Portugais il y avait toute l'Abyssinie et les troupes d'Aḥmad Grañ.

Malgré des diffcultés qui semblaient insurmontables, la petite colonne portugaise réussit à pénétrer dans l'intérieur, et grâce à la supériorité en armes à feu, elle fit reculer deux fois les forces d'Aḥmad Grañ. Celui-ci demanda alors l'aide du pacha ottoman de Zabīd, sur la côte de l'Arabie, et reçut 900 arquebuses et 10 bombardes. Avec ce renfort, Aḥmad Grañ tomba avec des forces bien supérieures sur les Portugais, qui furent vaincus après une lutte désespérée. D. Christóvão, blessé et prisonnier, fut torturé et exécuté par ordre d'Aḥmad Grañ. Les survivants de la colonne lusitanienne réussirent à rejoindre le négus Galāwdēwos et ranimèrent l'espoir des Abyssins. Dans la furieuse bataille de Uaina-Dagá, 1543/950, Aḥmad Grañ tomba, blessé à mort d'un coup d'arquebuse. Ses troupes se dispersèrent, et fuyant au travers d'un pays ennemi, subirent des pertes graves. Aujourd'hui encore la mémoire d'Aḥmad Grañ reste vivante parmi les Abyssins; souvent, lorsqu'on rencontre les ruines de quelque ancien édifice, on entend dire que ce fut le Grañ qui le détruisit.

La mort du *Grañ* marqua le renversement de la fortune militaire. Le négus Galāwdēwos put se refaire et même prendre l'offensive; en 1549/956 ses troupes envahirent et dévastèrent l'Adal; à deux occasions, 1550/957 et 1558/966, elles arrivèrent à entrer à Harar.

Neuf ans après la mort de Aḥmad Grañ surgit dans l'Adal un capitaine capable de s'opposer aux attaques des Abyssins: l'*imām* Nūr b. Muǧāhid, neveu du *Grañ*, qui entoura Harar de murailles et à son tour envahit le sud de l'Abyssinie. Là il remporta une grande victoire sur le négus Galāwdēwos, qui périt dans la mêlée, 1559/967. Ce fut la dernière grande bataille entre les Abyssins et les Musulmans; désormais ils n'auront plus guère l'occasion de se battre. Une troisième force, puissante par le nombre, et profitant de l'épuisement des Musulmans et des Abyssins, vint s'interposer et créer une barrière entre les deux adversaires: les tribus sauvages des Gāllā, abandonnant leurs anciennes et maigres terres au sud de l'Abyssinie, s'avançaient irrésistiblement et envahissaient le pays des Abyssins et des Musulmans.

L'État musulman, divisé intérieurement à la mort de Nūr b. Muǧāhid, vers 1567/975, résista moins que les Abyssins. A cette époque la dynastie déchue des Walasma' disparaît de la scène, mais les luttes politiques internes ne cessent pas, et de nouveaux partis d'émirs s'opposent à celui des descendants d'Aḥmad Grañ. Le deuxième souverain de la nouvelle dynastie, Muḥammad Ǧāsa, afin de se mettre plus à l'abri des attaques des Gāllā, et peut-être aussi des partisans des émirs, transféra en 1577/985 sa capitale de Harar au Awsa. Mais cette mesure défensive n'améliora pas sa situation; par contre elle favorisa les tendances auto-

nomistes des émirs de Harar et de Zayla'. Ceux-ci finirent par se rendre indépendants, tandis que l'imāmat de l'Awsa, en pleine décadence, devenait peu à peu ethniquement dankali. Le dernier *imām* connu est 'Umar-dīn b. Adam, qui accéda au pouvoir en 1672/1083.

Afin de dominer la Mer Rouge, et de barrer le chemin aux Portugais, les Ottomans s'emparèrent d'Aden en 1538/945, et y restèrent, sauf de brèves interruptions, jusqu'en 1630/1040. En 1555/963 ils instituèrent des pachas, qui se succédèrent pendant plus de trois siècles, à Maṣawwā' et à Suakin (Sawākin). Mais leurs tentatives de remonter vers l'intérieur de l'Abyssinie ne furent pas renouvelées après la défaite qu'ils essuyèrent à Abbā Garimā, 1578/986.

L'émirat de Harar se sépara de l'imāmat de l'Awsa au XVIIe/XIe s. Le premier des émirs de Harar fut 'Alī b. Dāwūd, 1647/1057. A part la liste chronologique des émirs, on connaît très peu de détails sur l'histoire de Harar pendant cette période. Les envahisseurs Gāllā, établis dans les campagnes et partiellement islamisés, constituèrent, avec les Somalis et les nomades de l'Ogadên, un État ethniquement hétérogène, mais essentiellement musulman, dont la capitale, Harar, a conservé son rôle de centre de rayonnement islamique dans cette partie de l'Afrique, grâce surtout à l'activité des *ṭarīqa* et à l'infiltration du commerce musulman.

L'ouverture du canal de Suez, 1869/1286, donna à l'Égypte l'occasion d'étendre son autorité vers le sud. Une expédition commandée par Ra'ūf pacha prit possession de Harar, 1875/1292, au nom du Khedive Ismā'īl. Cette occupation fut éphémère; et lorsque en 1885/1303 les Égyptiens se retirèrent, ils cédèrent l'émirat à 'Abd Allāh b. Muḥammad. Celui-ci par son avarice et sa rapacité provoqua le mécontentement des habitants et prépara sa propre chute. En 1886/1304, l'expédition italienne du comte Porro, dont l'objet principal était d'explorer le pays du point de vue commercial, remontait de Zayla' vers l'intérieur du pays. Elle se trouvait à Harti (Artu), non loin de Ğaldēssā, lorsqu'elle fut capturée traitreusement par des forces que l'émir avait envoyées. Porro et les autres Italiens furent fusillés. Menilek (Ménélik), roi du Šoà, était allié de l'Italie et il profita de cette occasion pour attaquer l'émir de Harar. Après une facile victoire à Čallanqō, à l'ouest de la ville, il annexa l'émirat en 1887/1305, et nomma comme premier gouverneur le *rās* Makonnen, père du négus Ḫāyla Sellāsē (Hailé Sélassié).

L'Erythrée.

L'îlot de Maṣawwā' (Massaouah) qui depuis les temps les plus reculés constitue le débouché sur la mer de la région connue aujourd'hui sous le nom d'Erythrée, avait été occupé en 1872/1289 par les Égyptiens sur concession du gouvernement ottoman. Après le soulèvement des Mahdistes au Soudan, l'Italie, d'accord avec l'Angleterre, fit débarquer des troupes à Maṣawwā', février 1885/1303. Celles-ci ne tardèrent pas à s'établir sur la terre ferme malgré l'active résistance du *rās* Alula et du négus Yoḥannes lui-même. Lorsque celui-ci tomba en combattant contre les Mahdistes, 1889/1307, son ancien rival Menilek (Mé-

nélik) s'empressa d'occuper le trône; par la suite il se mit en relations avec les Italiens, qui de leur côté avaient déjà occupé Cheren et Asmara. Le négus ne tarda cependant pas à changer de politique; il voulut chasser les Italiens des terres qu'ils venaient d'occuper. La guerre éclata, et la victoire d'Adua, mars 1896/1314, donna à Menilek un grand prestige non seulement dans toute l'Afrique Orientale, mais aussi dans les conférences politiques d'Europe. Les Italiens ne perdirent pas tout ce qu'ils avaient occupé; une convention avec le négus fixa au Mareb la limite entre l'Abyssinie et la colonie italienne de l'Erythrée.

Après la deuxième guerre mondiale, l'Italie se vit privée de ses possessions coloniales, et l'Erythrée fut occupée à titre provisoire par les Anglais. Les maigres forces de police qu'ils y installèrent s'avérèrent insuffisantes pour empêcher et réprimer les attentats fréquents contre les personnes et les biens. Les victimes en étaient pour la plupart les nombreux Italiens qui n'avaient pas quitté l'Erythrée. Une ambiance d'insécurité s'abattit sur le pays; aux actes de violence dus à l'excitation des esprits dans l'attente du futur statut politique de l'ancienne colonie, venaient s'ajouter les brigandages commis par des groupes armés d'indigènes. En février de 1950/1370 une révolte à Asmara et ses alentours, pendant laquelle les boutiques des Musulmans furent saccagées et incendiées, causa environ 150 victimes.

Les Puissances victorieuses ne réussirent point à se mettre d'accord sur le statut futur de l'Erythrée; deux commissions internationales, en 1947/1367 et en 1950/1370 visitèrent le pays afin de sonder l'opinion selon des procédés calculés d'avance. Les partisans des diverses solutions se sont efforcés de trouver un appui démocratique parmi les habitants du pays, où en 1950/1370 il y avait une douzaine de partis à tendances politiques et religieuses diverses. Nombre de ces partis formèrent un bloc qui demanda l'indépendance de l'Erythrée dans ses limites géographiques actuelles; d'autres désiraient l'union avec l'Abyssinie, ou avec le Soudan. Un partage de l'Erythrée fut aussi proposé, où l'Abyssinie obtiendrait une sortie vers la mer, probablement par Asab, et où le Soudan aurait aussi sa part. Enfin après de laborieuses négociations à l'ONU il fut décidé, vers la fin de 1950/1370, que l'Erythrée jouirait d'un régime d'autonomie interne sous la suzeraineté abyssine, et on fixa la date du 15 septembre 1952/1372 pour l'inauguration du nouveau régime. De cette manière l'Abyssinie obtenait un accès direct à la mer. Les élections pour l'Assemblée Législative eurent lieu à Asmara, la capitale, le 25 mars, et le jour suivant dans le reste du pays. Les 68 membres élus se partageaient en deux groupes de force sensiblement égale: les uns étant des éléments plus ou moins inclinés vers l'Italie, les autres des partisans de l'Abyssinie influencés par la hiérarchie copte. Dans le projet de constitution il y avait la clause coutumière protégeant les droits individuels et le respect aux croyances religieuses de chacun. Dans la session du 7 mai 1952/1372 l'Assemblée adopta l'anglais comme langue officielle.

La Somalie Française.

En 1884/1302 les Français établirent leur protectorat sur trois petits émirats du golfe de Tağura (Tadjoura). Le premier centre administratif fut à Obok, mais plus tard, en vue du projet du chemin de fer de l'Abyssinie, on fonda, de l'autre côté du golfe, la ville de Ğibūti (Djibouti) qui est aujourd'hui la capitale de la colonie. Le premier tronçon du chemin de fer reliant Djibouti à Addis Abeba fut inauguré en 1902/1320; la construction de cette ligne provoqua une grande effervescence diplomatique parmi les puissances les plus intéressées, car elle devenait la voie d'accès la plus commode jusqu'à l'Abyssinie. Finalement, en 1917/1336, les trains circulèrent entre Addis Abeba et la côte.

La Somalie anglaise.

Les Anglais succédèrent aux Égyptiens dans l'occupation des ports de Zayla' et de Berbera, 1884/1302, et ils conclurent des traités de protectorat avec les petits sultans du pays. L'occupation anglaise se limitait à maintenir quelques centres administratifs tant sur la côte qu'à l'intérieur; d'abord ces centres dépendaient du gouvernement de Bombay, mais en 1898/1316 ils passèrent sous la juridiction du Foreign Office. La vie de la colonie suivit son cours ordinaire jusqu'à ce que les perturbations dues à l'intervention de Muḥammad b. 'Abd Allāh Ḥassān al-Mahdī vinssent à troubler l'ordre établi par les fonctionnaires anglais.

Muḥammad b. 'Abd Allāh Ḥassān, né vers 1860/1277, s'intéressa dès sa jeunesse aux études religieuses. En 1895/1313 étant allé à la Mecque, il se déclara partisan enthousiaste du *sayyid* Muḥammad Ṣāliḥ; lorsqu'il revint en Somalie il prêcha la réforme de l'Islam et se mit à propager la *ṭarīqa ṣālihiyya* (confrérie de Ṣāliḥ).

Ses études préalables, et surtout sa facilité d'improviser en vers, — moyen sûr pour gagner les cœurs des bédouins somalis — lui donnèrent une grande popularité parmi les Ḍūlbahanta et les tribus voisines de l'Ogadēn. Les fonctionnaires anglais de Berbera mirent à profit cette influence pour administrer les tribus, jusqu'à ce qu'en mars 1899/1317, Muḥammad b. 'Abd Allāh se proclamât *mahdī*, (cfr. chap. XV), à Bura'o et proclamât la guerre sainte contre les infidèles. Ses premières attaques furent contre les caravanes et les troupeaux de ceux qui ne voulaient pas le reconnaître *mahdī*. Les vieilles et profondes divisions des tribus obligèrent le nouveau *mahdī* d'insister sur l'aspect religieux afin de pouvoir mieux commander à tous; c'est pourquoi il voulait que ses partisans eussent le nom de derviches. Cependant, la forte propagande qu'il avait faite en faveur de la *ṭarīqa ṣālihiyya* lui aliéna dès le début les membres des autres *ṭarīqa*, et notamment de la *qādiriyya*, très nombreuse et influente. Les Anglais, de leur côté, ne tardèrent pas à donner à ce *mahdī* le surnom de «the Mad Mullah».

Comme Muḥammad b. 'Abd Allāh opérait dans des terres partagées entre l'Abyssinie, l'Angleterre et l'Italie, il attira contre lui des expéditions combinées de ces trois pays, mais en général ce furent les Anglais qui menèrent le plus

souvent la lutte active, tandis que les Italiens adoptèrent le moyen indirect, qui s'avéra aussi efficace, d'organiser des bandes somali et d'user les forces du *mahdi* par de petites attaques sans cesse renouvelées. Cependant le Mahdī montra un réel talent militaire; comme en dépit de nombreuses expéditions et de furieuses rencontres on n'arrivait pas à le réduire, Anglais et Italiens décidèrent de traiter avec lui. Un accord fut conclu en mars 1905/1323 suivant lequel le Mahdī fixerait sa résidence à Ilig, et aurait le gouvernement autonome de la vallée du Nūgāl, sous protectorat italien.

Les années suivantes le Mahdī ne fit pas parler de lui, mais en 1908/1326 il recommença sa propagande active. Alors les Anglais et les Italiens cherchèrent à saper son autorité parmi les Musulmans et sollicitèrent du *sayyid* Muḥammad Ṣāliḥ une condamnation des procédés du Mahdī. Le *sayyid* y consentit, et dans une lettre ouverte il accusait le Mahdī d'avoir violé les règles de la *ṭarīqa ṣalihiyya* et de n'avoir pas agi en bon musulman. Ce document produisit, à ce qu'il semble, de nombreuses défections parmi les *darāwiš*, derviches. On raconte qu'un cadi qui osa approuver la teneur de la lettre dans le camp du Mahdī, fut immédiatement décapité.

Cette nouvelle hostilité du Mahdī fit que le gouvernement anglais, considérant que les campagnes précédentes, outre les nombreuses victimes, avaient coûté au Trésor cinq millions de livres sterling, se décida pour l'évacuation complète de l'intérieur de la colonie; en même temps les tribus du protectorat recevaient des armes et des munitions pour se défendre contre le Mahdī. Cette mesure eut des effets imprévus, car tous virent enfin arrivée leur chance de liquider de vieilles querelles. On a calculé que dans l'anarchie générale qui s'ensuivit pas moins du tiers des hommes capables de se battre fut victime de ces petites vengeances. Le Mahdī était le seul à y gagner; le corps de police spéciale créé pour réprimer ses activités non seulement ne réussit point à le contenir, mais fut battu et presque anéanti par les forces du Mahdī à Dulmadōba, où périt le commandant de ce corps de police, R. Corfield, en août 1913/1332.

Au début de 1914/1333 il fut décidé de reprendre l'action militaire, mais par la suite la première guerre mondiale empêcha l'engagement de troupes suffisantes. L'attaque à fond n'eut lieu qu'en 1920/1339; des forces de marine et d'aviation coopérèrent avec les troupes de terre. Le Mahdī fut contraint à se retirer jusqu'à Taleḥ, son dernier camp fortifié, et après avoir été témoin de la dispersion de ses derviches, il s'enfuit à Ogadēn au mois de mars et y mourut en novembre de la même année. La vie de la colonie, troublée vingt ans durant, reprit son rythme ordinaire.

La Somalie italienne.

La colonisation arabe qui avait fondé les émirats du sud et de l'est de l'Abyssinie, était arrivée à la côte sud de la Somalie, où le sultanat de Maqdišū se maintint indépendant sous une dynastie muẓaffaride jusqu'au XVIe/Xe s. Par la suite, les Ibāḍites de l'Oman occupèrent Maqdišū, mais plus tard ils se contentèrent d'une vassalité plutôt formelle. Au début du XIXe/XIIIe s., la suzeraineté

de Maqdišū et de sa région passa au sultan de Zanzibar, qui envoya des gouverneurs et des soldats à Maqdišū, Marka et Brāwā (Barawa). Mais malgré la suzeraineté des Ibāḍites, les doctrines de cette secte ne prospérèrent point en Somalie. Comme sur les autres points du littoral africain, les tribus de l'intérieur continuèrent d'être indépendantes; leur islamisation graduelle s'est effectuée grâce à la pénétration organisée par les *ṭarīqa*.

L'histoire de l'occupation italienne commence par le traité commercial conclu avec le sultan de Zanzibar en 1885/1303, et se continue par la déclaration du protectorat italien sur quelques sultanats de la région. Par le traité de 1892/1310, l'Italie reçut à bail du sultan de Zanzibar des droits sur la Somalie; elle les acheta définitivement en 1905/1323 moyennant le paiement de 144.000 livres sterling. Dans les années suivantes l'administration italienne pénétra peu à peu dans l'intérieur.

Au commencement de l'agitation causée par le Mahdī de Somalie les Italiens prirent part aux expéditions anglaises. Plus tard ils adoptèrent le moyen indirect, de défendre leurs frontières en organisant des bandes irrégulières de Somalis qui attaquaient sans cesse les derviches du Mahdī.

Après la deuxième guerre mondiale les Anglais succédèrent aux Italiens dans l'occupation et l'administration de la colonie. Ici, comme en Erythrée, l'administration anglaise ne se montra pas à même d'empêcher les violences et les pertes en vies et en biens. Mais, au contraire de l'Erythrée, des accords internationaux furent conclus concernant l'avenir de l'ancienne colonie italienne: dix ans durant, elle serait encore administrée par l'Italie. En février 1950/1370 des détachements italiens arrivaient en Somalie. Après la période indiquée, jugée nécessaire et suffisante pour donner aux habitants la maturité démocratique requise, l'État indépendant de Somalie serait créé.

Colonies et émirats sur la côte orientale de l'Afrique.

Le commerce maritime des Arabes, Persans et Indonésiens avec les côtes et les îles de l'est de l'Afrique remonte à des temps très anciens. S'il faut faire crédit à la tradition, les premiers essais de colonisation faits par les Musulmans dans cette partie de l'Afrique, remontent aux temps du calife umayyade 'Abd al-Malik, au VIIe/Ier siècle.

Selon une chronique écrite en arabe et tombée aux mains des Portugais pendant le ravage de Kilwa, 1505/911, les premiers Musulmans arrivés en Afrique étaient des partisans de Zayd, petit-fils de Ḥusayn, lequel en 740/122 s'était soulevé contre les Umayyades. Il semble en tout cas que les premières villes importantes fondées par les Musulmans datent du Xe/IVe s. On raconte que vers 908/296 quelques fugitifs d'al-Aḥsā' fondèrent sur la côte des Somalis les villes de Barawa et de Maqdišū (Mogadiscio), et que vers 980/370 un prince širāzī, à la suite d'un désaccord avec ses frères, émigra de Šīrāz, et prenant la mer à Ormuz, descendit le long de la côte africaine jusqu'à l'endroit où il fonda la ville de Kilwa. Il y établit sa résidence et donna à un de ses fils l'île de Mombasa,

où une deuxième lignée širāzī régna jusqu'à son extermination par les Portugais. D'autres colonies furent celles de Patta, Lamu, Mandra, Melinde, Zanzibar, Pemba, Moçambique et Comores. Madagascar reçut aussi des colons dans ses régions du nord et du sud. Cette grande île était déjà connue de al-Idrīsī, 1154/549, et des géographes arabes postérieurs. Le nom qu'ils lui donnent, Qumr, s'est conservé en celui de Comores.

Quarante-deux souverains, selon la chronique, se succédèrent à Kilwa avant l'arrivée des Portugais en 1505/911. Il semble que la splendeur de Kilwa soit due à l'activité de quelques souverains dans la seconde moitié du XIIe/VIe s.; leur autorité s'étendait alors depuis Sofala, importante par ses mines d'or, jusqu'à Mombasa, et comprenait en plus quelques îles.

Mombasa était probablement la résidence du «roi des zanǧ» dont nous parle Idrīsī. Ibn Baṭṭūṭa la visita et loua ses belles mosquées. Maqdišū était aussi une ville importante, comme en témoignent les deux dates épigraphiques d'un minaret, 1238/638, et d'une mosquée, 1269/667, corroborées par une minutieuse description d'Ibn Baṭṭūṭa, 1331/732. Celui-ci était auparavant passé par Zanzibar et y avait trouvé un gouvernement organisé et un commerce florissant.

Ces dates et d'autres nous amènent donc à admettre que les fondateurs de cette colonisation musulmane, avec des villes sur la mer, mais sans pénétration vers l'intérieur, furent des gens venus des côtes du Ḥaḍramawt et du Golfe Persique. Le commerce était actif jusqu'au cap Corrientes; les navires, d'un type assez primitif, ne le dépassaient guère à cause de la force des courants; les navigateurs connaissaient l'usage de la boussole, de l'astrolabe, et des cartes marines.

L'intervention portugaise.

Lorsqu'en 1498/904 les caravelles de Vasco de Gama arrivèrent à Moçambique, elles y trouvèrent une population musulmane, une mosquée bâtie en pierre et nombre de bateaux dans le port, quelques-uns assez grands, avec un équipage de blancs. Les expéditions portugaises qui se succédèrent furent des expéditions de conquête. Almeida en 1505/911 s'empara de Kilwa. Mombasa se montra toujours hostile, mais les Portugais furent bien accueillis à Mélinde, dont le souverain, ennemi de Mombasa, comptait sur leur aide. Les événements les mieux connus de cette époque sont ceux concernant les Portugais. Leur présence, et leur politique coloniale, assénèrent un coup très dur à la prospérité des colonies musulmanes, dont la richesse principale était le commerce. Même les villes les plus éloignées, qui ne furent jamais prises par les Portugais, comme Maqdišū, tombèrent alors en décadence.

A l'exception de Mélinde, qui dès le premier moment se montra favorable aux Portugais, et de Zanzibar, qui ordinairement se tint dans les limites d'une neutralité bienveillante, toutes les autres colonies, et Mombasa surtout, prirent une attitude hostile à l'égard des Portugais et subirent leurs attaques à plusieurs reprises. Comme les flottes portugaises arrivaient de manière intermittente, l'aide de Mélinde fut pour eux un appui précieux en maintes occasions. En 1585/993 un corsaire redoutable, qui avait été fait autrefois prisonnier par les Espagnols

dans la Méditerranée, se présenta devant Maqdišū avec deux vieux vaisseaux et des équipages réduits; il se faisait passer pour un envoyé du sultan ottoman, et exigeait un tribut et une aide contre les Portugais. Avec les secours qu'on lui accorda volontiers il parcourut cette année-là la côte de Zanzibar. En 1588/997 il retourna et se fortifia à Mombasa; mais les Portugais, avertis par Ḥasan, roi de Mélinde, étaient prêts et avec l'aide de Mélinde ils battirent le corsaire et le firent prisonnier.

Mombasa fut occupée par les vainqueurs; le roi du Portugal répondit à la loyauté de Ḥasan en lui conférant de grands honneurs et le sultanat de Mombasa. Mais les relations se gâtèrent ensuite par la faute des commandants portugais du fort et aboutirent à une rupture tragique. Ḥasan fut indignement assassiné en 1615/1024. Son fils Yūsuf, élevé à Goa, fut porté au sultanat en 1630/1040, mais impressionné du sort de son père, et craignant pour lui-même, il ne tarda pas à se déclarer musulman et à massacrer les Portugais de Mombasa 1631/1041. Il réussit à se défendre d'une attaque des Portugais, mais voyant qu'il ne pourrait se maintenir longtemps, il se retira en Arabie après avoir détruit la ville, que les Portugais réoccupèrent. Le règne de Yūsuf, fils de Ḥasan, en vit la rupture tragique qui coûta aux Portugais la perte de Mombasa en 1631/1041. Ils la recouvrèrent quelque temps après, mais Yūsuf continua à leur être hostile et à exciter les esprits contre eux.

La prédominance des gens d'Oman.

En 1649/1059 les gens d'Oman avaient enlevé Mascate aux Portugais; appelés à l'aide par les sultans de l'Afrique orientale, ils y continuèrent les hostilités contre l'ennemi commun. En 1698/1110, et au bout de près de deux ans de siège, les forces d'Oman s'emparèrent de Mombasa, et laissèrent de petites garnisons dans d'autres endroits, comme Kilwa, Zanzibar et Pemba. Vers 1727/1140 les guerres civiles à Oman eurent leur répercussion dans ces colonies, et les Portugais en profitèrent pour recouvrer Mombasa, 1728/1141, mais ils la perdirent de nouveau l'année suivante; désormais il y eut à Mombasa un gouverneur d'Oman. Le premier, Ṣāliḥ b. Muḥammad, fut déposé à cause de ses abus. Le suivant, Muḥammad b. 'Uṯmān al-Musriwī, apaisa les luttes des factions et fonda la dynastie des Msara, ou Ben el-Kehelani, qui gouverna un siècle durant Mombasa et ses dépendances de façon pratiquement souveraine. Pendant ce temps la dynastie des Āl Bū Sa'īd régnait déjà sur Oman, mais Muḥammad b. 'Uṯmān, alors gouverneur de Mombasa, refusa de la reconnaître, car le fondateur de la dynastie avait jusque là été gouverneur comme lui, et un gouverneur en vaut bien un autre. La vengeance ne tarda pas : les envoyés d'Oman, qu'il reçut cordialement, l'assassinèrent et emprisonnèrent son frère 'Alī, 1746/1159, mais celui-ci parvint à s'évader et avec le secours des gens du pays se rendit de nouveau maître de la situation.

En 1832/1248 le souverain d'Oman, Sa'īd b. Sulṭān, rétablit l'autorité de l'Oman sur la côte africaine et installa sa résidence à Zanzibar, dont la capitale fut par la suite le centre commercial le plus important de l'Afrique orientale,

depuis le cap Corrientes jusqu'à celui de Guardafui. La majorité de la population était sunnite et šāfi'ite, mais désormais on professa officiellement l'ibāḍisme. Depuis la mort de Sa'īd, 1856/1273, Zanzibar demeura définitivement séparé de l'Oman, sous le sultanat de Maǧid b. Sa'īd, qui, comme son frère et successeur Barġāš, 1870/1287, travailla à la prospérité de son État. Barġāš affirma son autorité directe sur Maqdišū, y nommant le *wālī*; mais vers la fin de son règne il se vit contraint de céder des parcelles de ses domaines sous forme de bail à des sociétés commerciales et à des nations européennes. Cela provoqua un soulèvement, 1888/1306, dont la répression dura deux ans. En 1887/1305 l'Angleterre prit le littoral depuis Mombasa jusqu'au delà de Patta; l'année suivante la Deutsche Ost-Afrika-Gesellschaft acquit le littoral de ce qui fut ensuite l'Afrique Orientale Allemande; en 1889/1307 l'Italie occupa la région des Somalis; l'Angleterre, enfin, 1890/1309, s'annexa Zanzibar et ce qui restait encore, laissant au sultan une suzeraineté nominale.

A la suite de ces occupations, et pour des causes multiples, dont l'une est peut-être la suppression imposée des marchés d'esclaves, la propagande islamique vers l'intérieur, qui jusqu'à ce moment avait été pratiquement nulle, prend un essor considérable.

En novembre 1944/1364 on célébra au Zanzibar le deuxième centenaire de la maison sultanale des Āl Bū Sa'īd. En 1949/1369, le sultan manifesta au Résident anglais son désir d'instituer un régime plus démocratique; n'ayant pas obtenu de réponse, le sultan s'adressa l'année suivante directement au gouvernement anglais: il souhaitait une plus grande liberté d'action, et le droit d'établir des relations diplomatiques et consulaires avec les pays musulmans.

Ce ne fut qu'en octobre 1955/1375 que les Anglais proposèrent des réformes constitutionnelles qui devaient aboutir par degrés jusqu'au self-government dans le cadre du Commonwealth britannique, et le 22 juillet 1957/1377 eurent lieu les premières élections législatives au Zanzibar. Trois partis se disputèrent les 6 sièges du Legislative Council: l'union afro-šīrāzī, anglophile, obtint 3 sièges; l'Association musulmane, 2, et le parti nationaliste, qui veut représenter les Arabes du Zanzibar, 1. Les nationalistes réclamaient l'abolition du régime anglais, l'indépendance et l'annexion au Zanzibar du littoral africain voisin. Il y eut 90% de votes sur 40.000 électeurs. Depuis la réforme de 1955/1375, 13 sur 25 des membres du Zanzibar Legislative Council, sont des membres officiels de plein droit; sur les 12 autres, six sont élus, et six désignés par le sultan après consultation du Résident anglais.

LES ÉTATS MUSULMANS DU SOUDAN

Les auteurs arabes ont donné le nom de *bilād al-sūdān*, pays des noirs, aux régions situées au sud du Sahara. Les auteurs modernes ont transféré le nom de Soudan plus à l'orient, pour désigner aussi les pays riverains du Nil.

Bien que les dures conditions climatologiques soient très défavorables au développement de la vie animale et végétale sur les vastes régions désertiques

appelées *al-ṣaḥrā'* par les Arabes pour indiquer la teinte fauve qui y prédomine, le Sahara a toujours eu des habitants, depuis les temps préhistoriques. Au commencement de l'ère chrétienne il était occupé par des populations de race noire, mais celles-ci furent repoussées graduellement vers le sud par les Berbères; on a dit qu'un des facteurs déterminants de cette pénétration berbère fut l'introduction du chameau pendant l'époque impériale romaine.

Les pays du nord de l'Afrique ont toujours été reliés aux pays transsahariens par de grandes routes de caravanes; après l'islamisation progressive des Berbères, favorisée par l'infiltration d'éléments arabes, les caravanes qui se dirigeaient vers le sud comprenaient un nombre sans cesse croissant de Musulmans, grâce auxquels la connaissance de l'Islam se répandit parmi les noirs païens. Cependant l'islamisation fut très lente et très inégale. Il faut aussi tenir compte, lorsqu'on parle des royaumes et des dynasties musulmanes dans le Soudan que dans la plupart des cas l'islamisation est très relative et limitée aux classes dirigeantes et aux principaux noyaux de population.

Soudan occidental.

Ġāna est un des titres par lesquels les chroniqueurs désignent le chef d'un grand État, dont la capitale était Kumbi, entre le Niger et le Sénégal; ce nom de *ġāna* a été employé pour désigner un royaume, et même la capitale de cet État. Pendant le Xe/IVe s., le royaume de Ġāna eut à soutenir de longues luttes contre les Berbères du Sahara, et spécialement contre les Lamtūna, qu'il finit par assujettir vers 990/380. Selon le témoignage d'Ibn Ḥawqal, à cette époque il y avait déjà à Ġāna des Musulmans et des mosquées, mais le roi et la population étaient païens. Le commerce était actif et on exportait de l'or et du sel. La gloire de Ġāna dura un demi-siècle; dans la première moitié du XIe/Ve s., naissait le mouvement almoravide au nord de Ġāna; tandis que la plus grande partie de la force des Almoravides se portait à la conquête du Maroc, Abū Bakr, laissant à Yūsuf b. Tašfīn un commandement qu'il ne réussit plus à recouvrer, marcha contre le royaume de Ġāna; après quinze ans de luttes il en prit la capitale, et offrit à la population de choisir entre l'Islam et l'épée. La mort d'Abū Bakr permit aux souverains de Ġāna de recouvrer leur indépendance, mais leur règne déclina peu à peu jusqu'à disparaître complètement.

De cette époque date la fondation de Timbuktu (Tombouctou), 1077/470, par des Berbères ou des Touareg; ville musulmane dès son origine, son emplacement sur le Niger, en face du Sahara, en fit bientôt un centre commercial. A cette prospérité économique vint s'ajouter par la suite sa renommée comme centre de culture islamique où venaient les ulémas et les étudiants des autres régions. D'autres villes importantes étaient situées sur le Niger : Ǧenne (Djenné), — dont les Portugais ont tiré le nom de Guinée, — gouvernée par une ancienne dynastie païenne, mais habitée aussi par des Musulmans; et Gogo, ou Gao, capitale de la région des Songhay, citée par al-Bakrī, au XIe/Ve s., comme une des plus riches villes du Soudan, habitée par des Noirs, des Berbères et des Arabes. On n'y connaissait pas la monnaie, et on la remplaçait par le sel

en provenance des mines du Sahara. Al-Idrīsī et Ibn Baṭṭūṭa font l'éloge de cette ville.

Avec la chute de Ġāna coïncide l'essor d'un nouvel État, celui des Mandingues ou du royaume de Mali, qui en 1230/628 anéantirent les vestiges du règne de Ġāna et agrandirent leurs domaines en assujettissant de nombreux États vassaux, parmi lesquels Songhay, 1325/726, et Tombuktu, 1336/737. Gongo Mūsà, souverain de Mali, à son retour de la Mecque, 1325/726, fit bâtir dans sa capitale, Nyani, et à Gogo (Gāo), des mosquées de type andalou, qui par la suite devint courant dans le Soudan. Quelques années plus tard, Ibn Baṭṭūṭa visita Nyani et y rencontra des *faqīh* et des ulémas de l'Égypte et de Maġreb. L'empire se trouvait alors à son apogée.

En 1335/736 une nouvelle dynastie, celle des Sonni, commença à régner à Gogo, capitale du Songhay; les Sonni au siècle suivant mirent fin à la puissance de Mali. L'artisan de la grandeur de Songhay fut le sonni 'Alī, qui pendant les vingt-quatre ans de son règne agrandit considérablement ses domaines; il s'empara de Tombuktu en 1468/873, et de Ġenne en 1473/878. Les chroniqueurs musulmans le blâment comme libertin et impie puisqu'il persécutait les gens de religion, et faisait sa prière assis. Avec le règne très court de son fils s'éteignit la dynastie des Sonni, à laquelle succéda celle des Askia en la personne de Muḥammad Ṭūrī, musulman sincère, mais tolérant envers les païens. Pendant un pèlerinage à la Mecque, il reçut de mains du chérif, avec l'approbation du «calife» 'abbāsside du Caire, l'investiture de calife du Soudan. Son règne fut prospère et glorieux; il agrandit ses domaines dans toutes les directions, organisa l'administration et encouragea les ulémas et les madrasas de Tombuktu. En revanche, tous ses successeurs furent des tyrans cruels.

La confusion et l'anarchie dans laquelle tomba Songhay, la possession longtemps disputée des mines de sel de Taġazza, au Sahara, et la richesse du royaume, provoquèrent l'expédition de conquête envoyée par le sultan du Maroc, Aḥmad al-Manṣūr. Des trois mille soldats qu'il envoya et dont un bon nombre étaient des renégats espagnols, deux mille périrent dans la traversée du désert. Cependant leur supériorité au combat, grâce aux armes à feu, était telle, que ces mille hommes vainquirent les troupes de Songhay, 1591/1000, et mirent fin à l'empire, par l'occupation de Gogo et Tombuktu. La dynastie déchue continua à survivre à la tête d'un État de faible importance, dans les régions non occupées du sud.

Avec la conquête marocaine du Songhay commence une période de régression de l'Islam du Soudan; même le rayonnement religieux et culturel de Tombuktu subit un déclin. Les sultans du Maroc conservèrent ces possessions lointaines jusqu'au dernier tiers du XVIIIe/XIIe s., mais bien auparavant leurs gouverneurs, qui par leurs exactions s'étaient rendus odieux aux indigènes, avaient cessé de maintenir des relations assidues avec leurs souverains. Les Touareg s'emparèrent de Tombuktu en 1792/1207.

Vers le milieu du XVIIIe/XIIe s., on voit se développer l'influence des noyaux islamiques formés dans le Fūta Ġallon (Fouta Djallon), terres hautes du Sénégal, où se constituèrent quelques États à base religieuse qui imposèrent l'Islam aux païens voisins. Le chef de ces communautés, dit *almāmi*, *imām*, était

élu, et en général son mandat était de très courte durée. Ces États musulmans continuèrent à survivre jusqu'à leur absorption par la colonisation française dans la seconde moitié du XIXe/XIIIe s.

En 1801/1216 un Takrūr, — c'est le nom des Noirs dans le bas Sénégal —, Usmanu, fils de Muḥammadu Fōdjo (*fodjo* est l'équivalent de *faqīh*), retour d'un pèlerinage à la Mecque, 1802/1217, et imbu des idées wahhābites, commença à les répandre chez les Fulbe (sing. pūl), nombreuse race de pasteurs, éparpillée par les divers royaumes du Soudan, où leur nomadisme leur permettait de se maintenir autonomes. Profitant de la première occasion, Usmanu déclara la guerre aux païens Hausa (Haoussa), un des groupes ethniques des plus considérables de l'Afrique, et il ne tarda pas à se voir maître de plusieurs États, non seulement païens mais aussi musulmans, constituant entre le Tchad et le Niger un empire militaire, dit de Sokoto, du nom du faubourg de Wurno où il résidait, et qui depuis 1810/1225 devint sa capitale. A la mort d'Usmanu dan-Fodjo, 1816/1232, son fils Muḥammad Belo gouverna la partie centrale de l'empire ainsi que Sokoto; son frère ʿAbd Allāh prit la partie occidentale avec résidence à Gando; la région d'Adamawa, avec la cité de Yola, restait presque indépendante. Pendant sa vie Usmanu avait prêché contre les visites aux tombeaux; après sa mort, son tombeau devint un centre de pèlerinage.

Muḥammad Belo, homme de lettres et médiocre guerrier, dut se résigner à voir nombre de ses sujets, appuyés par les Touareg, se dérober à son autorité, et même renoncer à l'Islam. Son fils, 1837/1253, Atiku, voulut réformer les mœurs; deux des choses qu'il prohibait étaient fort chères aux Nègres: la danse et la musique. Il se fit détester; les mécontents étaient chaque jour plus nombreux, et les abus des gouverneurs favorisaient les rébellions; la structure de l'État en fut si affaiblie que les Anglais réussirent facilement à établir leur autorité sur le pays, et leurs troupes entrèrent à Sokoto en 1904/1322.

Pendant cette période, et plus à l'ouest, Aḥmadu Bari consolidait la prépondérance de l'Islam dans la région de Māsina, où il établit sa résidence dite Ḥamdallahi; par la suite il s'empara de Ǧenne, 1810/1225, et de Tombuktu, 1826/1242.

Le *ḥāǧǧ* ʿUmar, né en 1797/1212, fils d'un marabout, et affilié à la *ṭarīqa* des Tiǧāniyya, se mit à prêcher, à son retour de la Mecque, ses belliqueuses doctrines, 1838/1254, visant non seulement les païens mais aussi les procédés «tièdes» de la *ṭarīqa* des Qādiriyya. Ayant établi à Dingiray, dans la région des Mandingues, une résidence fortifiée, il commença à affirmer son autorité sur le Fūta Ǧallon sans faire de différences entre Musulmans et Païens. En 1854/1271 il s'empara de Nyoro, capitale du Kaarta. La région de Khasso avait réclamé la protection française, mais ʿUmar assiégea la ville et la petite garnison du poste français; la situation était désespérée, lorsque l'arrivée de renforts obligea ʿUmar à se retirer après avoir essuyé une défaite. En 1861/1278 il s'empara de Segu; l'année suivante il attaqua les Fulbe de Māsina occupant leur capitale, Ḥamdallahi, et faisant décapiter leur roi, Aḥmadu. Ensuite il alla saccager Tombuktu; après une attaque contre les Fulbe soulevés, il périt dans une caverne étouffé par la fumée, 1864/1281. Aḥmadu, son fils, voulut lui succéder, mais ses parents

se fortifièrent à Dingiray, Nyoro, Māsina, et refusèrent de le reconnaître. Aḥmadu ne réussit pas à s'imposer, ni à réprimer les rébellions provoquées par ses cruelles convoitises; enfin il attaqua les Français, et ceux-ci mirent fin au règne takrūr en 1893/1311. Aḥmadu, en fuite, mourut en 1898/1316.

Vers 1860/1277 Samōri Ṭūrī, soldat de fortune, tenta de se constituer un royaume entre le haut Sénégal et la haute Volta, mais il ne tarda pas à se heurter aux Français, avec lesquels il fut en guerre continuelle, ravageant le pays pendant de longues années, jusqu'à ce qu'il fut vaincu et capturé en 1898/1316.

Le Soudan central.

Les origines de l'influence de l'Islam dans les gouvernements du Soudan central sont incertaines. Quelques traditions les font remonter jusqu'au IXe/IIIe s. En tout cas, il semble hors de doute que la première dynastie à être islamisée fut celle de Kanem, dite Sayfiyya, parce qu'elle se disait descendante de Sayf ḏī Yazan, souverain ḥimyarite du Yémen, antérieur de peu à Mahomet, dont les faits et gestes sont devenus légendaires dans les pays d'Islam. Un des princes sayfiyites, Selma'a, 1194/591, entretint des relations cordiales avec les Ḥafṣides de Tunis; son successeur, Dunāma, 1221/618, étendit son autorité jusqu'aux régions du Fezzān, du Nil, et du Niger. Survint ensuite une période de crise, déclenchée par les rébellions de tribus qui, en quatre ans, mirent fin au gouvernement de quatre sultans, et compliquée ensuite par les attaques des Bulāla, parents, à ce qu'il semble, de la famille régnante. De la sorte, le sultan 'Umar se vit forcé d'abandonner sa capitale Nǧimi, et même son royaume, pour aller se réfugier dans le pays marécageux des Sô, au sud-ouest du Tchad. Telle fut l'origine du royaume de Bornū établi par les descendants d' 'Umar. Idrīs Katakarmabi, 1504/910, durant ses vingt-deux ans de règne, vainquit définitivement les Bulāla et recouvra la région de Kanem désormais tributaire. La puissance de Bornū s'accrut encore avec les deux souverains suivants, mais après la brillante période du XVIe/Xe s., commence la décadence par la faute de souverains qui négligent le gouvernement, tandis que les Touareg mènent leurs incursions jusqu'à la capitale, et que les attaques des Fulbe, dont une partie se trouve établie sur les terres de Bornū, mettent le royaume en danger imminent de ruine. Le roi Aḥmad dût s'enfuir de la capitale, détruite par les Fulbe, 1808/1223, et s'installa à Kurnawa. Sur ces entrefaites le Bornū fut sauvé par l'intervention d'un chef appelé Muḥammad al-Amīn, qui ayant rassemblé une petite troupe affronta les Fulbe à l'est du Tchad, les vainquit et replaça Aḥmad sur le trône. A la mort de ce dernier, son fils voulut continuer la guerre contre les Fulbe, et pour obtenir le concours de Muḥammad, il l'associa au gouvernement. Désormais il y eut deux souverains au Bornū; Muḥammad et ses descendants se contentèrent du titre de *šayḫ*, mais revendiquèrent tout le pouvoir. Muḥammad bâtit une nouvelle capitale, Kūka, et se proposa de restaurer les anciens domaines du grand Bornū. Il lutta contre les Bagirmi, et après des luttes acharnées, il les soumit à la suite d'une grande victoire en 1824/1240. Il ne fut pas aussi heureux dans ses guerres contre les Fulbe, et fut obligé d'accepter la paix en 1826/1242.

A sa mort, 1839/1255, son fils 'Umar eut à lutter contre des gouverneurs rebelles et à réprimer les tentatives des Sayfiyya, qui entendaient recouvrer leur autorité effective. Les mécontents s'allièrent à Muḥammad Ṣāliḥ, sultan du Wadāy (Ouadaï), et profitant de l'absence de l'armée, envoyée en expédition, ils envahirent le Bornū. 'Umar prit la fuite, les envahisseurs incendièrent Kūka, mais se retirèrent devant l'avance d' 'Umar avec ses soldats, qui châtièrent les Sayfiites; sous la pression d'une rébellion menée par son frère, 'Umar dut un moment abdiquer, mais en fin de compte il reprit le dessus et fit exécuter son frère, 1854/1271. Dès lors, 'Umar régna en paix et justice jusqu'à sa mort en 1881/1299. Il s'était montré favorablement disposé envers les Européens et s'était laissé influencer par des favorites.

Trois de ses fils lui succédèrent à des intervalles rapprochés. Le troisième, Hāšim, régna jusqu'à 1894/1312. Dominé par un favorite, amateur des lettres, père de trois cent cinquante fils, il vivait avec ses quatre cent cinquante femmes, négligeant le gouvernement. Le résultat fut l'anarchie générale, dont profita l'aventurier Rābaḥ pour s'emparer du Bornū.

L'Islam ne s'affirma au Wadāy qu'au XVIIe/XIe s. Vers 1635/1045 'Abd al-Karīm, qu'on dit apparenté à un santon légendaire, rassembla les Musulmans du pays et fit la guerre sainte contre les princes Tunǧūr alors régnants; il mit fin à leur gouvernement, se proclama *kolak*, sultan, à Wara (Ouara), et fonda une dynastie nouvelle qui devait durer jusqu'en 1911/1329. Au commencement le Wadāy continua à être tributaire du Dār Fūr, mais ensuite il s'émancipa, et commença une période d'expansion aux dépens d'États païens et du Bornū, auquel il enleva une partie de la région de Kanem. Pendant le règne d' 'Abd al-Karīm, dit *Ṣābūn*, on attaqua Baǧirmi, on saccagea Māssenya, la capitale, et le sultan dût se reconnaître vassal. Ṣābūn favorisa le commerce et entretint des relations avec l'Égypte. Ses successeurs furent de mauvais souverains; de plus, la disette sévit dans le pays. Des razzias sur les terres de Dār Fūr amenèrent une expédition punitive, qui déposa le sultan et éleva à Wara pour lui succéder, Muḥammad Šarīf, en qualité de vassal de Dār Fūr, 1835/1251. Muḥammad gouverna avec une rare justice; il transféra sa capitale à Abeše (Abeché), mit en déroute le puissant *šayḫ* du Bornū, 'Umar, l'obligeant au paiement de 8.000 thaler. Vogel, le premier européen qui visita le Wadāy, fut assassiné alors qu'il quittait Abeše.

'Alī, 1858/1275, fut le successeur de Muḥammad Šarīf. Il encouragea le commerce avec la Tripolitaine et la Cyrénaïque, et réprima son vassal rebelle Abū Sikkīn, du Baǧirmi, 1870/1287. Il revint de son expédition avec plus de 20.000 captifs, dont beaucoup étaient des artisans, qui furent employés au Waday. L'explorateur Nachtigal y fut très bien accueilli en 1873/1290.

Pendant le sultanat de Yūsuf, 1874/1291, le Baǧirmi se rendit indépendant. Yūsuf entretint des relations amicales avec les Sanūsiyya, et eut à lutter contre le négrier Rābaḥ, qui occupa les provinces du sud pour alimenter son trafic d'esclaves. Ibrāhīm succéda à Yūsuf, mais mourut au bout de quelques années des suites de blessures reçues dans un combat. Un soulèvement provoqué par 'Āsil déposa son successeur, Abū Ġazālī, 1901/1319, qui fut remplacé par Dūd-

murra, fils de Yūsuf. ʿĀsil dut s'enfuir et alla demander la protection des Français, qui venaient d'arriver à Yao. Dūdmurra accusa les Français des abus d' ʿĀsil, et commença contre eux une série d'hostilités dont la fin fut la soumission de Dūdmurra, 1911/1330. ʿĀsil était reconnu roi du Wadāy, mais sa conduite déplut aux Français, qui le déposèrent et administrèrent directement la région.

Le Bağirmi est le pays plat au sud du Tchad, si horizontal par endroits, que l'eau de pluie ne coule pas et y reste sur place en flaques. L'origine de l'État musulman de Bağirmi remonte au XVIe/Xe s. Une des sources de sa richesse, très exploitée pendant les deux siècles suivants, fut la traite des esclaves noirs. Depuis le commencement du XIXe/XIIIe s., le Bağirmi connut les dévastations de plusieurs guerres, et les vainqueurs venus du Wadāy ravagèrent le pays; cependant le sultan ʿUṭmān, homme peu scrupuleux, incestueux, auquel ni ses ennemis ni ses amis ne pouvaient faire confiance, réussit à se maintenir. Pendant le règne du sultan Abū Sikkīn les gens du Wadāy envahirent une fois de plus le Bağirmi. Gaurang lui succéda, 1894/1312. La convention franco-allemande par laquelle le Bağirmi demeurait sous le protectorat français, date de cette même année; Gaurang accepta le protectorat et signa un accord en 1897/1315; mais cela lui attira la colère de Rābaḥ: incapable de lui résister, il incendia lui-même Māssenya. Depuis le commencement du XXe/XIVe s., le Bağirmi est resté sous la souveraineté française.

Le Soudan oriental.

Les limites du Dār Fūr ont été tout au long de son histoire aussi vagues et variables que celles des autres royaumes du Soudan, mais le noyau de l'État a été le Ğabal Marra et les régions voisines. Laissant de côté les légendes contradictoires et peu sûres, l'histoire du Dār Fūr commence au XVIIe/XIe s., au temps de Sulaymān. Son petit-fils, Aḥmad, 1682/1094, propagea l'Islam, érigea des minarets et des écoles, favorisa l'immigration des gens du Bağirmi et du Bornū, introduisit l'usage des armes à feu, et durant les quarante ans de son règne fit du Dār Fūr un État puissant dont les domaines atteignaient à l'est l'Atbara, au delà du Nil.

Un de ses successeurs, ʿAbd al-Raḥmān, vers la fin du XVIIIe/XIIe s., quitta l'ancienne capitale, Kobbe, et s'établit à Fašer. En 1799/1214 il félicita Napoléon pour sa victoire sur les Mameluks. Le XIXe/XIIIe s. vit la décadence du Dār Fūr; en 1821/1237 les Égyptiens lui enlevèrent le Kordofān; ensuite commencèrent les conflits avec les négriers. Les sultans du Dār Fūr recevaient de leur province de Baḥr al-Ġazāl leur tribut d'ivoire et d'esclaves, mais les négriers commencèrent à y organiser leurs chasses au nègre, et puisque nominalement ils étaient sujets et agents de l'Égypte, ils jouissaient de la protection du Khedive. Zubayr pacha, le plus puissant de ces négriers, n'hésita pas à attaquer le sultan du Dār Fūr, Ibrāhīm, qui fut tué au combat, 1874/1291. Zubayr prit le gouvernement du Dār Fūr au nom du souverain de l'Égypte, mais les légitimistes du Dār Fūr continuèrent à se défendre dans les montagnes. Zubayr fut ensuite destitué et on le retint au Caire. Slatin pacha, le nouveau gouverneur,

ne parvint pas à résister aux bandes victorieuses du Mahdī et dût se rendre en 1883/1301. Après la victoire des Anglo-Égyptiens sur les Mahdistes à Ommdurman, 1898/1316, ʿAlī Dinār fut reconnu comme sultan de Dār Fūr, et la région connut une période de paix jusqu'à la guerre de 1914/1333, pendant laquelle ʿAlī se mit en rapport avec la Sanūsiyya et les Ottomans et donna ainsi aux Anglais l'occasion de mettre fin au sultanat, 1916/1335.

Lorsque Zubayr fut retenu au Caire, son fils Sulaymān ne voulut pas se soumettre, et il fallut envoyer contre lui une expédition sous les ordres de Gessi. Sulaymān fut vaincu et capturé, mais Rābaḥ, compagnon de Sulaymān, alla s'établir avec quelque mille nègres armés, dans le pays montagneux de Dār-Manga; il occupa ensuite la région sud du Wadāy, consacré à la chasse des nègres. En 1891/1309 l'explorateur français Crampel fut assassiné avec tous ses compagnons par les gens de Rābaḥ, qui emportèrent le précieux butin de trois cents fusils. L'année suivante Rābaḥ assujettit le sultanat du Bağirmi, et s'empara de sa capitale, Buguman, après un long siège. Ensuite il marcha contre le Bornū, entra à Kūka, la détruisit, et fixa sa résidence à Dikoa. Les chasses d'esclaves lui fournissaient les moyens indispensables pour maintenir son pouvoir, et il montra de réelles qualités dans l'administration de ses vastes domaines. La prise de Tombuktu, 1894/1312, par les Français lui ferma un des débouchés de sa marchandise noire. Le traité signé avec les Français en 1897/1315 par le sultan de Bağirmi, qui était son tributaire, le poussa à la lutte définitive. Il poursuivit le sultan jusqu'aux environs de Kuno, et anéantit un détachement français; peu de temps après il fut forcé de reculer et fut tué dans une lutte acharnée, 1900/1318.

BIBLIOGRAPHIE

a) *L'INDONESIE*

ATLAS *v. tropisch Nederland*, Batavia 1938. — S. BARING GOULD, *A History of Sarawak under its two white Rajahs*, London 1909. — C. C. BERG, *The islamisation of Java*, St. Isl., IV, 1955, pp. 111-142. — L. W. C. van den BERG, *De mohammadaansche geestelijkheid en de geestelijke goederen op Java en Madoera*, Bijdragen v. h. Kon. Inst. v. d. Taal- Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië, XXVII, 's Gravenhage 1882; ID, *Le Hadramaut et les colonies arabes dans l'archipel Indien*, Batavia 1886; ID., *Rechtsbronnen van Zuid Sumatra*, 's Gravenhage 1894; ID., *De mohammedaansche Vorsten in Nederlandsch Indië*, Bijdragen v. h. Kon. Inst. v. d. Taal- Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië, 's Gravenhage 1919, pp. 1-60. — H. BOKEMEYER, *Die Molukken. Geschichte*, Leipzig 1888. — G. H. BOUSQUET, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, Paris 1938; ID., *La Politique musulmane et coloniale des Pays-Bas*, Paris 1939; trad. angl., New York 1940. — F. COMBES, *Historia de Mindanao y de Joló*, Madrid 1667, 2a ed., Madrid 1897. — F. CRAWFORD, *History of the Indian Archipelago*, Edinburgh 1950, 3 vol. — R. H. DJADJADININGRAT, *Critisch overzicht van de in maleische werken verwattegegevens over de geschiedenis van het soeltanaat van Atjeh*, Bijdragen v. d. Kon. Inst. v. d. Taal- Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië, 's Gravenhage 1919, pp. 135-265. — *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 2e druk, 's Gravenhage, 1917-1932, 4 vol. et suppl. — G. FERRAND, *L'empire sumatranais de Çrîvijaya*, Paris 1922; ID., *Les voyages des Javanais à Madagascar*, Journ. As., 1910. — W. FRUIN MEES, *Geschiedenis van Java*, Batavia 1918-1920. — W. van GELDER, *School-Atlas v. Nederl. Indië*, 22 druk. — H. J. de GRAAF, *Geschiedenis van Indonesië*, 's Gravenhage 1949. — D. G. E. HALL, *A History of South-East Asia*, London 1955. — E. HAHN, *Raffles of Singapore. A Biography*, New York 1946. — R. A. KERN, *De Islam in Indonesië*, Leiden 1947. — E. S. de KLERK,

History of the Netherlands East Indies, Rotterdam 1938, 2 vol. — Koesoema Atmadija, *De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië*, Leiden 1922. — J. Kreemer, *Atjeh*, Leiden 1923, 2 vol. — A. C. Kruyt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, Den Haag 1906. — *Nederlandsch Indië*, onder leiding van H. Colijn... Amsterdam 1911-1912, 2 vol. — G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica. Studien over het islamisme in Neerlandsch-Indië*, Leiden 1934. — G. E. Rumphius, *De Ambonse Histoire*, 's Gravenhage 1910. — G. Simon, *Islam u. Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Welt*, Berlin 1910; éd. angl., *The Progress and Arrest of Islam in Sumatra*, London 1912. — C. Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, Batavia 1905, 2 vol.; trad. angl., *The Achehnese*, Leiden 1906; Id., *Verspreide Geschriften*, D. IV, *Geschriften betreffende den Islam in Nederlandsch-Indië*, Bonn 1924; Id., *Nederland en de Islam, vier voordrachten...* Leiden 1912; 2e druk 1915; trad. franç., *Politique musulmane de la Hollande*, Paris 1911. — F. W. Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch-Indië*, Amsterdam 1938-1940, 5 vol. — P. A. Tiele, *Bouwstoffen voor de geschiedenis van de Nederlanders in den Maleischen Archipel*, Den Haag, 1886-1890, 3 vol. — B. H. M. Vleeke, *Nusantara, a History of the East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass., 1943; Id., *The Story of the Dutch East Indies*, New York 1945. — C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, Leiden 1918.

b) *L'ARABIE*

F. Adamiyat, *Bahrein Islands*, New York 1955. — C. v. Arendonk, *De opkomst van het zayditische imamaat in Yemen*, Leiden 1919. — H. C. Armstrong, *Lord of Arabia, Ibn Saud*, London 1934; trad. franç., Paris 1935; trad. allem., Leipzig 1936; trad. ital., Milano 1941. — G. P. Badger, *Imams and Sayyids of Oman*, London 1871. — F. Balsan, *A travers l'Arabie inconnue*, Paris 1954. — J. Benoist-Mechin, *Ibn Séoud ou la naissance d'un royaume*, Paris 1955. — E. Bremond, *Yémen et Saoudia*, Paris 1937. — J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829; Id., *Notes on the Bedouins and the Wahabys*, London 1831. — W. Caskel, *Altes und neues Wahhābitentum*, Ephemerides Orientales, 38, Leipzig 1929. — H. R. P. Dickson, *Kuwait and her neighbours*, London 1956. — Ch. Didier, *Séjour chez le Grand Chérif de la Mecque*, Paris 1857. — A. Faroughy, *The Bahreyn Islands*, 750-1951. *A contribution to the study of power politics in the Persian Gulf*, New York 1951. — G. de Gaury, *Rulers of Mecca*, London 1951. — R. Hartmann, *Die Wahhabiten*, ZMDG, N. F., III, 1924, pp. 176-213. — D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London 1904. — W. H. Ingrams, *A report on the social, economic, and political condition of the Hadhramaut*, London 1936. — M. Khadduri, *Coup and counter coup in the Yemen*, 1948, Internat. Affairs, XXVIII, Jan. 1952, pp. 59-68. — R. H. Kiernan, *Unveiled Arabia*, London 1936; trad. franç., *L'exploration de l'Arabie*, Paris 1938. — T. E. Lawrence, *La révolte dans le désert*, trad. de l'anglais, Paris 1935. — R. Lebkicher, G. Rentz, M. Steineke, *The Arabia of Ibn Saud*, New York 1952. — E. de Leone, *L'assedio e la resa di San'a' del 1905 attraverso il carteggio inedito di G. Caprotti*, Or. Mod., XXXVI, 1956, pp. 61-81. — H. J. Liebesny, *Administration and legal development in Arabia. Aden Colony and Protectorate*, Middle East Journal, 1955, pp. 385-396. — D. v. der Meulen, H. v. Wissmann, *Hadramaut*, Leiden 1932. — D. van der Meulen, *Ontwakkend Arabië. Ibn Sa'ud, de laatste Bedoïnenvorst van Arabië*, Leiden 1953. — S. B. Mills, *The countries and tribes of the Persian Gulf*, London 1919. — W. G. Palgrave, *Personal narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, London 1865, 2 vol.; 2nd ed., 1883, 1 vol.; trad. franç., Paris 1866; trad. allem., *Reise in Arabien*, Leipzig 1867. — J. Pedersen, *Central Arabien og Wahhabiterne*, Nordisk Tidskrift, 1914, pp. 391-418. — M. S. J. Philby, *Arabia of the Wahhabis*, London 1928; Id., *Arabian Jubilee*, London 1952; Id., *Sa'udi Arabia*, London 1955. — E. Probster, *Die Wahhabiten und der Maġrib*, Islamica, Leipzig, 1935, pp. 65-112. — H. C. Ray, *Yaman, its early medieval history...* London 1892. — A. Rihani, *Ibn Sa'oud of Arabia, his people and his land*, London 1928. — R. O. Shea, *The sand Kings of Oman*, London 1947. — C. Snouck Hurgronje, *Mekka, mit Bilder Atlas*, Den Haag 1888-1889, 2 vol.; trad. angl., *Mecca in the latter part of the 19th c.*, Leiden 1931, 1 vol.; Id., *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880; Id., *The Revolt in Arabia*, New York 1917; Id., *Verspreide Geschriften, D. III, Geschr. betreffende Arabië en Turkije*, Bonn 1923. — G. Stitt, *A prince of Arabia, the emir shereef Ali Haider*, London 1948. — A. S. Tritton, *The rise of the imams of Sanaa*, London 1925. — K. S. T. Twitchell, *Saudi Arabia*, 2nd ed., Princeton 1953. — L. Veccia Vaglieri, *L'imāmato ibāḍita dell 'Oman*, Ann. Ist. Or. Napoli, N. S. III, 1949, pp. 245-282. — A. T. Wilson, *The Persian Gulf*, 2nd impression, London 1954. — F. Wüstenfeld, *Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jhdt*, Göttingen 1883; Id., *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 4 vol., Leipzig 1858-1861; Id., *Jemen im XI (XVII) Jhdt. Die Kriege der Türken, die arabischen Imâme und die Gelehrten*, Göttingen 1884.

c) *L'AFRIQUE ORIENTALE*

A. d'Abbadie, Th. Paulitschke, *Futûh el-Habacha, des conquêtes faites en Abyssinie au XVIe s. par l'Imam Muhammed Ahmed dit Gragne*, trad. franç., Paris 1898. — Ardant du Pic, *L'influence islamique sur une population malayo-polynésienne de Madagascar*, Paris 1933. — A. J. Arkell, *A History of the Sudan to A.D.* 1921, London 1955. — R. Basset, *Histoire de la conquête d'Abyssinie (XVIe s.) par Chihab eddin Aḥmed b. 'Abd el-Qâder...* texte, trad. notes, Paris 1897-1909, 2 vol.; Id., *Chronologie des rois de Harar*, Journ. Asiat. 1914, pp. 245-258. — Borelly Bey, *La chute de Khartoum...* 1885, Paris 1893. — E. A. W. Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, London 1928, 2 vol. — G. Casati, *Zehn Jahre in Äquatoria und die Rückkehr mit Emin Pascha*, Bamberg 1891, 2 vol. — E. Cerulli, *Il sultanato dello Scioa nel sec. XIII secondo un nuovo documento storico*, Rassegna di *Studi Etiopici*, t. I, Roma 1914; Id., *Iscrizioni e documenti per la storia della Somalia*, Riv. St. Or., 1926-1928, pp. 1-24; Id., *La lingua e la storia di Harar*, Studi etiopici, I, Roma 1936; Id., *Documenti arabi per la storia dell' Etiopia*, R. Acc. Naz. Linc., 328 (1937), ser. VI, vol. IV, fasc. II; Id., *La lingua e la storia del Sidamo*, Studi Etiopici, III, Roma 1938; Id., *Gli emiri di Harar dal sec. XVI alla conquista egiziana* (1875), Rassegna di Studi Etiopici, II, 1, Roma 1942; Id., *L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi*, Rassegna di Studi Etiopici, III, 3, 1943; Id., *Somalia. Scritti vari. I. Storia della Somalia. L'Islam in Somalia. Il Libro degli Zengi*, Roma 1957. — L. Chevalier, *Madagascar*, Paris 1952. — C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia, I. Dalle origini all' avvento della dinastia salomonide*, Milano 1928; Id., *Etiopia e genti d'Etiopia*, Firenze 1937. — J. B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie... jusqu'à Ménélik II*, Paris 1929, 3 vol. — R. Crofton, *Zanzibar affairs*, 1914-1933, London 1953. — G. Dale, *The peoples of Zanzibar*, Westminster 1920. — J. Douglas, *The Mad Mullah of Somaliland*, London 1923; trad. ital., Roma 1928. — G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Paris 1891-1902, 3 vol.; Id., *Les Çomalis*, Paris 1903; Id., *Les sultans de Kilwa*, Mem. H. Basset, Paris 1928, pp. 239-260. — Flacourt, *Histoire de la grande île de Madagascar*, Paris 1913-1920, 2 vol. — A. Gevrey, *Essai sur les Comores*, Paris 1870. — L. W. Hollingworth, *Zanzibar under the Foreign Office*, 1890-1913, London 1953. — W. H. Ingrams, *Zanzibar, its history and its people*, London 1931; Id., *Chronology and genealogies of Zanzibar rulers*, Zanzibar 1936. — A. H. M. Jones and E. Monroe, *A History of Etiopia*, London 1955. — A. Kammerer, *La mer Rouge, l'Arabie et l'Abyssinie...* Mém. Soc. Royale Géogr. Egypte, t. I, *Les pays de la mer Erythrée jusqu'à la fin du moyen âge*, Le Caire 1929; t. II, *Les guerres du poivre, les Portugais dans la mer Rouge et en Abyssinie*, Le Caire 1935; t. III, 1, *Abyssins et Portugais devant l'Islam*, Le Caire 1947. — E. Littmann, *Die Heldentaten des Dom Christoph de Gama in Abessinien*, Berlin 1907. — G. S. Longrigg, *A short history of Eritrea*, Oxford 1945. — R. N. Lyne, *Zanzibar in contemporary times*, London 1905. — Nerazzini, *La conquista musulmana dell' Etiopia nel s. XVI*, Roma 1891. — *Official History of the Operations in Somaliland*, 1901-1904, London 1907, 2 vol. — F. B. Pearce, *Zanzibar: past and present*, London 1920. — R. Said-Ruete, *Die Al Bu Said Dynastie in Arabien und Ostafrika*, Der Islam, 1932, pp. 237-246; Id., *Said b. Sultan* (1791-1856) *ruler of Oman and Zanzibar*, London 1929. — O. Reusch, *Der Islam in Ost Afrika*, Leipzig 1931. — H. M. Stanley, *In darkest Afrika, or the quest, rescue, and retreat of Emin, governor of Equatoria*, 2 vol., London 1890; le même en allemand, Leipzig 1890. — J. Strandes, *Die Portugiesenzeit von Deutsch- u. Englisch-Ostafrika*, Berlin 1900. — S. A. Strong, *The History of Kilwa*, JRAS, 1895, pp. 385-430. — J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, London 1949; Id., *Islam in Ethiopia*, London 1952.

d) *LE SOUDAN*

P. Amilhat, *Petite chronique des Id ou Aich, héritiers guerriers des Almoravides sahariens*, Rev. Et. Isl., 1937, pp. 41-130. — C. H. Becker, *Zur Geschichte des östlichen Sūdān*, Der Islam, 1910, pp. 153-177. — R. A. Beermann, *The Mahdi of Allah, the Story of the Darwish Mohammed Mahdi*, London 1932. — J. Beraud-Villars, *L'empire de Gao*, Paris 1942. — A. Bras, *Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto*, Der Islam, 1920, pp. 1-73. — H. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai*, Paris 1932. — P. Deloncle, *L'Afrique occidentale française*, Paris 1934. — G. Dujarric, *La vie du sultan Rabah*, Paris 1899. — J. D. Fage, *An Introduction to the History of West-Africa*, Cambridge 1955. — E. Gentil, *La chute de l'empire de Rabah*, Paris 1902. — M. Hartmann, *Zur Geschichte des westlichen Sudan. Wanqāra*, Mitt. Sem. Or. Spr., 15, II. Abt., Berlin 1912, pp. 155-204. — S. J. Hogben, *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, London 1930. — G. D. Lampen, *History of Darfur*, Sudan Notes, 31, 1950, pp. 177-209. — J. Lippert, *Rābaḥ*, Mitt. Sem. Or. Spr., 2, II. Abt., Berlin 1899, pp. 242-256 und 263. — H. A. Mac Michael, *The tribes of Northern and Central Kordofan*, Cambridge 1912; Id., *A History of the Arabs in the Sudan...* Cambridge 1922, 2 vol. — P. Marty, *L'émirat des Trarzas*, Paris 1919; Id., *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paris 1920;

ID., *L'Islam en Guinée et Fouta Djallon*, Paris 1920; ID., *Etudes sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris 1922; ID., *L'Islam et les tribus dans la colonie du Niger*, Rev. Et. Isl., 1931, pp. 139-240. — A. MISCHLICH, *Beiträge zur Geschichte der Haussastaaten*, Mit. Sem. Or. Spr., 6, II. Abt., Berlin 1903, pp. 137-242. — CH. MONTEIL, *Les Bambara du Segou et du Kaarta*, Paris 1924. — G. NACHTIGAL, *Sahara und Sudan. Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika*, Berlin 1879-1889. — M. v. OPPENHEIM, *Rabeh und das Tschadseegebiet*, Berlin 1902. — PERRON et JOMAR, *Voyage au Ouadai par le cheikh Mohammed ibn Omar*, Paris 1851. — F. R. RODD, *People of the veil*, London 1926. — A. SCHULZE, *Das Sultanat Bornu*, Essen 1910. — SLATIN PASHA, *Fire and sword in the Sudan*, 1879-1895, London 1930. — K. STRÜMPELL, *Die Geschichte Adamauas nach mündlichen Überlieferungen*, Mitt. d. geogr. Gesellschaft, 24, Hamburg 1912, pp. 47-107. — *Tarikh es-Soudan*, par... es-Sa'di... trad. par O. HOUDAS, Paris 1900. — L. TAXIER, *Mœurs et Histoire des Peuls*, Paris 1937. — Y. URVOY, *Histoire des populations du Soudan Central*, Paris 1936; ID., *Histoire de l'empire de Bornou*, Mém. Inst. Franç. Afrique Noire, 7, Paris 1949. — D. WESTERMANN, *Die Volkwerdung der Haussa*, Sitzungsber. d. deutschen Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., n. 2, Berlin 1949.

CHAPITRE X

LA PÉRIODE MODERNE

LE CENTRE DE L'ISLAM

TURQUIE

La Turquie et l'Egypte jusqu'à la mort de Mahmud II et de Mehmed Ali.

Depuis le commencement du XIXe/XIIIe siècle, la vieille structure de l'Empire Ottoman, avec ses éléments disjoints, ses institutions fondamentales vermoulues, craquait et se lézardait, montrant les symptômes évidents d'une ruine prochaine. Des siècles de vie commune n'avaient pas contribué à la fusion des populations hétérogènes soumises à l'autorité du sultan. Ni dans le champ politique, ni dans le champ religieux ou ethnique, on n'avait progressé vers l'unité; le système politique lui-même l'empêchait. Les Ottomans étaient demeurés un corps étranger parmi les peuples sur lesquels ils vivaient, et lorsque la force militaire, instrument de cette domination, disparut, le processus politique naturel inclinait à la division de l'Empire en petits États indépendants ou en fragments annexés par des voisins puissants. Mais les intérêts opposés et compliqués de ces voisins, et l'exceptionnelle situation géo-politique d'Istanbul, ne permettaient pas aux puissances européennes d'autre solution pacifique, que celle de prolonger la vie de l'Empire Ottoman, y appliquant des étais chaque fois qu'une crevasse récente dénonçait la présence d'un danger nouveau. La «Question d'Orient» était le point névralgique de la diplomatie européenne: chacune des puissances intéressées s'appliquait à en exclure les autres et à étendre sa propre influence.

Napoléon Ier, en envahissant l'Égypte, 1798/1213, s'était mis en guerre contre Selim III; mais ses victoires sur les Mameluks et sur les Ottomans, et le siège d'Acre eurent peu d'effet en face de la supériorité navale anglaise. Il dut évacuer l'Égypte, 1801/1216, et l'année suivante il fit la paix avec la Porte.

Parmi les troupes ottomanes envoyées en Égypte à l'occasion de ces événements figurait un corps d'Albanais sous les ordres d'un jeune homme nommé Mehmed Ali. Profitant des dissensions entre les fonctionnaires ottomans et les grands seigneurs mameluks, il se fit accepter de fait comme pacha d'Égypte, et il se vit confirmé dans cette charge par le sultan en 1806/1221.

Selim III, désirant mettre un terme à la désorganisation de l'État, décida de commencer par ce qui était le plus urgent: la réforme des janissaires, devenus impropres à la guerre, et préjudiciables en temps de paix. Les janissaires, soulevés, l'obligèrent à abdiquer en faveur de Mustafa IV, 1807/1222. Selim fut exécuté au moment où une contre-révolution victorieuse allait le replacer sur le trône. On élut alors Mahmud II, 1808/1223. Pendant les trente-et-un ans de son sultanat celui-ci s'appliqua aux réformes qu'avait souhaitées Selim III, mais ses efforts se heurtèrent à un concours de circonstances défavorables. Les Russes avaient déclaré la guerre en 1805/1220 et avaient envahi la Moldavie et la Valachie; seule l'imminence du conflit avec Napoléon leur fit signer la paix de Bucarest, 1812/1227, par laquelle ils se contentaient de la Bessarabie. Dans les Balkans, les mouvements d'indépendance de quelques pachas gênaient l'action de la Porte contre les Serbes révoltés; ceux-ci, avec l'aide de la Russie, réussirent enfin à obtenir une autonomie assez grande en 1830/1246. La Grèce constituait un autre foyer d'insurrection. En 1820/1236 un soulèvement général de la Morée, suivi de massacres impitoyables des Musulmans, avait repoussé vers le nord les restes des garnisons ottomanes. Cette nouvelle causa à Istanbul une impression profonde, et, suivant le principe administratif ottoman selon lequel les chefs religieux étaient responsables des actes de leurs sujets, le jour de Pâques de 1821/1237, Mahmud fit pendre à Istanbul le patriarche grec et deux évêques; leurs cadavres furent traînés par les rues et jetés dans le Bosphore. Dans la guerre de Grèce, que les antipathies de religion et de race rendaient plus cruelle, les Ottomans essuyaient défaite sur défaite. Mahmud se vit contraint de faire appel à son gouverneur d'Égypte, déjà très puissant, et de lui promettre le gouvernement de la Syrie.

Mehmed Ali, pacha d'Égypte depuis 1806/1221, s'était heurté à l'opposition des Mameluks; lorsque les Wahhābites s'emparèrent de l'Ḥiǧāz, la Porte lui avait ordonné de rétablir l'ordre en Arabie. Sous prétexte de conférer sur la campagne à entreprendre, Mehmed Ali avait convoqué au Caire les Mameluks les plus en vue, et les avait passés tous au fil de l'épée, 1811/1226. Il put ensuite envoyer sans crainte ses troupes contre les Wahhābites. Avec l'aide du capitaine français Sèves, qui en se faisant musulman avait pris le nom de Sulaymān, Mehmed Ali organisa et arma ses soldats à l'européenne. Il voulut aussi avoir une flotte: il acheta d'abord des navires en Europe et à Bombay; puis il en fit construire dans ses propres chantiers d'Alexandrie. Pour obtenir des ressources, il confisqua les biens des fondations pieuses, institua des monopoles, déclara confisquées toutes les terres dont les possesseurs n'étaient pas à même de présenter des titres de propriété, et envoya vers le sud des expéditions pour agrandir ses domaines et grossir ses revenus par la chasse aux esclaves. Il s'empara ainsi des régions de Dongola, Kordofān et Sennār, 1821/1237. La base d'opérations choisie par les Égyptiens sur le confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu, devint ensuite la fameuse Khartoum.

Conformément à la demande du sultan, Mehmed Ali envoya en Grèce son fils Ibrahim avec des forces de terre et de mer, 1824/1240. Deux années lui suffirent pour écraser la résistance. Missolonghi fut la dernière place à se rendre.

Les Puissances intervinrent alors en faveur des Grecs. L'escadre ottomane, forte de quelque cent bateaux, se trouvait concentrée à Navarin. C'est là que se présenta la flotte des alliés: la Russie, la France et l'Angleterre ordonnèrent à Ibrahim de suspendre les hostilités; la réponse fut négative, et alors, sans déclaration préalable de guerre, les alliés détruisirent la plus grande partie de la flotte ottomane en quelques heures de combat, 1827/1243. L'amiral Codrington se présenta ensuite devant Alexandrie, et Mehmed Ali se vit contraint de retirer ses troupes de Grèce. Les puissances imposèrent leur volonté au sultan, 1830/1246, et en 1833/1249 le premier roi de Grèce, Othon de Bavière, débarquait à Nauplia.

Malgré ces contre-temps, le sultan n'abandonnait pas ses projets de réforme, mais il procédait avec prudence, car les adversaires des réformes étaient forts et nombreux; ayant placé dans les postes principaux des hommes sûrs, il décréta la réorganisation de l'armée. Le *mufti* prononça une sentence condamnant les janissaires mutinés; des troupes préalablement préparées les attaquèrent, et dans l'action qui s'ensuivit tous les janissaires de la capitale, quelque dix mille, furent tués. La *ṭarīqa* des bekṭāšis (cfr. chap. 15) étroitement liée avec les janissaires, fut dissoute, et ses biens confisqués.

Après la débâcle de Navarin, la Porte rompit ses relations avec les agresseurs, et proclama la guerre sainte; l'Angleterre ne désirait pas la guerre, et le discours de la Couronne, 1828/1244, exprimait le vœu que l'«untoward event», n'altérerait pas les relations cordiales avec la Porte. Au contraire, la Russie profita de l'occasion, et après deux campagnes très dures imposa au sultan la paix d'Andrinople par laquelle la Turquie reconnaissait en fait l'indépendance de la Moldavie et de la Valachie.

Le sultan n'ayant pas réalisé sa promesse de donner le gouvernement de la Syrie à Mehmed Ali, celui-ci décida de s'en emparer. Ibrahim, avec ses troupes égyptiennes, et après un long siège, prit d'assaut Acre, 1832/1248, et ayant gagné la faveur des Syriens, qui l'accueillaient comme leur libérateur, il marcha vers le nord, et entra à Damas, Alep, Adana. Les troupes ottomanes, qui manquaient de cadres, furent vaincues. Rien n'empêchait alors le victorieux Ibrahim d'arriver au Bosphore, mais l'intervention des Puissances l'arrêta à Kutahya, 1833/1249, où fut passée la convention par laquelle le sultan accordait à Mehmed Ali le gouvernement de la Syrie. Il va sans dire que les sentiments du sultan envers son puissant vassal n'étaient pas cordiaux; par la suite sa première préoccupation fut de prendre ce qu'il avait été contraint de donner. A cet effet il obtint le concours d'officiers prussiens, dont l'un était Moltke, qui s'appliquèrent à l'instruction de l'armée.

L'administration d'Ibrahim en Syrie refroidit bientôt l'enthousiasme de la population envers les «libérateurs»; sa rigueur provoqua parmi les Syriens, et notamment parmi les Arabes et les Druses, des rébellions qui furent difficilement réprimées. Mahmud brûlait d'intervenir, mais les Puissances lui refusaient tout appui s'il se faisait agresseur; enfin sa haine l'emporta sur sa prudence, et malgré l'opinion contraire des instructeurs prussiens, il donna aux troupes l'ordre d'avancer. En 1839/1255 les Ottomans furent vaincus dans la déconcertante bataille

de Nizip, où l'on vit des unités entières des vainqueurs déserter et se joindre aux vaincus en fuite. De même, lorsqu'il apprit la nouvelle, l'amiral ottoman déserta avec toute la flotte et fit voile vers Alexandrie. Mahmud II mourut quelques jours après, sans avoir appris la fatale nouvelle.

Les Puissances décidèrent de donner leur appui au nouveau sultan, 'Abdülmecid, contre les desseins de Mehmed Ali. Lorsque les flottes de la Quadruple Alliance: Angleterre, Russie, Autriche et Prusse, se présentèrent devant les côtes de la Syrie, les populations se soulevèrent en masse contre les Égyptiens. Les alliés prirent Acre et jetèrent l'ancre devant Alexandrie. Ibrahim fut forcé de se retirer de la Syrie. Mehmed Ali, sous la pression des Puissances, dut se soumettre au sultan, et celui-ci, pour la même raison, lui accorda alors gracieusement son pardon. Mehmed Ali perdait la Syrie et l'Ḥiǧāz, mais conservait le gouvernement héréditaire de l'Égypte et de ses dépendances du Dongola, du Kordofān, du Sennār, et du Dār Fūr; ses effectifs militaires étaient réduits à 18.000 hommes, et ses attributions étaient en principe pareilles à celles des autres gouverneurs ottomans. Mais, quoique en apparence soumise au sultan, l'Égypte restait en fait sous l'influence des Puissances, et notamment de l'Angleterre, laquelle en occupant Aden en 1838/1254 s'était assuré la clef de la mer Rouge.

Ibrahim mourut en 1848/1265, et son père, Mehmed Ali, l'année suivante. Le gouvernement de ce dernier, dur au commencement, quand la nécessité de se maintenir l'avait poussé à faire main basse sur tout ce qu'il pouvait trouver de richesses dans le pays — et il en trouva beaucoup —, s'adoucit ensuite graduellement jusqu'à le rendre populaire. Il favorisa l'application des inventions européennes, spécialement de celles qui présentaient un intérêt économique ou militaire, et introduisit la culture de plantes très importantes, comme le chanvre et le coton. Fondateur de la dynastie qui régna en Égypte jusqu'à 1952/1372, il a été désigné, non sans raison, comme le créateur de l'Égypte moderne.

Les derniers sultans ottomans.

Avec l'avènement d'Abdülmecid, 1839/1255, commence la période des *tanẓimāt*, réformes. On commença par la promulgation d'un document dit le *ḫaṭṭ-i šarīf* de Gülḫāne, préparé par le grand vizir, Rešād bey, où étaient promises des réformes libérales. Une opposition sourde et tenace, qui venait de différents milieux, empêcha d'aller plus avant.

Au Liban les conflits entre les Druzes et les Chrétiens Maronites se succédaient. Puisque la Porte semblait incapable de résoudre ce problème, les Puissances interviennent de nouveau, et on adopta le système des deux juridictions indépendantes, 1842/1258; mais ce remède ne fut pas efficace, car, trois ans plus tard, les Druzes, de connivence avec les Ottomans, attaquèrent de nouveau les Maronites, et les troubles devinrent chroniques au Liban.

Depuis 1740/1153 un des privilèges de la France était la protection des Lieux Saints. Un incident en lui-même sans importance, la disparition d'une étoile de métal placée à l'autel de la Nativité à Bethléem, 1847/1264, donna lieu à des revendications françaises et à des protestations russes. La Russie, par

le traité de Kücük Qaynarğe, 1774/1188, avait stipulé la sécurité des pèlerins de Jérusalem; maintenant elle prétendait au droit de protection sur les orthodoxes de tout l'Empire Ottoman. La Porte, se sentant appuyée par l'Angleterre et la France, refusa d'accéder à cette demande. La Russie occupa militairement la Moldavie et la Valachie, et la guerre éclata. Une expédition anglo-française débarqua en Crimée, Sébastopol capitula après un siège d'un an, 1855/1272, et par le traité de Paris, l'année suivante, la Russie dut renoncer à la Bessarabie. La pression des Puissances fit ensuite promulguer à Istanbul le *ḫaṭṭ-i humāyūn*, 1856/1273, réforme dans le sens constitutionnel, qui confirmait et élargissait les dispositions libérales du *ḫaṭṭ-i šarīf*. Un des articles de ce document admettait les non-musulmans au service militaire. La grande masse de la population ne souhaitait pas de telles réformes: les Chrétiens les regardaient avec méfiance, et les Musulmans avec hostilité, sauf un groupe peu nombreux, mais influent, de réformistes, désireux d'en finir avec le régime absolutiste, et qui en 1865/1282 fonda la société secrète *Yeni Osmanlīlar*, les Nouveaux Ottomans.

Les événements du Liban, 1860/1277, eurent un grand retentissement en Europe. Des Druzes, avec la complicité des fonctionnaires ottomans, attaquèrent par surprise les Maronites, pillant et massacrant. Même à Damas des Musulmans se lancèrent contre le quartier chrétien, et les soldats chargés de maintenir l'ordre se joignirent aux bandes de voleurs et d'assassins. Le célèbre *šayḫ* 'Abd al-Qādir (Abd-el-Kader) qui après ses luttes contre les Français en Algérie s'était retiré à Damas, sauva généreusement la vie de quelque mille cinq cents Chrétiens. On compta cinq mille victimes à Damas et six mille au Liban.

Abdülmecid mourut l'année suivante. Pendant le règne de son successeur, Abdülaziz, la crise monétaire, déjà aiguë, s'aggrava sous l'effet d'emprunts extérieurs inconsidérés, et de folles dépenses. Le résultat fut la banqueroute de l'État, 1879/1297, qui fournit un nouveau prétexte à l'intervention étrangère. Pendant ce temps, dans les Balkans, la Roumanie s'était détachée et constituée en royaume indépendant sous Charles de Hohenzollern, 1876/1293; tandis que les Bulgares, poussés par des agents russes, se soulevaient. La répression violente de ces mouvements par les Ottomans provoqua l'intervention européenne, et, par contre-coup, des tumultes à Salonique avec assassinat de consuls, et des émeutes de *softa*, étudiants, à Istanbul. Midḥat pacha et les libéraux, ayant obtenu du *muftī* une *fatwà* qui déclarait le sultan incapable de régner, le déposèrent et le remplacèrent par Murad V; puis Murad V fut détrôné comme faible d'esprit. Abdülaziz mourut de mort violente quelques jours plus tard; Murad disparut sans laisser de trace dans le palais de Čiragan, sur le Bosphore.

Midḥat pacha et les libéraux obtinrent du nouveau sultan, Abdülhamid II, 1876/1293, le *qānūn-i esāsī*, la constitution de l'État, copiée sur celle de la Belgique. Sur ces entrefaites la Bosnie et l'Herzégovine s'étaient soulevées, comptant sur l'aide de la Serbie et du Monténégro, et aussi sur l'appui secret de la Russie. Les Puissances exigeaient l'autonomie de la Bulgarie, de la Bosnie et de l'Herzégovine. Le gouvernement ottoman et le Parlement tout récemment formé refusèrent. La Russie déclara la guerre, et malgré quelques exploits fameux des

Ottomans, comme la défense de Plevna, les Russes pénétrèrent jusqu'à San Stefano, près d'Istanbul et imposèrent un armistice dont les Puissances refusèrent d'admettre les termes. La paix de Berlin, 1878/1295, proclamait l'indépendance de la Roumanie, de la Serbie et du Monténégro; la Bosnie et l'Herzégovine étaient mis à la disposition de l'Autriche; l'Angleterre occupait Chypre; on accordait l'autonomie aux Bulgares, et la Russie prenait, outre la Bessarabie, Kars, Ardahan et Batum du côté du Caucase.

Abdülhamid II, désabusé, éloigna Midḥat pacha, et ne voulut plus entendre parler de réformes, sauf de celle des forces armées, qui fut confiée à des instructeurs allemands. Désormais son programme fut le panislamisme intégral, à la fois politique et religieux, et l'absolutisme sa méthode de gouvernement; il regarda comme des ennemis les réformistes et les nationalistes qui attentaient à son autorité ou voulaient désagréger l'empire. Midḥat pacha, le meilleur des gouverneurs ottomans du XIXe/XIIIe s., après divers exils et réclusions, fut étranglé à Ṭā'if, 1883/1301, par ordre du sultan.

Le sultan favorisa la construction de voies ferrées. Celle de Belgrade rejoignit Istanbul en 1888/1306. Guillaume II, pendant sa visite en Orient, 1898/1316, visita Abdülhamid et obtint l'autorisation de construire la Baghdadbahn. La voie ferrée de l'Ḥiğāz fut l'œuvre personnelle d'Abdülhamid; elle devait aller jusqu'à la Mecque, mais elle ne fut construite que jusqu'à Médine, 1908/1326. Les frais furent en grande partie couverts par les souscriptions de tous les pays de l'Islam, de sorte qu'elle est considérée comme une fondation pieuse des Musulmans.

En 1896/1314 l'insurrection de la Crète provoqua la guerre avec la Grèce; l'intervention des Puissances imposa l'autonomie de l'île et la réunion de la Thessalie à la Grèce. Afin de prévenir les tendances à l'autonomie des Arméniens, le sultan excita contre eux les Kurdes, ce qui amena les horribles massacres qui, à partir de 1894/1312, se renouvelèrent périodiquement non seulement en Arménie, mais aussi dans des villes comme Trébizonde, Edesse, et même Istanbul. La cruelle persécution des Arméniens ne cessa qu'après la première guerre mondiale.

La Macédoine, aux riches cultures de tabac, véritable mosaïque de races et de religions, foyer de réformistes, se trouvait dans une situation si confuse que les Puissances imposèrent au sultan d'y établir un régime spécial de police sous les ordres d'officiers européens. Une des sociétés secrètes de cette région, étroitement liée à la maçonnerie occidentale, l'Association Ottomane d'Union et de Progrès, avait trouvé des adeptes parmi les officiers de l'armée, et un pronunciamiento força le sultan à exhumer de la poussière des archives la Constitution de Midḥat pacha et à la mettre en vigueur, 1908/1326. Au bout de quelques mois le sultan voulut rétablir l'absolutisme; il fut alors détrôné et remplacé par son frère, Mehmed V Rezad.

Mais la Turquie n'arriva pas à bénéficier d'un climat de paix pour s'organiser. L'Italie, désireuse d'expansion, exigea, 1911/1330, et obtint par les armes, la Cyrénaïque, la Tripolitaine, et le Dodécanèse. Cette guerre n'était pas encore finie, que déjà en éclatait une autre, celle des États balkaniques alliés contre la

Turquie, pendant laquelle les Grecs occupèrent Salonique et les Bulgares Andrinople. Mais comme les vainqueurs ne parvenaient point à s'entendre à l'heure du partage, la Turquie réussit à recouvrer Andrinople.

Pendant la première guerre mondiale, Enver, Ǧemāl et Ṭal'at, chefs du gouvernement, luttèrent au côté des Empires Centraux jusqu'à l'armistice de Mudros, 1918/1337, et s'enfuirent ensuite, car les alliés refusaient de traiter avec eux. Mehmed V était mort peu avant la signature de l'armistice; il fut remplacé par son frère, Mehmed VI Vaheddin, lequel ne trouva d'autre solution que de collaborer avec les alliés. Mais cela le brouilla avec le parti nationaliste qui se formait en Anatolie, et dont le chef était un militaire éprouvé, nommé Mustafa Kemal. Tandis que Farīd pacha signait à Sèvres le document qui démembrait la Turquie, l'Assemblée Nationale d'Ankara désavouait le traité. Dans la lutte désespérée qui s'ensuivit avec les Grecs, qui partant de Smyrne avaient pénétré à l'intérieur de l'Anatolie, les Turcs remportèrent finalement la victoire. Après l'occupation de Smyrne, fut signé l'armistice de Mudania, 1922/1341. La position de Mustafa Kemal se trouva ainsi consolidée, et le gouvernement d'Istanbul disparut. Désormais Mustafa Kemal fut appelé le Gazi. Cette même année l'Assemblée Nationale déclara que le sultanat avait cessé d'exister à partir du 16 mars 1920/1339, date à laquelle les alliés avaient occupé Istanbul, et on élut, pour le seul office de calife, Abdülmecid II, cousin des quatre derniers sultans. En octobre de 1923/1342 la république turque fut proclamée, et Mustafa Kemal en fut le président. En mars de l'année suivante on décréta l'extinction du califat. Abdülmecid II émigra à Malte, passa ensuite à la Mecque, et mourut, 1926/1345, à Sanremo, en Italie. Le retentissement que l'abolition du califat eut dans les régions islamiques et tout spécialement dans l'Inde, n'eut pas de conséquences durables.

La république turque. (Türkiye cumhuriyeti)

La naissance de l'État turc offre un cas unique dans l'histoire des liquidations d'après-guerre. La Turquie, épuisée, envahie presque de tous côtés, avait dû se rendre; techniquement sa puissance militaire se trouvait anéantie. Alors même que le traité de Sèvres, 1920/1339, se proposait de la mutiler, on voyait grandir déjà en Anatolie la réaction d'un peuple décimé par la guerre, pratiquement désarmé, sans gouvernement reconnu, et ce peuple, bon gré mal gré, chassa de chez lui les vainqueurs de tantôt. Ceux-ci oublièrent les clauses de Sèvres, et reconnurent l'un après l'autre le nouveau gouvernement. Avec la paix de Lausanne, juillet 1923/1342, la République Turque, proclamée en octobre, trouvait sa place dans la vie internationale. Par suite des accords de Lausanne, un million de Grecs se virent forcés de quitter l'Anatolie et la Thrace centrale, et quatre cent mille Turcs durent émigrer des terres de la Grèce. Cette dure mesure prévenait les difficultés possibles dans l'avenir, et les deux États y gagnaient en homogénéité.

Mustafa Kemal, ou Kemal Atatürk, tenait le gouvernail de l'État. En politique extérieure son premier souci fut d'établir des relations amicales avec

les États forts ou voisins. La région de Mossoul, au sous-sol riche en pétrole, fut l'objet d'un litige acharné, mais la pression anglaise triompha, et Mossoul fut inclus dans les limites de l'Iraq. L'activité diplomatique turque des années suivantes s'appliqua à nouer des amitiés basées sur la recherche de buts communs, soit avec quelques États balkaniques (Pacte d'Athènes, février 1934/1353), soit avec des gouvernements musulmans (Pacte de Saʿdābād, juillet 1937/1356). Profitant de la crise politique sévissant dans les nations européennes, la Turquie réussit, par la convention de Montreux, juillet 1936/1355, à fortifier de nouveau les détroits, et après un long litige, à annexer le *sanǧaq* d'Alexandrette, cédé par la France, juin 1939/1358; on laissa aux habitants la liberté de s'expatrier, ce que quelque trente mille firent, dont treize mille Arméniens. En octobre de cette année fut signé le traité anglo-franco-turc et, en pleine seconde guerre mondiale, le traité turco-allemand de juin 1941/1360. Malgré sa délicate situation géopolitique, la Turquie parvint à se maintenir en dehors du terrible conflit.

Le gouvernement intérieur d'Ataturk reflétait la volonté inflexible de se mettre au niveau du monde occidental. Ses réformes s'étendirent à tous les domaines de la vie sociale et politique. Les plus délicates, et les plus retentissantes, furent les réformes religieuses, telles que la suppression des *waqf*, fondations pieuses; la dissolution des *ṭarīqa*, associations de derviches, et la fermeture de leurs maisons; la modification de la constitution, 1928/1347, qui enlevait à l'Islam son caractère de religion de l'État; l'introduction du turc, remplaçant l'arabe, pour les rites religieux publics, y compris la récitation du Coran; la substitution du dimanche au vendredi comme jour chômé officiel; la limitation du nombre des mosquées; l'interdiction de porter des vêtements religieux distinctifs en dehors des actes du culte. Cette dernière mesure s'étendait aux ministres de toutes les religions.

Ces atteintes à l'Islam dans une nation de Musulmans provoquèrent le mécontentement, mais il n'y eut de troubles sérieux qu'à deux reprises. Le premier cas fut la rébellion des Kurdes, 1925/1344, chez lesquels aux motifs religieux s'ajoutaient des désirs d'autonomie; le second fut celui de Menemen, dans la région de Smyrne, dû, semble-t-il, à des motifs purement religieux. Les deux soulèvements furent réprimés avec rigueur. L'Islam se trouvait aussi atteint par les prescriptions qui abolirent les tribunaux et les lois canoniques et donnèrent au pays, 1926/1345, des codes civil et pénal calqués respectivement sur les codes suisse et italien. On supprima la polygamie; l'on édicta des lois accordant aux femmes le droit de vote. Cependant, l'égalité de tous, musulmans et non musulmans, devant la loi, ne se réalisa pas toujours, et ceux qui n'étaient pas vieux musulmans se trouvaient souvent dans une nette infériorité. Cette situation n'a guère changé par la suite.

En matière d'éducation nationale on décréta l'unification de l'enseignement entre les mains de l'État; on créa des centres nouveaux; on supprima dans les écoles secondaires l'enseignement de l'arabe et du persan, considérés comme véhicules d'une culture démodée qu'il fallait reléguer dans l'oubli; on introduisit l'emploi obligatoire de l'alphabet latin à la place des lettres arabes; on constitua des sociétés historiques et linguistiques en vue d'exalter les origines de la Turquie,

dont la civilisation était la plus ancienne du monde, et dont la langue, selon la théorie dite *güneş-dil teorisi*, théorie de la «langue-soleil», était mère de toutes les langues.

Il y eut encore d'autres réformes du même type: la suppression du fez, remplacé par des coiffures européennes, l'adoption du calendrier occidental, du système métrique, de l'usage européen du nom et du prénom. A l'occasion de la loi sur le nom de famille, l'Assemblée Nationale vota une loi spéciale, 1934/1353, par laquelle elle décernait au président le surnom d'*Atatürk*, nom composé d'*ata*, père, au sens qualificatif de «grand, excellent», et *türk*, turc. Atatürk n'ayant pas fondé de famille, ce nom disparut avec lui.

Pour favoriser l'essor industriel et commercial on s'appliqua à développer le réseau des communications; on multiplia les établissements bancaires, dont l'activité élimina peu à peu le concours des capitaux étrangers; et on favorisa les industries nationales. Durant son gouvernement Atatürk évita les emprunts faits à l'étranger.

La vie politique, sous forme républicaine, se trouva presque toujours limitée, du vivant d'Atatürk, à l'activité d'un parti unique, le Parti Républicain du Peuple; en 1930/1349 on fit un essai de bi-partisme, mais les événements qui résultèrent de la liberté de discussion étouffèrent tout de suite l'essai.

Atatürk mourut le 10 novembre 1938/1357 avec la satisfaction de voir réalisé le programme qu'il s'était fixé. Le deuil de la nation fut sincère. Dictateur heureux, il avait gagné le cœur du peuple. Ismet Inönü lui succéda à la présidence de la république.

Pendant la deuxième guerre mondiale, la Turquie parvint à se maintenir dans une neutralité précaire mais effective. La situation s'améliora à peine après la cessation des hostilités, car les prétentions réitérées de l'URSS à certaines zones territoriales et à certains avantages dans les Dardanelles obligèrent la Turquie à consacrer la moitié de son budget aux nécessités de la défense nationale et à maintenir son armée sur le pied de guerre. Dans ces circonstances, la politique extérieure turque s'orienta résolument du côté des Puissances occidentales qui appuyèrent la Turquie et lui fournirent des ressources considérables. En juillet 1947/1367 fut signé à Ankara un accord avec l'Amérique en vue de régler les détails de l'aide à fournir à la Turquie. Cet accord précédait l'admission de la Turquie dans le Pacte Atlantique, longuement discutée, et enfin réalisée en septembre 1951/1371.

Le gouvernement d'Ismet Inönü, basé sur le parti unique, se vit contraint d'agir, avec une dureté qui le rendait impopulaire, contre le violent mouvement de réaction qui peu à peu se dessinait dans l'ordre politique aussi bien que social et religieux; d'autre part, la nécessité de trouver à l'extérieur, dans les pays «démocratiques», un appui solide, si on voulait mener à bonne fin les projets militaires et économiques, suggérait la révision de quelques-uns des postulats jusqu'alors défendus par le parti unique. Bien que le gouvernement parût vouloir s'orienter dans le sens d'une plus grande liberté politique et religieuse, il ne tarda pas à se trouver débordé par le mouvement de l'opinion.

En 1946/1366 il y eut des élections politiques qu'on appela libres, et qui

portèrent de nouveau au Parlement une grande majorité de l'ancien parti unique, le *Cumhuriyet Halk Partīsī*, Parti Républicain du Peuple; mais cette fois, outre 7 députés indépendants, entrèrent aussi à la Chambre 62 représentants du Parti Démocrate, *Demokrat Partīsī*, fondé l'année précédente par Mahmud Celal Bayar. En juillet 1948/1368 se forma le *Millet Partīsī*, Parti de la Nation. Finalement, aux élections politiques de mai 1950/1370, l'opinion se manifesta librement; les positions antérieures furent renversées et ce fut le parti démocrate qui enleva la majorité, avec 408 députés contre 69 pour l'ancien parti unique et un seul député pour le *Millet Partīsī*. Mahmud Celâl Bayar fut élu Président de la République.

Le nouveau gouvernement ne changea rien à la politique extérieure; il continua à maintenir la Turquie aux côtées des Puissances occidentales. Vis-à-vis de l'Union Soviétique et des États «satellites», la situation était toujours tendue. Dans les derniers mois de 1950/1370 le gouvernement bulgare fit savoir à la Turquie qu'il rejetterait à la frontière turque 250.000 Turcs expulsés de Bulgarie. La Turquie ferma la frontière; l'Orient-Express même ne circula plus; des milliers de Turcs faméliques et sans ressources attendaient à la frontière. Finalement on arriva à une sorte d'accord. On estime que jusqu'au mois de mars 1951/1371, 100.000 Turcs avaient été reçus en Turquie. Le nombre des Turcs résidant en Bulgarie avant cette expulsion était d'environ 600.000.

Pour le régime intérieur, le nouveau gouvernement engageait une évolution notable mais point imprévue. Il ne faut pas oublier que la presque totalité du peuple turc professe l'Islam. On ne pouvait espérer que les brusques changements introduits par la forte personnalité d'Atatürk en des circonstances tout à fait exceptionnelles, pourraient être intégralement conservés. Le parti démocrate se proposait d'abolir tout ce qui avait affaire avec le parti unique, de protéger le pays contre la propagande communiste, de respecter la liberté de religion et de conscience, sans cependant permettre des réactions exagérées. On conservait la formule du laïcisme de l'État, mais interprétée dans le sens que la religion ne doit pas intervenir dans la politique. L'État prenait en charge l'enseignement religieux (musulman), et la préparation des *din adamlarī*, hommes de religion, dans des écoles spéciales. On permettait la récitation en arabe de l'*ezan*, appel à la prière, chose auparavant punie par le Code Pénal; quelques mausolées, *türbe*, qui avaient valeur artistique, historique ou religieuse étaient officiellement rouverts; des passages du Coran étaient transmis périodiquement par les radios d'Ankara et d'Istanbul. Cependant on ne cédait pas en ce qui concerne la loi contre les *ṭarīqa*, confraternités religieuses, et des membres de la *Tiǧāniyya*, de la *Qādiriyya* et de la *Naqšbandiyya* étaient poursuivis aux termes de la loi, accusés, entre autres, d'avoir commis en divers endroits des attentats contre les statues d'Ataturk.

Dans les années suivantes et jusqu'au début de 1958/1378 le gouvernement put maintenir cette orientation malgré une forte propagande réactionnaire en faveur du retour au fez, au voile des femmes, et à la législation islamique. En juillet 1953/1373 les tendances réactionnaires et antikemalistes manifestées dans le sein du *Millet Partīsī* provoquèrent sa dissolution, tandis que le *Kamutay*

(la grande Assemblée Nationale) édictait des lois pour défendre la mémoire d'Atatürk et contre ceux qui se servent de la religion pour faire de la politique.

Lorsqu'en février 1954/1374 le député de Maraš demanda le retour aux traditions de l'Islam, le ministre de la Justice lui répondit, sous les applaudissements du *Kamutay*, qu'on ne reviendrait pas sur le chemin parcouru. Sur ce point les vues des républicains coïncidaient avec celles des démocrates. En novembre 1955/1375, à l'occasion du 17ème anniversaire de la mort d'Atatürk, la jeunesse républicaine publia un manifeste où l'on proclamait que la Turquie possède deux documents précieux: le Qur'ān et le fameux discours, *Nutuk*, du Gazi (16-21 octobre 1927/1346), où Atatürk résumait les réalisations des premières années de son régime.

Suivant une voie moyenne, Menderes parla à Konya, janvier 1956/1376, en faveur du rétablissement de l'enseignement religieux islamique dans les écoles de l'État, car si dans la République il y a la séparation entre la religion et la politique, il y a aussi la liberté de conscience, et en Turquie la grande majorité est musulmane. Ce discours provoqua de nombreuses protestations; Menderes fut attaqué comme réactionnaire, et 19 des députés démocrates quittèrent le parti. Des discussions violentes s'ensuivrent. La *Turk Kadīnlarī Birliği*, Union Féministe Turque, se prononça contre l'usage du voile qui reprenait dans les villes. En août 1956/1376 un décret établissait l'enseignement religieux dans les écoles de l'État, en laissant toutefois aux parents la faculté d'en exempter leurs enfants.

L'œuvre du Parti démocratique qui se perpétuait au pouvoir au commencement de 1958/1378, se déroula dans une ambiance de malaise, due non seulement aux différences d'opinion en matière religieuse mais aussi à la grave situation économique et aux âpres dissenssions entre les partis comme au sein des partis eux-mêmes. En décembre 1953/1373, quelques mois avant les élections législatives, le parti démocratique, malgré des contestations acharnées, fit approuver au *Kamutay* une loi portant confiscation de tous les biens illégitimement acquis par le parti républicain pendant les longues années de sa tenue du pouvoir. Peu avant les élections les éléments du *Millet partīsī* se reconstituèrent sous un nom nouveau: *Cumhuriyetçi Millet Partīsī*, Parti Républicain de la Nation, mais avec les mêmes principes. Les élections eurent lieu le 2 mai 1954/1374; la bataille fut acharnée, 87% des électeurs s'étant présentés aux unes. Le système appliqué étant celui de la simple majorité, le parti démocratique avec 5.300.000 votes emporta 503 sièges, tandis que le parti républicain du peuple obtint seulement 31 députés avec 3.200.000 suffrages. Le *Cumhuriyetçi* eut seulement 5 députés, et 2 pour les indépendants. Les autres partis mineurs restèrent sans représentation. La victoire des démocrates signifiait la continuation de leur politique contraire au contrôle industriel de l'État et favorable au développement des ressources du pays avec l'aide des capitaux étrangers. Le nouveau *Kamutay* réélut Celâl Bayar président de la République, et Adnan Menderes, qui avait démissionné, fut chargé de constituer le nouveau gouvernement.

Les sévères lois du nouveau gouvernement contre les délits de presse, et les nombreuses condamnations qui s'ensuivirent provoquèrent des émeutes, durement réprimées, et une grave tension politique, les partis de l'opposition accusant

le gouvernement de ne pas respecter les libertés fondamentales. Même dans le *kurultay*, congrès, du parti démocrate, tenu au mois d'août 1955/1375, on exprima de sévères critiques contre la rigueur excessive de la loi sur la presse. Neuf députés, exclus du parti, furent suivis par d'autres qui démissionnèrent, et formèrent au *Kamutay* le groupe de la liberté, *Hürriyet partisi*, décembre 1955/1375. Le mécontentement de l'opinion publique, notamment par suite du malaise économique, trouvait écho dans les orageux débats du *Kamutay*, où l'opposition réclamait des enquêtes sur les irrégularités commises par plusieurs ministres, et, malgré l'opposition de Menderes, le *Kamutay* approuva le principe d'une enquête, janvier 1956/1376. Les différends entre les démocrates continuaient, et l'antagonisme entre Menderes, chef du gouvernement, et Fuad Köprülü, ministre des Affaires Étrangères et président du parti démocrate, provoqua la démission de ce dernier de son poste de ministre, juin 1956/1376.

En face du gouvernement, les partis d'opposition se regroupaient de plus en plus, ce qui inquiétait le gouvernement à la veille des élections. Vers la fin de juin le *Kamutay*, dans une séance orageuse, approuvait une nouvelle loi sur les réunions politiques. Les partis de l'opposition, sans voter, abandonnèrent en bloc la séance, en signe de protestation contre un gouvernement «fauteur de lois anticonstitutionnelles, d'une presse sans liberté, de députés sans droits». Les condamnations contre les journalistes continuaient à être sévères, et pendant quelque temps leur syndicat à Istanbul demeura fermé. Le gouvernement, ayant décidé de rapprocher la date des élections, fit approuver par le *Kamutay*, septembre 1956/1376, une loi électorale qui rendait impossible toute sorte de coalition entre les partis et assurait ainsi une victoire au gouvernement. Immédiatement après, le *Kamutay* fut dissous, la date des élections étant fixée au 27 octobre. Ces mesures aggravèrent la crise entre les démocrates; plusieurs d'entre eux quittèrent le parti. Dans leur propagande électorale les partis d'opposition demandaient une deuxième chambre, un tribunal suprême constitutionnel, une magistrature indépendante et une représentation proportionnelle. Les résultats des élections furent: 424 sièges (80 de moins qu'en 1954) aux démocrates; 178 (147 de plus qu'en 1954) aux républicains; 4 au *Hürriyet partisi*, et 4 au *Cumhuriyetçi*. Le premier novembre le nouveau *Kamutay* réélut pour la 3ème fois Celâl Bayar président, et Menderes constitua un nouveau gouvernement. Immédiatement après les élections, de sanglantes émeutes eurent lieu en plusieurs points contre les irrégularités commises lors des élections, des milliers d'électeurs républicains, ayant été, selon certains, rayés des listes électorales dans certains districts. Mais les républicains essayèrent en vain de faire annuler les élections.

Le grave malaise de l'économie turque provenait de la nécessité de maintenir une armée nombreuse presque en état de mobilisation, et en même temps, de subvenir aux dépenses d'un développement rapide dans tous les secteurs de la production. Il faut encore ajouter un accroissement considérable de la population: 3.175.000 de plus depuis le recensement de 1950/1370, celui de 1955/1375 étant de 24.111.778 habitants. Il faut tenir compte aussi du fait que selon l'opinion de techniciens étrangers, on avait quelquefois réservé des sommes considérables à des œuvres de prestige, économiquement non rentables, ou à des entreprises

qui dépassaient la capacité de l'État. Le progrès considérable du commerce et de l'exportation ne suffisait donc pas à obtenir les devises indispensables pour l'achat des matières premières, machines et pièces de rechange, et en même temps pour favoriser le progrès des grandes entreprises commencées.

Afin de subvenir au manque de capitaux le gouvernement fit approuver en janvier 1954/1374, non sans violents débats avec les partis d'opposition, des lois permettant l'entrée des capitaux en Turquie et autorisant la prospection du pétrole par des sociétés étrangères. Des lois très sévères furent édictées en juin 1956/1376 contre la hausse des prix, rendue plus grave par la spéculation des accapareurs; le résultat immédiat fut une baisse des prix qui atteignit 60% pour certaines denrées, et le retour sur le marché, en quantité considérable, d'articles qui étaient devenus introuvables. Des restrictions furent imposées même pour l'octroi de passeports pour l'étranger.

Par ailleurs, les efforts vigoureux poursuivis pendant plus de trente ans commençaient à produire des résultats appréciables avec des progrès énormes dans la production de l'énergie électrique, de l'acier, des manufactures de coton; de milliers de kilomètres de routes nouvelles furent construits, et de nouveaux tracés de chemin de fer établis, comme celui qui, par Van et Kotur, devait rejoindre Téhéran par Tabrīz, avec un parcours de 2.800 kms., dont 2/3 à travers la Turquie, et celui qui, par Malatya et Diyar Bakr, raccourcirait considérablement le parcours Istanbul-Mossoul-Bagdad. La Turquie n'était plus dans l'obligation d'importer du charbon ni du ciment; elle était devenue une grande exportatrice de céréales et de coton. Malgré une situation actuelle pénible, l'avenir économique de la Turquie s'annonçait donc assez favorable.

Deux catastrophes vinrent cependant affliger le pays. Le 16 mars 1953/1373 un tremblement de terre ravagea la région au sud de la mer de Marmara; bilan : 266 morts et 15.000 sans abri. Le 27 novembre 1954 le *Kapalï Çarsï*, le fameux marché couvert de Istanbul, dont le noyau remonte aux premiers temps de la conquête ottomane, fut presque complètement détruit par un incendie; les dégâts s'élevèrent à 30 millions de livres turques.

En ce qui concerne la politique étrangère, le gouvernement Menderes continua à rechercher des appuis en Occident. Un rapprochement toujours plus étroit entre Belgrade, Athènes et Ankara aboutit en février 1953/1373 à la signature du pacte balkanique et en août de l'année suivante à une alliance politique et défensive qui groupait les armées des trois pays avec un total de 70 divisions. A cette même époque, pendant un séjour de Menderes et Köprülü à Paris, on déclara que le traité d'alliance anglo-franco-turc de 1939/1358 demeurait en vigueur, renforcé du fait que les trois pays étaient membres de l'O.T.A.N. En avril 1954/1374 un traité d'assistance mutuelle avec le Pakistan provoqua des protestations de la part de l'URSS. La signature, en février de l'année suivante, du pacte de Bagdad avec l'Iraq, souleva des protestations violentes dans les autres pays arabes, notamment en Syrie, Égypte et Arabie Sa'ūdite; ces trois pays signèrent un pacte militaire qui, à son tour, provoqua des protestations turques. L'Angleterre adhéra au pacte de Bagdad en avril, le Pakistan en juillet, et l'Iran en octobre.

Les relations de la Turquie avec la Grèce, toujours délicates, malgré la cordialité diplomatique qui en août 1952/1372 aboutit à la suppression des visas entre les deux pays, furent troublées par la question de Chypre et par de graves manifestations antihelléniques provoquées en diverses villes turques, par un attentat, sans victimes, commis à Salonique contre le consulat turc et la maison natale d'Atatürk, dans la nuit du 5-6 septembre de 1955/1375. Le jour suivant la populace d'Istanbul, d'Izmir et d'Ankara assaillit les établissements, les boutiques, les églises des Grecs, pillant, ravageant et détruisant tout. A Istanbul 23 de ces églises furent détruites et 43 gravement endommagées. A Izmir le pavillon grec de la foire fut rasé, des officiers grecs appartenant aux troupes de l'O.T.A.N. insultés, leur consulat brûlé. Apparemment la police ne fut pas en mesure d'intervenir. Le jour suivant on proclama la loi martiale et la répression fut sévère.

Aux énergiques protestations de la Grèce le gouvernement turc répondit en faisant amende honorable: le 24 octobre le ministre turc des Communications hissa le pavillon grec, avec tous les honneurs militaires, sur le consulat grec d'Izmir, qui avait été incendié, et promit une indemnisation totale des dommages subis.

La question de Chypre grec qui avait été soulevée à la session de Strasbourg du Conseil Consultatif Européen, le 29 mai 1954/1374, par le délégué grec; le délégué de la Turquie répondit que ce n'était pas le moment opportun pour susciter des dissensions. Vers la fin d'août de l'année suivante la Turquie et la Grèce, invitées par le gouvernement britannique, envoyèrent des délégués à Londres pour discuter des problèmes de la Méditerranée orientale. Le point de vue turc était qu'il ne fallait pas changer le *statu quo*, que Chypre, se trouvant à 40 milles de la côte d'Anatolie et à 800 de la Grèce, historiquement et géographiquement appartient à la Turquie, qu'elle fut cédée à l'Angleterre, 1878/1295, sous certaines conditions, dont la cessation faisait rentrer la Turquie en possession de l'île. Le 3 mai 1957/1377 Menderes déclarait ne pas pouvoir permettre que Chypre fût entièrement grecque, mais que, tenant à l'amitié de la Grèce, la Turquie consentirait à une division de l'île (20% des habitants sont de race turque). La difficile solution de cette question raidissait toujours la tension latente entre les deux pays.

De la part de l'Union Soviétique, on assiste en 1956/1376 à un changement d'attitude. A l'occasion de l'anniversaire du pacte avec la Turquie, la presse et la radio soviétiques flattaient les sentiments turcs et offraient, outre un appui économique et industriel, la renonciation aux revendications territoriales et militaires; un peu plus tard, en juin de la même année, Boulganine écrivait à Menderes lui proposant le désarmement de la Turquie et l'amitié soviétique comme contribution à la paix générale; Menderes répondit que la Turquie aimait la paix mais non le désarmement unilatéral. Plus tard, déjà en pleine crise syro-turque, de violentes protestations soviétiques se succèdent, accusant Ankara de recevoir des armes de l'Amérique pour attaquer la Syrie. A cette même période, à diverses reprises, la police turque surprenait en flagrant délit d'espionnage des fonctionnaires des missions diplomatiques russes en Turquie.

A la satisfaction exprimée en 1953/1373 par la Ligue Arabe pour la position prise par la Turquie dans les affaires de Palestine et d'Afrique du Nord, devaient succéder des incidents fâcheux et des manifestations d'hostilité. Au début de janvier 1954/1374, l'ambassadeur turc au Caire, s'étant permis des déclarations peu diplomatiques, se vit expulsé de la même manière; cet incident provoqua de vives remontrances turques contre le gouvernement égyptien. A cette même période on observait en Syrie des courants hostiles à la Turquie à cause surtout de la question du Hatay, (le *sanǧaq* d'Alexandrette). La tension entre la Turquie et la Syrie eut pour autres causes la signature du pacte de Bagdad, 1955/1375, et, depuis septembre 1956/1376, le rapprochement entre Damas et Moscou, avec des envois d'armes russes en quantité supérieure aux besoins de la Syrie; celle-ci ne manqua pas de protester contre la présence de troupes turques à proximité de ses frontières, et saisit l'ONU d'une plainte contre les violations de frontières et les intentions agressives de son voisin. Une offre de médiation du roi Sa'ūd fut acceptée par la Turquie mais rejetée par la Syrie.

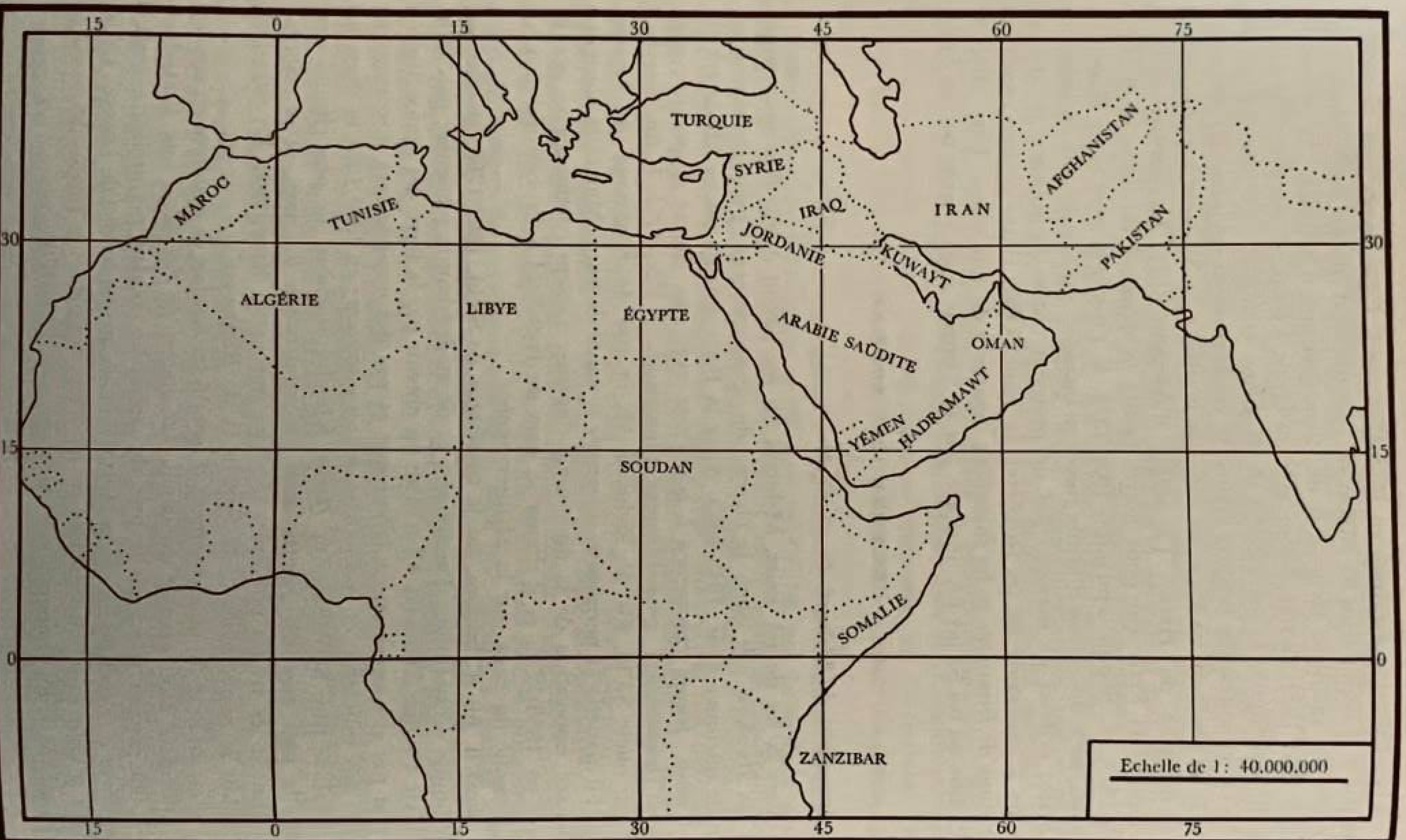
EGYPTE ET SOUDAN

Les descendants de Mehmed Ali en Egypte.

Vers la fin de ses jours, Mehmed Ali fut atteint d'affaiblissement sénile; son fils Ibrahim prit donc la charge du gouvernement, mais il mourut au bout de quelques mois, 1848/1265. Alors la Porte nomma pacha Abbas Ier, fils de Tusun, lequel commença à gouverner avec une dureté despotique, mais mourut inopinément, probablement empoisonné, en 1854/1271. Il fut remplacé par son oncle Sa'īd, fils de Mehmed Ali, et ami de Ferdinand de Lesseps, auquel il accorda la permission de percer le canal de Suez. Malgré la constante et tenace opposition de la diplomatie anglaise, Lesseps commença sa grande œuvre en 1859/1276, et il donna le nom de Port-Saïd à la cité qui fermait le débouché du canal sur la Méditerrannée.

Ismā'īl, fils d'Ibrahim, fut le successeur de Sa'īd, 1863/1280, et continua la politique d'expansion, d'autonomie et de modernisation inaugurée par Mehmed Ali. Ce que Mehmed Ali n'avait pu obtenir par la force des armes, Ismā'īl l'obtint par des négociations laborieuses et par des «pourboires» opportuns au sultan, aux ministres, et aux fonctionnaires ottomans; en 1865/1282 la Porte lui accordait le titre héréditaire de *Ḫedīw*, Khédive, seigneur; de plus elle lui concédait la plus complète liberté dans l'administration du pays, et se réservait uniquement les traités politiques avec les puissances étrangères. En outre elle lui cédait le gouvernement de Suakin et de Maṣawwa'.

Tout au long du gouvernement d'Ismā'īl les Anglais ne cessèrent de susciter des difficultés aux travaux du canal. La guerre de Sécession aux États-Unis ayant fait monter très haut le prix du coton, les Anglais persuadèrent Ismā'īl d'employer à la culture du coton les travailleurs mis au service de Lesseps. Celui-ci para le coup par l'introduction de machines suppléant le travail des ouvriers. Le canal fut enfin inauguré solennellement en 1869/1286.



34. — Les pays musulmans en 1950/1370 (hormis Zanzibar et l'Indonésie)

Pendant le gouvernement d'Ismā'īl les domaines de l'Égypte s'étendirent vers le sud où l'on constitua la province dite Équatoriale, laquelle cependant n'arrivait pas jusqu'à l'Équateur. Plus à l'est, en partant de Maṣawwa', on tenta la conquête de l'Abyssinie; on occupa Zayla', 1870/1287, et Harar, 1875/1292, lesquelles ne furent évacuées qu'en 1885/1303; mais les Abyssins, quoique dépourvus d'armes à feu, furent victorieux et empêchèrent les Égyptiens de pénétrer davantage dans le pays.

Les dépenses de cette guerre, ajoutées aux dettes considérables accumulées durant le règne de Sa'īd, le désordre de l'administration, et des facteurs politiques compliqués, précipitèrent la ruine économique de l'Égypte. Dans son embarras, Ismā'īl mit en vente ses actions du canal de Suez, que Disraeli s'empressa d'acheter pour l'Angleterre au prix de quatre millions de livres sterling. Des tentatives de suspension de payements occasionnèrent l'intervention des Puissances, ce qui amena le sultan à déposer Ismā'īl, 1880/1298, et à lui donner pour successeur son fils Tawfīq.

Nationalisme et panislamisme.

C'est pendant le règne d'Ismā'īl que le nationalisme égyptien commença à se développer. Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, le grand propagateur du panislamisme, homme exceptionnel par sa connaissance des sciences islamiques, par la force de son caractère, par son éloquence fougueuse et par la hardiesse de sa plume, après avoir pris une part active aux luttes politiques de l'Afghanistan entre les prétendants au trône se vit contraint à émigrer, 1869/1286. De l'Inde, par la voie de Suez et du Caire, il passa à Istanbul, où sa renommée lui valut un excellent accueil de la part du sultan Abdülhamid II. L'enthousiasme avec lequel on adoptait ses directives déplut au *šayḫ al-islām*, et Ǧamāl al-Dīn alla s'établir au Caire, 1871/1288, où le gouvernement lui accorda une pension d'honneur. Sa personne devint dans la capitale égyptienne le centre autour duquel se groupèrent tous ceux qui étaient mécontents du gouvernement et des ingérences anglo-françaises. Le disciple le plus en vue de Ǧamāl al-Dīn fut Muḥammad 'Abduh. Le panislamisme de l'un et de l'autre avait un but commun: l'unification de tous les peuples islamiques contre la domination occidentale et contre l'absolutisme; la régénération d'un Islam en décadence, qu'ils croyaient cependant doué d'une force interne plus que suffisante pour revivre et dominer. Mais le maître et le disciple préconisaient des moyens bien différents: Ǧamāl al-Dīn croyait uniquement en l'efficacité d'une révolution politique, et déclarait licite la déposition, voire l'assassinat, des souverains peu dociles, tandis que Muḥammad 'Abduh estimait que la base indispensable pour opérer la transformation était l'enseignement moral et religieux, et préférait les procédés légaux. Ces deux tendances se retrouvèrent, sans se heurter, dans le parti alors fondé sous le nom de *al-ḥizb al-waṭanī al-ḥurr*, parti nationaliste libre, qui comptait parmi ses membres des professeurs d'al-Azhar, de hauts fonctionnaires civils, et des officiers de l'armée. Il semble que le gouvernement anglais fit des démarches pour empêcher leur active propagande. Ǧamāl al-Dīn fut expulsé d'Égypte en 1879/

1297; Muḥammad 'Abduh continua ses campagnes de presse jusqu'au jour où, à son tour, il se vit exilé en 1882/1300; il alla alors rejoindre son maître à Paris. Tous deux y fondèrent une société panislamique, *al-'urwat al-wuṯqà*, «l'anse solide», ou, comme ils traduisirent, «le Lien Indissoluble». *Al-'urwta al-wuṯqà* est une expression qu'on trouve deux fois dans le Coran, 2/257 (256) et 31/21 (22), toujours avec le sens que ceux qui croient en Allāh, se résignent à sa volonté et font le bien, s'assurent un soutien très solide.

Ce titre fut aussi donné à une revue d'une rare efficacité mais à la vie très courte, car elle ne compta que 18 numéros. On se livrait à la chasse aux exemplaires, les Musulmans pour les lire, les Anglais pour les supprimer dans l'Inde et en Égypte; l'importance de cette revue ne diminua pas avec le temps; les idées ne mouraient pas: réimprimée en 1910/1328, elle fut de nouveau rééditée au Caire en 1957/1377 et 1958/1378.

Pendant ce temps, le chemin de la propagande modérée étant bloqué, les extrémistes avaient passé outre. Les revendications des militaires mécontents provoquèrent plusieurs crises; enfin un colonel, fils de paysans, 'Arābī pacha, assuma le gouvernement du pays. Les Puissances envoyèrent des navires de guerre à Alexandrie, 1881/1299; il se produisit une émeute dans laquelle périrent des Européens et des Égyptiens. Le chef de l'escadre anglaise intima à 'Arābī l'ordre de cesser les travaux de fortification de la côte; au refus d' 'Arābī il répondit par le bombardement d'Alexandrie. Les troupes britanniques débarquèrent alors et avancèrent vers Le Caire; 'Arābī fut vaincu sans difficulté à Tell el-Kebīr, 1882/1300, et l'Égypte devint en fait une possession anglaise.

Le Soudan oriental. Le Mahdī.

L'administration du Soudan égyptien, aux mains de fonctionnaires vénaux, avait entretenu dans la population un mécontentement aussi intense que l'irritation produite par les tentatives de supprimer la traite des noirs. Dans une atmosphère aussi favorable à un soulèvement apparut un agitateur, Muḥammad Aḥmad, affilié à la *ṭarīqa* des Sammāniyya, qui déclara être le *mahdī* attendu (cfr. chap. XV); ayant rassemblé des partisans au moyen d'une propagande secrète, il se manifesta publiquement en 1881/1299. On lui intima l'ordre de se rendre à Khartoum; il répondit en déclarant la guerre sainte contre tous ceux qui ne le suivraient pas; à mesure qu'il triomphait des expéditions envoyées contre lui, son prestige s'étendait et le nombre de ses partisans augmentait. Bien qu'il ne parvint pas à obtenir l'appui du chef de la Sanūsiyya (cfr. chap. XV) ni celui du sultan du Maroc, il ne tarda pas à se rendre maître de tout le Soudan oriental, à la faveur du mécontentement qu'avaient provoqué les Égyptiens et des luttes entre 'Arābī pacha et les Anglais. Lorsque ceux-ci se trouvèrent maîtres de l'Égypte, ils envoyèrent contre les madhistes une puissante expédition sous les ordres de Hicks pacha, 1882/1300, qui fut attaquée par surprise et dispersée.

Khartoum fut alors assiégée par les Mahdistes, qui la prirent d'assaut, et tuèrent Gordon, janvier 1885/1303. De ce fait les garnisons égyptiennes sur la

frontière de l'Abyssinie se trouvaient isolées et en danger, mais, d'accord avec l'empereur Jean d'Abyssinie, elles furent évacuées à travers le territoire abyssin en échange de forteresses et de munitions. A la faveur de ces événements les Italiens succédaient aux Égyptiens dans la possession de Maṣawwa'.

Le Mahdī s'était toujours montré soucieux d'édifier ses partisans, et il avait voulu reproduire autour de lui les circonstances de la vie de Mahomet. Ainsi il avait décidé que la première d'entre ses femmes prît le nom de 'Ā'iša, et ses lieutenants principaux prirent les noms des premiers califes. 'Abd Allāh al-Ta'ā'išī, son ami de toute la vie, reçut le nom d'Abū Bakr, et succéda au Mahdī à la mort de celui-ci, 1885/1303, avec le titre de calife du Mahdī.

L'expansion du Mahdisme ne s'arrêta point après la mort de son fondateur. Outre des expéditions contre la Nubie, les Mahdistes avancèrent du côté de l'Abyssinie, 1887/1305, battirent les troupes du négus Jean IV, et entrèrent à Gondar, alors la capitale, qui fut saccagée et livrée aux flammes. Au début de 1889/1307 le négus Jean IV attaqua à son tour et prit d'assaut Gallabat, al-Qallābāt, mais il fut tué dans le combat, et les Abyssins se retirèrent. Les Mahdistes ne réussirent pas à envahir l'Égypte; les Anglais et les Italiens les empêchèrent de se frayer un chemin vers la côte de la mer Rouge. Le calife 'Abd Allāh continua à dominer dans le Soudan oriental jusqu'à la campagne menée par Kitchener, commencée en 1896/1314, et qui se termina le 2 septembre 1898/1316 par la défaite des Mahdistes devant Omm Durmān, leur capitale. Le calife 'Abd Allāh se retira vers le sud; vaincu à Umm Debreikat, 24 novembre 1899/1317, il préféra la mort à la fuite.

L'Egypte sous les Anglais.

Cromer, le premier gouverneur anglais, commença son long gouvernement en 1883/1301. Tawfīq mort, 1892/1310, son fils 'Abbās II lui succéda, et, s'étant en quelque manière dérobé à la tutelle anglaise, il fut rudement remis à sa place.

En 1894/1312 Muṣṭafà Kāmil, éduqué en France, fonda le deuxième parti national égyptien, dont le but était de procurer à l'Égypte son indépendance par les voies légales. Il fonda en 1899/1307 le journal *al-Liwā'*, le Drapeau, qui connut une grande diffusion. En juin 1906/1324 le fameux incident de Dinšawā'ī, dans le Delta, vint renforcer la position des nationalistes. Les différentes versions de cet événement s'accordent à dire que des officiers anglais chassaient les pigeons du village de Dinšawā'ī, qu'une femme fut blessée, que les paysans se lancèrent contre les officiers, et qu'un de ces officiers mourut dans la fuite. Les paysans arrêtés furent immédiatement jugés par un tribunal spécial; quatre d'entre eux furent condamnés à mort, huit au fouet et au bagne. La sentence fut immédiatement exécutée sur le lieu même des événements. Les répercussions de cet incident furent grandes en Égypte, en Europe, et même au Parlement anglais. Muṣṭafà Kāmil alla à Londres et y demanda la destitution de Cromer. De fait celui-ci quitta l'Égypte l'année suivante et fut remplacé par Gorst. Muṣṭafà Kāmil convoqua un congrès national, auquel assistèrent plus de mille

délégués, et fut élu chef à vie, mais il mourut l'année suivante, 1908/1326, âgé de 34 ans.

Muḥammad 'Abduh put retourner en Égypte en 1889/1307; cette même année il fut élevé à la plus haute dignité islamique en Égypte, *mufti de l'Etat*, et occupa cette charge jusqu'à la fin de ses jours. Ses nombreuses *fatwà* lui valurent une renommée panislamique; dans l'exercice de sa charge il étudia et promut de notables réformes dans l'administration de la justice. Déjà avant son exil il avait été étudiant puis professeur à al-Azhar, le centre millénaire d'études musulmanes, et il y avait trouvé beaucoup à réformer. A l'avènement du nouveau Khédive, 'Abbās II, en 1895/1312, il parvint à constituer une commission administrative d'al-Azhar, dont il fut un membre très actif, et commença des réformes dans plusieurs départements de ce centre intellectuel, dans lequel il reprit son enseignement devant de nombreux auditeurs. Mais cette sollicitude lui valut les attaques virulentes d'un grand nombre de ceux qui dans al-Azhar s'opposaient à toute espèce de changement et après de longues années d'activité éducatrice, il dut se retirer, peu de temps avant sa mort.

Pendant cette deuxième période l'action politique de Muḥammad 'Abduh fut modérée; quoiqu'il ne manquât pas d'adhérents parmi les milieux d'al-Azhar, la majorité de ses partisans appartenait aux classes moyennes et aux élites, éduquées dans des sphères plus en contact avec la vie moderne. L'organe de ceux-ci était la revue *al-Manār*, le Phare, fondée en 1898/1316 par Muḥammad Rašīd Riḍā, disciple de Muḥammad 'Abduh.

Il ne fut pas moins zélé dans l'exposition de ses doctrines sur l'Islam (cfr. chap. XIII), sur ce terrain il se vit attaqué par les orthodoxes; mais ses idées, fortes de son prestige considérable, se propagèrent toujours plus et même aujourd'hui elles servent de règle à des nombreux Musulmans tant en Égypte que dans d'autres pays.

Muḥammad 'Abduh mourut en 1905/1323. L'hommage qu'on lui rendit fut digne de cette grande figure de patriote qui avec une inlassable application avait servi son pays dans tous les domaines de la vie sociale.

Sa'd Zaġlūl fut disciple de Muḥammad 'Abduh mais si modéré, que lorsque en 1906/1324 les étudiants d'al-Azhar se révoltèrent à la suite des harangues enflammées de Muṣṭafà Kāmil, on le nomma ministre de l'Instruction publique; puis il fut ministre de la Justice, et en 1913/1332, quand l'Égypte eut une Chambre parlementaire, dont le rôle était pratiquement d'approuver les taxes, Zaġlūl en devint le vice-président.

Gorst s'était retiré en 1911/1330; il fut remplacé par Kitchener. Lors de la première guerre mondiale, les Anglais déposèrent alors 'Abbās II et nommèrent à sa place Ḥusayn Kāmil, avec le titre de sultan. En même temps ils déclarèrent le protectorat anglais sur l'Égypte, et Mac Mahon en fut le premier haut commissaire. Ḥusayn mourut en 1917/1336, et Fu'ād lui succéda dans le sultanat.

Pendant la première guerre mondiale les Anglais avaient laissé entrevoir aux Égyptiens un espoir d'indépendance une fois le conflit fini; cet espoir s'accrut encore parmi les Égyptiens après les déclarations de Wilson sur le respect des

nationalités et sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. En 1918/1337, deux jours après l'armistice, un groupe présidé par Zaġlūl se présenta à Wingate, haut-commissaire anglais, réclamant l'indépendance de l'Égypte. La demande fut repoussée comme inopportune; alors Zaġlūl constitua un *wafd*, délégation, qui dans le même but devait se présenter à la Conférence de la paix à Versailles, mais on ne lui permit pas de sortir d'Égypte. Aux agitations anti-anglaises il fut répondu par la déportation à Malte de Zaġlūl et de quelques collaborateurs; cette mesure provoqua une intensification des émeutes; et même des actes de terrorisme; le Caire resta sans communication, et ce ne fut qu'au bout d'un mois que les troupes anglaises parvinrent à rétablir l'ordre.

Allenby succéda à Wingate dans la charge de haut-commissaire, et Zaġlūl put rentrer; quelques jours après le président Wilson approuvait le protectorat anglais sur l'Égypte, et un mois plus tard la Conférence de la Paix refusait d'entendre les délégués égyptiens. L'indignation provoquée en Égypte porta à la solidarité nationale; on fit le vide autour de la commission présidée par Milner, et Zaġlūl fut invité à des pourparlers à Londres. Mais il n'y eut pas d'entente, car Zaġlūl exigeait la renonciation préalable de l'Angleterre au protectorat, à la censure, et à l'état de siège, tandis que les Anglais n'étaient pas disposés à faire des concessions d'importance. Zaġlūl retourna en Égypte, et peu après il fut déporté aux Seychelles. Cela n'apaisa pas la tourmente; le gouvernement anglais se décida, 1922/1341, à déclarer le protectorat supprimé. Alors Fu'ād prit le titre de roi d'Égypte; on prépara une Constitution, et on permit le retour de Zaġlūl. Aux élections le *wafd* obtint une grande majorité, et Zaġlūl, chef du gouvernement, commença dès lors sa propagande pour gagner le Soudan. L'assassinat au Caire, 1924/1343, de Lee Stacks, gouverneur du Soudan, provoqua un dur ultimatum du gouvernement anglais; Zaġlūl fut forcé de démissionner, et malgré les nouvelles élections qui donnèrent au *wafd* une majorité écrasante, les Anglais mirent leur veto au gouvernement de Zaġlūl. Celui-ci mourut en 1927/1346, et Naḥḥās pacha, l'un des cinq wafdistes exilés aux Seychelles avec Zaġlūl, lui succéda comme chef du parti.

A diverses reprises des tentatives furent faites pour concilier les désirs discordants des Anglais et des Égyptiens; aucune cependant n'aboutit avant l'action italienne en Abyssinie qui rendit nécessaire une entente; le traité de 1936/1355 reconnaissait la pleine souveraineté de l'Égypte, décidait le retrait des troupes anglaises vers la zone du canal, et stipulait une alliance. Cette même année Fu'ād Ier mourut et son fils Fārūq lui succéda.

La maison royale, le représentant de l'Angleterre, et le parti du *wafd* jouent des rôles également importants dans l'histoire politique contemporaine du royaume d'Égypte. Aucun d'eux ne pouvant se passer des deux autres, leurs buts opposés les avaient mis dans un état de tension presque continuelle et en pourparlers sans fin. Du grand rassemblement à caractère de solidarité nationale que fut au début le *wafd*, s'étaient détachés, par processus naturel, divers groupes politiques qui se constituèrent en partis indépendants; ceux-ci n'obtinrent pas la faveur du petit peuple, mais ils rendirent service à la maison royale pour former des gouvernements minoritaires et maintenir le *wafd* éloigné du pouvoir.

Le traité de 1936/1355 ne satisfaisait pas les aspirations des Égyptiens, et moins encore quand on se rendit compte de la vraie teneur de certains articles. Le roi Fārūq, mécontent du chef du gouvernement, Naḥḥās pacha, lui retira sa confiance à la fin de 1937/1356, et le *wafd* demeura éloigné du gouvernement jusqu'au jour où l'intervention de l'ambassadeur britannique, Miles Lampson, persuada le roi Fārūq, par un déploiement de force militaire, de confier à Naḥḥās pacha la formation d'un nouveau gouvernement, vers la fin de 1942/1361. Mais deux ans ne s'étaient pas écoulés que Naḥḥās pacha se vit encore une fois destitué par le monarque, à la fin de 1944/1364. On effectua de nouvelles élections législatives, et ce fut le parti *sa'dī*, ainsi nommé parce que ses membres se réclamaient de la vraie orientation politique de Sa'd Zaġlūl, qui prit le pouvoir sous la direction de son chef Aḥmad Māher pacha.

L'Égypte n'avait pas pris de part active à la deuxième guerre mondiale, mais celle-ci virtuellement terminée, Aḥmad Māher pacha, en chef de gouvernement, se voyait contraint de déclarer la guerre à l'Allemagne. Le jour même, quelques heures plus tard, 24 février 1945/1365, il tombait sous les coups d'un assassin affilié à un parti extrémiste. Maḥmūd al-Nuqrāšī pacha lui succéda avec la même équipe ministérielle et engagea des pourparlers avec les Anglais pour la révision du traité de 1936/1355; mais dans la question du Soudan les uns et les autres se montraient irréductibles. Finalement, en juillet 1947/1367, l'Égypte présentait à l'ONU un recours demandant l'évacuation par les Anglais de l'Égypte et du Soudan.

Le 4 juillet 1946/1366 après une occupation de 64 ans, les troupes anglaises remirent la citadelle du Caire aux Égyptiens, pour se retirer dans la zone du canal de Suez. Néanmoins la diplomatie anglaise voulait maintenir le traité de 1936/1355, et se montrait peu disposée à satisfaire les réclamations de l'Égypte. Les partis égyptiens de l'opposition accusaient de faiblesse le gouvernement, tandis que des organisations extrémistes provoquaient des désordres graves, surtout au Caire et à Alexandrie.

Parmi ces organisations la plus connue était celle des *iḫwān al-muslimūn*, Frères Musulmans, fondée en 1927/1346 par le *šayḫ* Ḥasan al-Bannā'. Les *iḫwān* parvinrent à jouir d'une grande popularité dans le climat d'évolution politique et sociale de l'Égypte après la deuxième guerre mondiale; ils joignaient aux idées réformistes de Rašīd Riḍā, le recours à la violence que prêchait Ğamāl al-Dīn al-Afġānī; ils avaient même été quelquefois accusés de communisme par leurs adversaires. Leur association fut officiellement dissoute au début de décembre 1948/1368, et l'état d'alarme proclamé dans le pays. Le 28 du même mois le chef du gouvernement, Maḥmūd al-Nuqrāšī pacha, tombait, comme son prédécesseur, assassiné au Caire. 'Abd al-Hādī pacha fut chargé de former le nouveau ministère. Le 12 février 1949/1369 c'était Ḥasan al-Bannā', le chef des *iḫwān*, qui tombait au Caire, victime d'un attentat dont les auteurs ne furent point découverts.

Durant la période de transformation politique et sociale que traversa l'Égypte depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, on put remarquer une sensible diminution de la popularité tant de la maison royale que du parti du

wafd, et aussi un rapprochement entre Naḥḥās pacha et le roi Fārūq. Après les ministères de courte durée d' 'Abd al-Hādī pacha et de Sirrī pacha, des élections législatives eurent lieu, et, le *wafd* ayant obtenu la majorité, Naḥḥās pacha fut chargé de constituer le ministère. Le discours du Trône exprimait l'espoir d'obtenir bientôt l'indépendance complète de l'Égypte et du Soudan sous la couronne égyptienne. Les pourparlers avec l'Angleterre se butaient toujours contre le même obstacle: tandis que les Anglais voulaient discuter séparément les problèmes de l'Égypte et ceux du Soudan, les Égyptiens persistaient à ne pas vouloir les dissocier. Finalement les uns et les autres, résolus à faire prévaloir leur propre solution, eurent recours à des procédés unilatéraux, et tandis que les Anglais prenaient au Soudan des mesures contre lesquelles le gouvernement du Caire protestait, le Parlement égyptien approuvait par acclamation, en octobre 1951/1371, l'abrogation du traité de 1936/1355, et un décret proclamant Fārūq Ier roi de l'Égypte et du Soudan.

Les conséquences de ces événements ne se firent pas attendre. L'emportement de la foule, irritée contre les Anglais par la propagande nationaliste, se manifesta en actes d'une violence extrême. En réaction, le gouvernement anglais envoya des renforts qui occupèrent des points stratégiques dans la zone du canal et qui ripostèrent par la force à la violence. Ainsi le traité de 1936/1355 demeurait lettre morte devant les actes unilatéraux des parties intéressées. Mais les événements les plus graves se déroulèrent le 26 janvier 1952/1372, lorsque la fureur de la populace du Caire, habilement dirigée par des éléments qui restèrent dans l'ombre, éclata soudainement contre tout ce qui était occidental. Plus d'une centaine d'Européens trouvèrent la mort tandis qu'on incendiait des hôtels, des maisons de commerce, des consulats et des maisons minutieusement désignés d'avance. Fārūq alors s'interposa, proclama la loi martiale, employa les troupes pour rétablir l'ordre, déposa le gouvernement de Naḥḥās et prévint ainsi le danger d'une révolution et d'une nouvelle occupation anglaise.

Cependant, ce remède ne suffit pas à alléger la grave crise politique. Le gouvernement du *wafd*, détenteur de la majorité au parlement, ayant été renvoyé, 'Alī Māher pacha constitua le premier d'une série de gouvernements minoritaires, qui fut remplacé le 2 mars par celui d'Aḥmad Naǧīb al-Hilālī pacha, lequel à son tour, fut remplacé le 30 juin par celui de Ḥusayn Sirrī pacha. La Chambre demeurait en vacance et la loi martiale était toujours en vigueur. Le gouvernement de Sirrī ne dura pas un mois. Le 20 juillet Aḥmad Naǧīb al-Hilālī pacha forma un nouveau cabinet; celui-ci devait être renversé, trois jours plus tard, par un coup d'État qui ne rencontra aucune résistance, et qui était dirigé par le général Muḥammad Naǧīb, président du Club des Officiers au Caire. Naǧīb se proclama commandant en chef de l'armée et demanda à 'Alī Māher pacha de constituer le cabinet. Fārūq accepta la nouvelle situation, mais à l'aube du 26 juillet le palais royal d'Alexandrie fut cerné par des unités de l'armée; tandis que Naǧīb envoyait à Fārūq un ultimatum l'invitant à abdiquer en faveur de son fils Fu'ād, âgé de sept mois, et à quitter l'Égypte dans la journée. Fārūq s'exécuta et partit avec sa famille à bord du yacht royal, salué par Naǧīb, 'Alī Māher et une délégation d'officiers de l'armée.

Le 1[er] août Nağīb déclarait que l'armée avait joué son rôle, que la gestion des affaires politiques restait aux mains du gouvernement, que le nouveau régime ne voulait être ni fasciste ni communiste, mais simplement un mouvement de relèvement social, et qu'il fallait procéder à une épuration sérieuse des partis politiques faite par les partis eux-mêmes.

Le peuple faisait confiance à l'honnêteté de Nağīb, que le *mağlis al-ṯawra*, le Comité de la Révolution, composé de 13 officiers et dirigé par Ğamāl 'Abd al-Nāṣer, avait mis à la tête du gouvernement. Le ministère présidé par 'Alī Māher ne devait pas durer longtemps, poussé qu'il était et débordé par les hommes de la révolution. Ceux-ci voulaient une réforme agraire rapide limitant à 200 feddan (84 hectares) la propriété de terrains permise à une seule personne, tandis que Māher conseillait la prudence. Mais, lorsque dans la nuit du 6-7 septembre et, sans l'avertir, l'armée opéra de nombreuses arrestations de militaires et de politiciens, Māher démissionna et Nağīb constitua un nouveau ministère subordonné pratiquement aux désirs du *mağlis al-ṯawra*.

Dès le premier moment, le *mağlis* avait souhaité l'appui de la grande force que constituaient les *iḫwān al-muslimūn*. Ceux-ci avaient d'abord cru que le moment était venu de réaliser leur programme et d'établir un État intégralement islamique. Mais bientôt les uns et les autres s'avisèrent que leur union était impossible, leurs buts étant divergents et les *iḫwān* exigeant un contrôle préalable des décrets du gouvernement. Le *mağlis* commença par les ménager, mais ils se mirent à constituer des cellules parmi les forces armées et les ouvriers, afin de renverser le gouvernement, qui, surveillant de près leurs agissements, fut forcé à plusieurs reprises d'opérer des arrestations en nombre parmi les militaires et les civils.

Les décrets révolutionnaires se succédaient. Le 8 septembre on sommait les partis de s'épurer dans un délai de 30 jours sous peine de dissolution et de confiscation des biens. Quinze partis s'exécutèrent. De son côté, le gouvernement épurait largement les milieux des représentations diplomatiques, de l'armée et de l'administration. Un décret de réforme agraire atteignait quelque 2000 grands propriétaires. Le 10 décembre Nağīb annonçait par radio au nom du peuple l'abolition de la Constitution de 1923/1342; le gouvernement aurait tous les pouvoirs pendant une période de transition. Un *niẓām dustūrī*, ordonnance constitutionnelle, promulgué le 10 février 1953/1373, servirait de constitution pendant cette période et une commission fut nommée en janvier pour rédiger un nouveau texte constitutionnel.

La réorganisation des partis n'ayant pas donné les résultats attendus, et comme un complot d'officiers venait d'être découvert, un décret de dissolution frappait tous les partis le 16 janvier, et quelques jours plus tard, le 23 janvier, à l'occasion des fêtes solennelles des six mois du coup d'État, Nağīb proclamait la formation d'un parti unique, le Rassemblement de la Libération.

Dans l'affaire du Soudan le nouveau régime avait commencé par renoncer à ses prétentions de souveraineté, insérées par le *wafd* dans la Constitution au temps de Farūq, rendant ainsi possible une solution. Après des pourparlers au

Caire avec les délégués des partis soudanais, on arriva à un accord avec l'Angleterre, signé au Caire le 12 février, reconnaissant aux Soudanais le droit de se prononcer librement sur leur avenir.

Le Conseil de Régence nommé lors du départ de Farūq n'avait pas fonctionné, et l'institution monarchique elle-même fut abolie le 18 juin, date de la proclamation de la *Ǧumhūriyyat Miṣr*, la République Égyptienne, sous la présidence de Naǧīb qui restait aussi chef du gouvernement.

La position du *maǧlis al-ṯawra* sur la question du canal avait toujours été la même: évacuation sans conditions. Pendant les longs pourparlers, repris le 27 avril 1953/1373 et interrompus souvent, les incidents sanglants se multipliaient dans la zone du canal entre les *fidā'ī* égyptiens et les soldats britanniques. Naǧīb parlait au peuple du «suprême sacrifice» et la presse voyait proche la «guerre pour l'indépendance», chère aux *iḫwān*. A l'occasion de ces incidents on créait, 14 octobre, la Garde Nationale, formée de volontaires, dont les trois quarts des enrôlés étaient des *iḫwān*.

Le 15 septembre, au cours d'un rassemblement populaire au Caire, on annonçait la formation d'un tribunal révolutionnaire pour connaître des actes dirigés contre le régime, et quelques jours après on procédait à l'arrestation de nombreux politiciens et amis de Fārūq, dont Naḥḥās pacha et sa femme, qui allaient par la suite être jugés et condamnés. Le 6 novembre on confisquait les biens de tous les membres de la famille royale et on leur interdisait de quitter l'Égypte. Cette mesure provoqua un incident diplomatique avec la Turquie, dont l'ambassadeur, apparenté à la famille de Fārūq, se permit des remarques outrageantes et fut sommairement expulsé.

Les *iḫwān*, toujours dans l'opposition, voulurent montrer leur force au cours d'une grande manifestation antibritannique organisée au Caire le 12 janvier 1954/1374 pour honorer les étudiants tombés lors des incidents du canal. Des éléments du parti de la Libération ayant lancé des cris en faveur du gouvernement, une bagarre s'ensuivit et le jour suivant le *maǧlis* décrétait la dissolution des *iḫwān*, qui furent arrêtés par centaines.

Quelques jours plus tard, une nouvelle sensationnelle jeta le désarroi dans les esprits. Le 22 février Naǧīb démissionnait et demeurait confiné dans sa maison. L'émoi fut grand non seulement en Égypte mais aussi au Soudan, où il comptait beaucoup d'amis. Il y avait eu de profondes divergences de vue sur la conduite des affaires entre Naǧīb et la majorité du *maǧlis al-ṯawra*, notamment Abdul Nāṣer. Des remous dangereux se produisirent tant dans l'armée que parmi le peuple, et «pour préserver l'unité nationale», le *maǧlis* décida de réinstaller Naǧīb à la tête de l'État. Le 28, une grande manifestation d'étudiants et d'*iḫwān* s'était prononcée contre la dictature militaire; pour alléger la tension, Naǧīb s'adressa à une foule immense massée devant le palais de la république, pour promettre une assemblée constituante et un parlement régulier. «Ce qui s'était passé n'avait été qu'orage d'été».

Le jour suivant Naǧīb partait pour le Soudan avec Ṣalāḥ Sālem pour assister à l'inauguration du premier parlement soudanais. Le 25 mars, sur les instances de Naǧīb, désireux de tenir ses promesses, le *maǧlis* décrétait pour le 18 juin

suivant des élections libres et directes, ajoutant que personne ne serait privé de ses droits politiques, que les partis seraient autorisés et que, le président de la république devant être élu le 23 juin, le jour suivant, le *maǧlis al-ṯawra* serait dissous, après avoir transféré ses pouvoirs à l'Assemblée constituante. L'effet de ces décrets fut retentissant. Ce fut le déchaînement de toutes les opinions politiques longuement réprimées. Tandis que les chefs des partis entamaient des réunions, et que l'Ordre des Avocats, en session extraordinaire, demandait, avec effet immédiat, la libération des détenus politiques, la révocation de la loi martiale, la formation d'un gouvernement de civils et le retour des officiers aux casernes, la police, l'armée et la flotte se prononçaient contre les décrets et un grand mouvement de grève générale menaçait de paralyser le pays si le *maǧlis* ne révoquait pas les décrets. Des manifestations et des bagarres éclataient partout. Le roi Sa'ūd, qui se trouvait au Caire en visite officielle depuis le 20 mars, assista comme médiateur aux sessions multipliées du *maǧlis*. On décida finalement de «s'incliner devant la volonté du peuple», le *maǧlis* reprenant ses fonctions. A cause des manifestations d'étudiants et d'*iḫwān* contre «le gouvernement des colonels» il fallut fermer les Universités.

Naǧīb restait officiellement président de la république, mais dorénavant il serait un peu dans l'ombre. Le 17 avril il cédait à Nāṣer la présidence du gouvernement. Les *iḫwān* s'appliquaient secrètement à gagner Naǧīb, et multipliaient leur propagande contre le gouvernement. Des *ḫuṭba*, allocutions à la prière du vendredi, tenues dans plusieurs mosquées, provoquèrent des émeutes, l'intervention de la police, et un arrêté du ministère des *waqf* prescrivant désormais pour les *ḫuṭba* un texte unique rédigé par le ministère.

La reprise des négociations sur le canal, mises en veilleuse par les actes de terrorisme et par la dure réaction britannique, eut enfin lieu le 10 juillet 1954/1374, et le 27 on arrivait à un accord qui fut signé le 19 octobre. Les *iḫwān* s'élevèrent contre cet accord. Al-Hudaybī, leur «guide suprême» était parti en tournée dans les pays arabes pour mener sa propagande contre le *maǧlis*, et immédiatement après la signature de l'accord on décida l'action directe. Le 26 octobre, pendant un discours de Nāṣer à Alexandrie, un *iḫwān* tira sur lui plusieurs coups de feu, sans toutefois l'atteindre. La police empêcha le lynchage de l'agresseur et Nāṣer continua son discours. Les aveux du prisonnier dévoilèrent le complot. Il y eut des manifestations tumultueuses contre les *iḫwān*, qui virent nombre de leurs centres de réunion assiégés par la foule et incendiés. Les arrestations se comptaient par milliers. Le 1er novembre des tribunaux du peuple furent institués et bientôt on prononça des condamnations à mort. Mais à cause des protestations qui s'élevèrent dans tous les coins du monde musulman, six seulement parmi les condamnés furent exécutés, plusieurs centaines d'autres ayant été condamnés aux travaux forcés ou à des peines mineures. Au cours de ces procès on crut pouvoir impliquer Naǧīb, et un décret du 14 novembre le dépouillait de toutes ses charges officielles et le mettait avec sa famille en résidence forcée. La présidence de la république demeurait vacante. Le 17 novembre une *fatwà* des ulémas d'al-Azhar condamnait les *iḫwān* comme hérétiques.

L'avènement de Ben Gurion au gouvernement d'Israël comme ministre de l'armée marqua le début d'une phase plus dure dans la série des violations de l'armistice qui, de part et d'autre, n'avaient cessé de se produire. Le 28 février 1955/1375 des troupes d'Israël attaquèrent Gaza et durant un combat de trois heures arrivèrent jusqu'à la gare. Le Conseil de Sécurité de l'ONU condamna à l'unanimité cette violation. Mais les incidents ne cessèrent pas.

La signature du pacte de Bagdad entre l'Iraq et la Turquie suscita une violente réaction de la part de l'Égypte, et Ṣalāḥ Sālem, ministre de l'Information, se rendit à Damas et dans les autres capitales des pays arabes en vue d'une action commune, qui amena la signature d'un pacte militaire entre la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Sa'ūdite.

C'est vers cette époque qu'on peut remarquer dans les déclarations de Nāṣer une orientation nouvelle. Il est vrai qu'il continuait à se déclarer contre l'action des communistes égyptiens, dont beaucoup étaient emprisonnés; mais avant son départ pour le congrès de Bandoeng, en passant par Karachi et Delhi, il tenait à déclarer qu'il voyait dans l'impérialisme un danger encore plus grand que dans le communisme.

Les relations avec le Soudan subirent une sérieuse détérioration à cause surtout du problème des eaux du Nil. Les négociations, reprises au Caire le 6 avril 1955/1375 furent interrompues le jour suivant. Le Soudan désirait bâtir une digue sur le Nil Bleu, à Roseires, qui lui permettrait une augmentation de 75% de ses ressources en eau. L'Égypte subordonnait son consentement à l'acceptation par le Soudan du projet de la digue d'Assouan qui augmenterait d'un tiers la surface d'irrigation des terres égyptiennes, mais dont la réalisation devait avoir pour conséquence de priver de leurs champs et demeures 50.000 Soudanais à la suite de l'inondation des rives du Nil soudanais sur une longueur de 150 km. La délégation soudanaise ne pouvant pas accepter ces propositions, la presse et la radio égyptienne partirent en guerre contre le Soudan. La délégation déclara avoir perdu sa confiance en l'Égypte; dorénavant il fallait chercher une solution par arbitrage, et il était clair «qu'une union avec l'Égypte signifiait la domination par l'Égypte».

Dans le golfe d'Aqaba, appelé par les Juifs golfe de Salomon, le passage des bateaux anglais avait été à l'origine de quelques incidents. Au début de septembre 1955/1375 l'Égypte annonçait l'application de nouvelles mesures en vue d'assurer le blocus du port juif d'Elath. Le jour suivant une note de l'Amérique affirmait que les eaux du golfe étaient internationales.

Dans les mois suivants les relations avec les nations occidentales s'envenimement progressivement; en même temps une série de traités est conclue avec les États du bloc soviétique auxquels sont passées des commandes d'armes. Tandis que la France, à cause de l'offensive dirigée contre elle par la propagande égyptienne, suspendait en septembre l'envoi de matériel de guerre à l'Égypte, Nāṣer faisait savoir, quelques jours plus tard, qu'en vertu d'un accord avec la Tchécoslovaquie l'Égypte recevrait, sans conditions contraignantes pour elle, le matériel de guerre dont l'Occident se montrait si avare, mais

que cela ne signifiait point qu'on ouvrait la porte au communisme, qui continuait à être réprimé en Égypte.

Le 20 octobre on signait à Damas un pacte militaire avec la Syrie aux termes duquel un commandement unique de toutes les forces armées des deux pays était institué; sept jours plus tard, un accord semblable était signé au Caire avec l'Arabie Sa'ūdite. Le projet d'Assouan, cher à Nāṣer, œuvre de profit et de prestige, envisageant la construction d'une digue haute de 120 m. et longue de 5 km., donna l'occasion à des offres d'aide financière et technique de la part de l'URSS, de l'Amérique et de l'Angleterre vers la fin de 1955/1375.

Le 16 janvier 1956/1376, devant une foule qui l'acclamait, Nāṣer déclarait la fin de la période de transition, avec la proclamation de la nouvelle constitution républicaine, du type présidentiel, à une chambre, islamique, la famille étant le fondement d'une société basée sur la religion, la morale et la patrie. L'Égypte était présentée comme le guide des peuples arabes. L'économie nationale était réorganisée, la propriété agricole limitée. Les organisations féministes exprimèrent à Nāṣer leur reconnaissance pour les droits accordés aux femmes.

Les hostilités continuaient à la frontière juive. Les *fidā'ī*, qui s'étaient organisés spontanément en 1950/1370 pour l'action terroriste dans la région du canal, s'étaient retournés aussi contre Israël, et Nāṣer avait concentré en mars un nombre considérable de troupes dans le Sinaï. Le 4 avril on se battait à Gaza et, avant que le général Burns, représentant de l'ONU, eut réussi à faire cesser les bombardements, il y eut de nombreuses victimes.

Le 14 juin les dernières forces britanniques d'occupation du canal quittaient Port-Saïd et le 18 commençaient les fêtes officielles à l'occasion de l'évacuation en présence de Chepilov, ministre russe des affaires étrangères. Le 19 Nāṣer annonçait au Caire la fin du régime militaire. Sauf de très courtes périodes, l'Égypte s'était trouvée sous la loi martiale pendant les seize dernières années. Le 23 juin eut lieu le plébiscite pour la Constitution et pour la Présidence. Nāṣer, candidat unique, aurait obtenu 99,9% des votes.

Le 17 juillet l'ambassadeur égyptien à Washington déclarait que l'Égypte acceptait l'aide offerte en décembre 1955/1375 par l'Amérique et l'Angleterre pour la construction du barrage d'Assouan; deux jours plus tard l'Amérique déclarait — ainsi que l'Angleterre — que la participation à ce projet n'était plus possible, les circonstances n'étant plus les mêmes. La réponse de Nāṣer, dans un discours à Alexandrie le 26 juillet, fut l'annonce de la nationalisation du canal de Suez. Les revenus annuels, environ 100 millions de dollars, seraient destinés aux travaux de la digue d'Assouan. Les protestations des nations lésées par cet «acte arbitraire et unilatéral» ne se firent pas attendre. De part et d'autre il y eut des mesures de représailles économiques. L'Angleterre et la France installèrent à Chypre d'importantes forces militaires, tandis que les chefs d'État arabes, réunis à Beyrouth, décidaient d'appuyer l'Égypte. Sur l'instigation du gouvernement du Caire les pipe-lines furent sabotés.

Un pacte militaire signé à 'Ammān le 25 octobre entre la Jordanie, la Syrie et l'Égypte, et les continuelles agressions des *fidā'ī* fournirent à Israël un prétexte pour déclencher une attaque générale sur le front du Sinaï le 29 octobre.

Le jour suivant la France et l'Angleterre envoyèrent un ultimatum à l'Égypte et à Israël de cesser le feu, et demandèrent à Nāṣer la permission d'installer des forces sur le canal afin de séparer les combattants, ce qui leur fut refusé. Le 1er novembre les forces combinées franco-anglaises attaquèrent les objectifs militaires égyptiens. Nāṣer ordonna la mobilisation générale. En cinq jours les forces d'Israël occupèrent toute la péninsule du Sinaï et les alliés commencèrent l'occupation du canal à partir de Port-Saïd. L'intervention de l'ONU réussit à faire cesser le feu le 7 novembre. Nombre de bateaux avaient été coulés par les Égyptiens pour empêcher la navigation sur le canal. Nāṣer accepta la substitution des forces franco-anglaises par des contingents de l'ONU. Les dernières forces alliées quittaient Port-Saïd le 22 décembre sous les manifestations d'une foule en délire. Le 24 la statue en bronze de Lesseps, à Port-Saïd, était détruite à la dynamite; acte «glorieux», au dire de *Al-Ahrām*, le grand quotidien du Caire.

Vers la fin de novembre on annonça l'expulsion en masse des sujets anglais et français, environ 20.000, qui se trouvaient en Égypte. Par la suite le gouvernement devait atténuer cette mesure. Quant aux Juifs qui s'étaient vu contraints à partir, on en estimait le nombre à 11.000. Le 1er janvier 1957/1377 l'Égypte par un acte unilatéral qui soulevait la protestation du gouvernement anglais dénonçait le traité conclu avec l'Angleterre en 1954/1374.

Les Juifs avaient commencé la retraite du Sinaï en même temps que les alliés, exception faite du littoral et des îles du golfe d'Aqaba, et de la zone de Gaza, dont ils soumettaient l'évacuation à une garantie de libre navigation sur le golfe d'Aqaba et à la cessation du terrorisme des *fidā'ī*. Finalement, sous la pression de l'ONU, ils évacuèrent ces positions le 6-8 mars, ayant au préalable détruit les fortifications égyptiennes. Dans la zone de Gaza l'administration de l'ONU se vit supplantée par un gouverneur égyptien arrivé le 13 mars.

Le 16 janvier 1957/1377 on avait promulgué des décrets de *tamṣīr*, «égyptianisation», des banques et des entreprises étrangères dont la gestion et les actions devaient désormais appartenir à des Égyptiens. Ces décrets jetèrent l'alarme parmi les minorités. Les Grecs en particulier, au nombre de 70.000, étaient sévèrement atteints par ces mesures. On formula des demandes de mitigation de la loi. Les journaux des minorités qui se firent l'écho de cette peur furent poursuivis. L'exode des étrangers d'Égypte commença; il prit parmi les Hellènes des proportions telles qu'un journal athénien envisageait la fondation d'une nouvelle Alexandrie dans les faubourgs d'Athènes.

Nāṣer, appuyé par l'Arabie Sa'ūdite, ne cessait d'affirmer que le golfe d'Aqaba appartenait exclusivement aux Arabes, contre les revendications de libre passage maintenues par Israël, l'Angleterre et l'Amérique.

Le 18 mai un décret organisait les élections à l'Assemblée Nationale, sans propagande politique car les candidatures devaient être préalablement approuvées par le gouvernement. Les élections, avec un corps électoral de 6 millions, y compris les femmes, qui pour la première fois pouvaient voter, eurent lieu en juillet; le 22, à la première réunion de l'Assemblée, Nāṣer fit état des réalisations accomplies — comme celle de la réforme agraire, qui avait déjà fourni des terres à 69.000 familles — et des grands projets pour l'avenir.

Le 2 août, les hiérarchies des minorités chrétiennes adressaient au gouvernement un mémorandum exprimant «une grande inquiétude, devant une situation telle que nous ne pouvons pas nous taire...». Au début, les hommes de la révolution avaient souvent répété qu'il n'y aurait aucune discrimination confessionnelle; on aimait redire que «la religion est à Dieu, la patrie à tous». On était en droit d'attendre des mesures en rapport avec ces déclarations officielles. A plusieurs reprises la hiérarchie s'était adressée au gouvernement, avec le seul résultat, en décembre 1955/1375, de l'arrestation de personnalités religieuses. La hiérarchie rappelait donc les restrictions mises à la liberté de construire des lieux de culte, les nouvelles lois relatives au statut personnel des Chrétiens, en opposition avec les principes de leur foi, qui considère le mariage comme un lien spirituel sur lequel seule l'Église a la juridiction, la discrimination contre les Chrétiens dans certains domaines du travail, le refus catégorique des sociétés et des maisons de commerce d'embaucher des Chrétiens conformément à des directives orales reçues... Bref, un choix s'imposait: ou émigrer, ou demeurer dans des conditions moins tolérantes que celles de la *dhimma* (cfr. index).

Les relations, sans cesse plus étroites, avec les pays du bloc soviétique, et les échanges commerciaux de plus en plus nombreux, assuraient à l'Égypte non seulement la fourniture de matériel de guerre de toute espèce, mais aussi des prêts considérables d'argent à des conditions avantageuses, comme ceux obtenus à la suite d'une longue tournée du ministre de la guerre en Russie pendans le mois de novembre. Un décret du 2 de ce même mois constituait l'Union Nationale comme parti unique chargé de réaliser les objectifs de la révolution.

Les rapports avec la France et l'Angleterre étaient interrompus depuis les hostilités du canal. Le 8 mai un décret avait autorisé la liquidation ou la vente des «biens ennemis», banques et entreprises. Un autre décret du 27 juin, autorisait la liquidation d'un certain nombre d'Instituts français du Caire, parmi lesquels l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Au début d'août on parla d'entamer des négociations économiques avec la France et l'Angleterre, subordonnées par l'Égypte à la réparation des dommages de guerre. Ces négociations traînaient encore au début de 1958/1378.

Le rapprochement avec la Syrie, fut réalisé progressivement par des pactes économiques et par des accords militaires, qui à l'occasion de la tension avec la Turquie, amenèrent le débarquement de forces égyptiennes à Lattaquié le 13 octobre 1957/1377; il aboutit le 1er février 1958/1378 à la déclaration conjointe faite au Caire par les présidents Nāṣer et al-Quwwatlī, proclamant l'union de la Syrie et de l'Égypte en un seul État, la République Arabe Unie, avec un président de la République, un gouvernement, un parlement et une capitale, Le Caire.

La question du Soudan anglo-égyptien.

Par le pacte anglo-égyptien sur le Soudan, 1899/1317, conclu au lendemain de la défaite définitive des Mahdistes, l'Angleterre s'assurait au Soudan une position privilégiée. Le gouverneur, qui devait être anglais, était investi du

pouvoir suprême, civil et militaire, et dans les postes les plus importants il n'y eut jamais de fonctionnaires égyptiens.

Il convient de rappeler que les frontières du Soudan anglo-égyptien sont purement politiques, et non géographiques ou ethniques; on considère le territoire comme divisé en Soudan septentrional, presque entièrement musulman, et Soudan méridional, où la population est chrétienne et païenne. A ce moment il ne semblait pas impossible que dans un avenir plus ou moins proche, la division fût faite entre ces deux parties si différentes l'une de l'autre.

Administré par des fonctionnaires anglais, qui ne se souciaient pas toujours des articles du condominium, le Soudan anglo-égyptien a à peine une histoire politique jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Il est vrai que lors de la proclamation du royaume d'Égypte en 1922/1314 on voulut que le titre du monarque fut «roi de l'Égypte et du Soudan», mais les Anglais s'y opposèrent résolument. Il est vrai aussi, que dans l'intervalle, les gouvernements égyptiens essayèrent d'obtenir des concessions des Anglais dans l'affaire du Soudan, mais en vain. Lors de l'assassinat au Caire de Lee Stack, gouverneur du Soudan, l'Angleterre imposa des conditions très dures à l'Égypte, dont le retrait du Soudan des unités de l'armée égyptienne, qui furent remplacées par la Sudan Force.

Plus tard, parmi les étudiants de Khartoum, l'idée que le Soudan devait être aux Soudanais commença à se propager, mais ce fut vers 1943/1363, en pleine guerre mondiale, que des partis politiques se constituèrent, avec la faveur du gouverneur, qui à cette date forma un Conseil consultatif du Soudan septentrional; c'était le premier pas dans la voie de l'éducation politique des Soudanais.

Une rivalité profonde et ancienne, qui n'était pas seulement politique, divisait les deux partis les plus importants: le *ḥizb al-umma*, Parti National, et le *ḥizb al-'ašiqqā'*, Parti des «Frères de sang». Le chef d'*al-umma* était 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī, fils posthume du fameux *mahdī* du Soudan. Les partisans d'*al-umma* étaient nombreux surtout dans le Dār Fūr et au Kordofān; ils réclamaient l'indépendance absolue du Soudan, sans aucune ingérence égyptienne, et acceptaient la tutelle anglaise dans la période de transition précédant l'indépendance. Le *ḥizb al-ašiqqā'* désirait lui aussi accéder à l'indépendance, mais il estimait que le meilleur moyen d'y parvenir était de chasser les Anglais immédiatement et de rechercher une union de la vallée du Nil sous la couronne égyptienne. Le *ḥizb al-ašiqqā'* se recrutait généralement parmi les descendants des Égyptiens établis dans le pays, et les habitants des villes, surtout dans la région de Khartoum. Il y avait aussi d'autres partis, qui, ensemble avec celui de *al-ašiqqā'*, constituaient *al-ǧabha al-waṭāniyya*, le Front National, opposé à *al-ǧabha al-istiqlāliyya*, le Front de l'Indépendance, formé des partisans de *al-umma*.

Outre 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī, deux personnalités avaient une grande influence parmi les Soudanais: le *sayyid* 'Alī al-Mīrġanī et 'Umar al-Ḫalīfa, fils du calife du Mahdī, 'Abd Allāh al-Ta'ā'iši, qui gouverna le Soudan après le Mahdī. Le premier était le chef de la *ṭarīqa Ḫatmiyya* ou *Mīrġaniyya* fondée par son père. Il ne prenait pas ouvertement parti dans les questions politiques, mais apparemment ses partisans le croyaient incliné à s'abstenir de collaborer avec *al-umma* et avec les Anglais, et suivaient cette orientation.

Le gouvernement anglais, voulant engager les Soudanais dans la voie de l'autonomie, et rencontrant la résistance à outrance du gouvernement égyptien, décida d'agir sans plus attendre; une commission spéciale convoquée en avril 1946/1366 jeta les bases d'un programme de réformes administratives qui aboutit à la création d'une Assemblée Législative et d'un Conseil Exécutif, sortes de Parlement et de Conseil de Ministres, mais avec des pouvoirs limités et toujours subordonnés à l'autorité du Gouverneur Général. L'Égypte protesta contre ces décisions unilatérales, mais le Gouverneur Général, par décret du 19 juin 1948/1368, ordonna la constitution de ces organismes administratifs. Les élections du 15 novembre furent boycottées par presque tous les partisans du Front National; il y eut des bagarres, des morts et des blessés; nombre de dirigeants des partis d'opposition furent arrêtés; il semble que la proportion des votants fut d'environ 20 %. L'Assemblée Législative tint sa première session le 15 décembre, et élut président 'Abd Allāh bey Ḫalīl. Le Conseil Exécutif fut constitué quelques jours plus tard.

Vers le milieu de 1947/1367 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī inaugura à Omm Durmān la nouvelle *qubba*, mausolée, de son père Muḥammad Aḥmad al-Mahdī. L'ancien mausolée avait été détruit par ordre de Kitchner au moment de la prise d'Omm Durmān en septembre 1898/1316, et les restes jetés dans le Nil, excepté le crâne qui, dit-on, fut envoyé dans un musée de Londres. 'Abd al-Raḥmān, après avoir flétri ces actes, proclama la *qubba* réédifiée comme le symbole du nouveau Soudan. Les Mahdistes, particulièrement nombreux dans les régions de l'ouest, vénèrent le Mahdī comme le héros de leur indépendance.

Le 1er septembre 1951/1371 on inaugura l'University College de Khartoum constitué par le Gordon Memorial College et la Kitchener School of Medicine. Vers la fin d'avril de l'année suivante l'Assemblée Législative Soudanaise approuvait le projet de Constitution présenté par le gouverneur, Robert Howe, et élaboré d'accord avec les partis opposés à l'union avec l'Égypte, en vue de préparer la voie vers l'indépendance. Les affaires étrangères, la défense, les questions touchant les provinces méridionales, étaient réservées au gouverneur, qui avait aussi le droit de veto sur certaines questions.

Avec le changement de régime en Égypte les hommes de la révolution égyptienne se déclarèrent disposés à reconnaître au Soudan le droit d'autodétermination. Le major Ṣalāḥ Sālem était nommé au Caire ministre des affaires du Soudan. A la fin de 1952/1372 une série de pourparlers à Khartoum avec Ṣalāḥ Sālem et au Caire entre Naǧīb et les chefs des partis soudanais, dont 'Abd al-Raḥmān al-Mahdī, ayant permis d'arriver à un accord, Naǧīb se mit en relation avec le gouvernement anglais et le 21 mars de l'année suivante le gouverneur général signait le *dustūr*, statut, qui, en conformité avec les modifications arrêtées avec Naǧīb le 12 février précédent, devait s'appliquer pendant la période de transition. Une commission internationale serait chargée du contrôle des élections parlementaires.

L'Égypte et les éléments unionistes craignaient une manœuvre anglaise pour séparer les provinces du sud, où depuis 1922/1341, il fallait une permision spéciale pour être admis; cependant en vue des élections toutes proches, l'ordonnance des

«zones fermées» fut suspendue. Pour la première fois dans l'histoire du pays on appelait les Soudanais aux urnes. La population étant estimée à 8.200.000 habitants environ, on calculait que le corps électoral compterait quelque 1.300.000 électeurs. On peut dire que la préparation politique de beaucoup d'entre eux était nulle, plus de 90 % des habitants étant alors illettrés. Le procédé électoral devait donc varier selon la capacité des électeurs. Tous les moyens pour connaître la volonté populaire furent employés: élection directe, indirecte, — au moyen de jetons de couleurs ou avec des images —, et dans les lieux les plus arriérés, par acclamation. Les femmes sous certaines conditions pouvaient avoir voix active et passive pour le sénat et pour les quelques sièges réservés à la chambre pour les gradués.

Les élections se déroulèrent à la fin de novembre et au début de décembre (1953/1374), sans incidents. Dans plus d'une région personne ne comprenait de quoi il s'agissait. Le résultat fut une écrasante victoire du parti unioniste qui emporta 50 sièges à la chambre et 29 au sénat; le parti *al-umma* obtint respectivement 23 et 6 sièges, les autres partis et les indépendants réunissant 24 sièges à la chambre et 11 sièges au sénat. Les dirigeants de *al-umma* tentèrent d'invalider les élections, accusant l'Égypte d'ingérences illégales; puis, avec les libéraux du sud, ils constituèrent l'opposition à la chambre.

Le 1er janvier 1954/1374 le gouverneur Howe inaugurait la première session du parlement soudanais. Ismā'īl al-Azharī, chef des unionistes, était élu premier ministre; et un gouvernement étant constitué le 9 janvier, on commençait la période de transition prévue pour la soudanisation des rouages de l'État à la fin de laquelle, et après le retrait des forces et des fonctionnaires du condominium, les Soudanais auraient librement déterminé leur statut futur.

Le 1er mars avait été fixé pour l'inauguration officielle du Parlement. Les représentants des pays arabes avaient été invités; on avait préparé un vaste programme de festivités. On avait même annoncé que le général Naǧīb en personne représenterait l'Égypte; mais quatre jours avant l'inauguration on apprit sa destitution, ce qui causa la stupeur ou la joie parmi ses amis ou ses adversaires, et généralement discrédita le régime égyptien. Mais le 1er mars, Naǧīb, ayant recouvré le pouvoir, arrivait à l'aérodrome de Khartoum où l'attendait une foule immense. Quelques jours avant, *al-umma* avait réuni à Khartoum plus de 20.000 *anṣār*, (nom des partisans d'al-Mahdī et de *al-umma*) sommairement armés, qui accueillirent l'arrivée de Naǧīb à l'aérodrome avec des cris menaçants. On réussit à faire sortir à la dérobée Naǧīb et les personnalités. La foule, ainsi jouée, se porta en masse au palais du gouverneur; le chef anglais de la police et son second ayant été atteints de blessures mortelles, les *anṣār*, déchaînés, se mirent à attaquer tous ceux qui avaient l'air d'être égyptiens. En moins d'une heure de nombreuses victimes tombèrent. A midi Khartoum était en deuil. La radio annonçait l'état de siège et la suspension des festivités. On commençait les arrestations. Naǧīb repartit le lendemain. Le 10 mars, et sans invités étrangers, on inaugurait enfin le Parlement soudanais.

Pendant l'année on procéda à la «soudanisation» de l'administration, de l'armée, et de la police. L'Égypte s'efforçait de conserver et même d'augmenter

les avantages acquis, le ministre égyptien Ṣalāḥ Sālem étant spécialement chargé des affaires du Soudan. Les partis politiques cherchaient à gagner l'opinion du sud résolument portée vers une forme fédérative du nouvel État.

Vers la fin de l'été, les éléments *ḫatmiyya* dans le sein du gouvernement unioniste ayant fait des déclarations en faveur de l'indépendance du Soudan, Ṣalāḥ Sālem arrivait immédiatement du Caire en vue de gagner leur adhésion, ce qui révolta les dirigeants de *al-umma* et les porta à parler d'un recours à l'ONU contre les ingérences égyptiennes. Mais lorsque à la fin de décembre Ṣalāḥ Sālem attaqua publiquement les trois ministres *ḫatmiyya*, les traitant de traîtres, le premier ministre al-Azharī, qui de son côté avait demandé et allait obtenir du gouverneur Howe leur renvoi, se vit obligé de protester publiquement. Le 30 décembre Howe se retirait et Knox Helm lui succédait comme gouverneur général.

L'expérience du pouvoir, l'impression causée à la fin de 1954/1374 par l'affaire des *iḫwān* en Égypte et par la destitution de Nağīb, la maladresse parfois de la propagande égyptienne, mais aussi les conflits d'intérêts, soit sur les eaux du Nil, soit sur la question du coton, expliquent la déclaration du parti unioniste, 31 mars 1955/1375, en faveur de l'indépendance du Soudan. Ce n'était pas l'avis de tous les membres du parti, et al-Azharī, qui, à son retour de la conférence afro-asiatique de Bandung, s'était déclaré en faveur de la neutralité du Soudan entre les deux grands blocs rivaux, se vit accusé par le vice-président et par plusieurs membres du parti unioniste d'avoir trahi le mandat qui l'avait porté à la présidence du parti et du gouvernement. Les dissidents voulaient l'union avec l'Égypte pour les ministères de la défense nationale, l'économie et les affaires étrangères. Au retour des fêtes de l'anniversaire de la révolution égyptienne, al-Azharī déclara que le vice-président et le secrétaire général du parti unioniste étaient expulsés pour avoir semé des dissenssions entre les membres. A leur tour, ceux-ci, le 13 août, déclaraient al-Azharī exclu du parti dont il avait violé les principes.

Une mutinerie militaire à Torit dans la province d'Equatoria le 19 août vint interrompre ces querelles. Il convient de rappeler que le Soudan politique actuel est divisé en deux régions. Celle du nord comprend une partie désertique, à l'exception des rives du Nil et de la mer Rouge et une partie centrale très fertile et fortement islamisée; celle du sud est tout à fait différente de la région du nord par le climat, la race, la langue, la culture, la religion, et l'histoire. Tandis que les élites du nord ont une culture orientale et islamique, celles du sud ont été élevées dans une ambiance occidentale et chrétienne. Les gens du sud, dont les ancêtres avaient subi les raids d'esclaves menés par des négriers venus du nord, étaient inquiets. Ils désiraient l'autonomie dans le cadre d'une fédération. On avait remis à Ṣalāḥ Sālem, le ministre égyptien des affaires du Soudan, un mémorandum des torts causés aux gens du sud par ceux du nord, et le 5 août le chef des libéraux du sud rappelait les griefs d'un peuple privé de libertés civiques. Sur le refus des garnisons de Torit et de Yei, recrutées parmi les habitants du sud, de partir pour le nord, de fausses rumeurs ayant été propagées, la révolte éclata, on fit sauter les maisons des gens du nord, on pilla, on massacra. Les victimes se comptèrent par centaines. Des

mesures énergiques étouffèrent bientôt la sédition. Le 30 août Torit était pris et la plupart des insurgés se dispersèrent en de petites bandes, ou gagnèrent la frontière voisine d'Ouganda. On institua une commission d'enquête et des tribunaux militaires et civils qui prononcèrent de nombreuses condamnations à mort.

Vers la fin de 1955/1375 les vieux antagonistes ʻAlī al-Mīrġanī et ʻAbd al-Raḥmān al-Mahdī se mirent d'accord pour la constitution d'un gouvernement de coalition, et le gouverneur général Knox Helm ayant démissionné le 12 décembre, ils poussèrent leurs adhérents dans les partis politiques à constituer un comité de cinq membres qui serait chargé de remplir provisoirement les fonctions de gouverneur général. Le 15 décembre al-Azharī déclarait à la chambre que la mission de son gouvernement était accomplie, puisque la soudanisation était réalisée et que les troupes anglo-égyptiennes avaient quitté le pays. Le 19 décembre le Parlement votait à l'unanimité l'indépendance immédiate du Soudan, la convocation des électeurs pour l'élection de l'assemblée constituante, la nomination de cinq délégués aux fonctions comme chef de l'État, et la prise en considération des demandes du sud pour une fédération.

L'Etat indépendant du Soudan.

Le 1er janvier 1956/1376, après 57 ans de condominium, et sous le drapeau du nouveau Soudan, bleu, jaune, vert, à bandes horizontales, le Parlement proclamait solennellement l'indépendance du pays. Les membres du comité des cinq (4 pour le nord, 1 pour le sud) prêtèrent le serment du chef de l'État. La reconnaissance internationale du nouvel État ne se fit pas attendre; cependant, celle d'Israël ne venait pas, le Soudan n'envisageant pas de reconnaître l'État juif. Le 19 janvier le Soudan était admis à la Ligue Arabe et le même jour al-Azharī constituait un gouvernement de coalition avec 8 unionistes et 8 membres de l'opposition. Le 6 février le Soudan était admis à l'ONU.

Peu de temps après, les regrettables incidents de Kosti vinrent secouer l'opinion publique. Dans le village de ce nom, sur les bords du Nil, les paysans se trouvaient en querelle avec la compagnie cotonnière qui les avait embauchés et se refusaient à livrer la récolte. Le 19 février un engagement avec la police fit de nombreuses victimes. Des arrestations en masse suivirent et la nuit du 21, plus de 700 détenus furent enfermés dans un local trop exigu. Le lendemain 194 étaient morts par asphyxie.

Malgré la constitution du gouvernement de coalition, les partis politiques continuèrent à mener une propagande très active. *Al-umma* voulait une république populaire islamique, avec le Qur'ān comme source de législation, un socialisme démocratique et la reconnaissance de la protection de l'État à toutes les religions révélées. Les Unionistes, eux aussi, étaient partisans d'un socialisme démocratique et de la liberté du culte, mais ils entendaient instituer quelque forme d'union avec l'Égypte. Quant au problème du sud, le ministre des transports, lui-même du sud, accusé de menées séparatistes, fut renvoyé du gouvernement

le 13 juin. Désormais le nord ne voulait plus rien entendre au sujet des projets de fédération, chers au sud.

Les dissensions entre les unionistes, devenues plus aiguës avec le nouveau gouvernement, aboutirent à la séparation des membres de la *ḫatmiyya*; vers la fin de juin, tandis que s'accentuait le mouvement d'opposition au gouvernement, ʿAlī al-Mīrġanī approuvait la constitution d'un nouveau parti démocratique du peuple, pour une république parlementaire avec l'Islam comme religion d'État, l'arabe comme langue officielle, et l'établissement de relations étroites avec l'Égypte. Le 4 juillet, mis en minorité devant le Parlement, le gouvernement d'al-Azharī démissionnait; le 7 Juillet le secrétaire du parti *al-umma*, ʿAbd Allāh Ḫalīl, formait un nouveau gouvernement sans unionistes, avec 5 membres de *al-umma*, 7 démocrates et 3 du sud. Le programme du nouveau gouvernement, inspiré de l'esprit de Bandoeng, comportait la collaboration avec les Arabes et les Africains, les élections pour l'assemblée constituante, et le règlement de la question des eaux du Nil. Le nouveau recensement, à la fin de 1956/1376, donnait pour les neuf provinces du Soudan 10.200.000 habitants, dont 27 % répartis entre les trois provinces du sud: Haut Nil, Baḥr al-Ġazāl et Equatoria.

Durant l'année 1957/1377 la commission de rédaction de la constitution poursuivit ses travaux, et bien qu'on les orientât dans le sens d'un État unitaire, on laissait toutefois la possibilité d'une fédération pour le sud. La rédaction de l'article déclarant l'Islam religion officielle souleva les protestations des délégués du sud.

Dans les trois provinces méridionales les écoles, à l'époque du condominium, avaient été aux mains des missionnaires chrétiens. Le gouvernement ayant décidé de leur enlever l'enseignement pour le placer sous le contrôle exclusif de l'État, des réunions avec les missionnaires eurent lieu à Khartoum pendant le mois de février en vue d'établir le contrôle immédiat de l'État et d'organiser le transfert, à l'État, par étapes, de toutes les institutions d'éducation appartenant aux missionnaires. Peu de temps après, le premier ministre et le ministre des affaires étrangères partaient pour un voyage de visites officielles dans les pays arabes et en Abyssinie. Nixon, le vice-président américain, puis Richards, envoyé pour proposer la doctrine Eisenhower visitèrent Khartoum pendant le mois d'avril, mais le gouvernement refusa d'accepter le plan Eisenhower.

Un nouveau parti fut constitué au mois de mai par les Āl ḫalīfa ʿAbd Allāh, *al-ḥizb al-siyāsī al-qawmī*. L'inquiétude politique atteignait les rangs de l'armée et en juin on arrêtait nombre d'officiers accusés de complot militaire. En août des tracts clandestins étaient distribués signés par un groupe d'officiers et comportant des accusations contre le ministre de la défense et contre *al-umma*; il y eut de nouvelles arrestations et des condamnations prononcées par les tribunaux militaires.

A la fin de septembre, mais sans caractère officiel, le premier ministre se rendait en Angleterre, en France et en Suisse, en passant par Le Caire. La situation économique se ressentait alors d'une crise grave, causée par la mévente du coton : 65.000 balles seulement, sur 365.000, avaient trouvé acheteur... Une commission américaine qui avait parcouru le pays se déclarait

surprise par l'efficience de l'administration soudanaise, bien supérieure à celle d'autres pays visités, mais elle critiquait le système de monoculture du coton et conseillait la production de sucre, de café et d'autres cultures propres au climat du Soudan. Tandis que l'exportation était tombée en 1957/1377 à la moitié de celle de l'année précédente, l'importation, qui avait été de 8,5 millions de livres en 1956/1376, passait l'année suivante à 10,7 millions.

L'approche des élections, fixées au 27 février 1958/1378, stimula l'activité des partis et provoqua parfois des incidents, comme celui de Kassala où les *ḫatmiyya* voulurent empêcher la propagande d'al-Azharī. Les libéraux, *ḥizb al-aḥrār*, inscrivaient à leur programme l'autonomie du sud dans un régime fédéral. La préparation des élections fut l'occasion d'un différend fâcheux avec l'Égypte car elle fit revivre une ancienne querelle de frontières. Le plébiscite égyptien sur la formation de la République Arabe Unie étant fixé au 21 février, et les élections générales au Soudan devant commencer le 27, il s'agissait du vote des électeurs résidant dans les zones litigieuses. L'Égypte adressa des notes au Soudan et, n'ayant pas obtenu de réponse satisfaisante, elle envoya des fonctionnaires sous escorte sur les lieux en litige. De son côté, le Soudan posta des troupes dans ces lieux en prévision de l'action égyptienne, et lorsque le 20 février un bateau égyptien arriva aux rives soudanaises du Nil, ses occupants égyptiens furent arrêtés et désarmés. Le même jour le ministre soudanais des affaires étrangères se rendit au Caire pour proposer la remise de l'affaire jusqu'après les élections. Le gouvernement égyptien ayant refusé la proposition soudanaise et le drapeau égyptien ayant été arboré sur la rive du Nil, à Abū Ramada, par une autre expédition égyptienne à 80 milles au sud de la frontière soudanaise, le Soudan intenta un recours en urgence au Conseil de Sécurité de l'ONU. Celui-ci se réunit le 21, et le même jour le gouvernement égyptien, après avoir reçu des communications du parti unioniste soudanais et de ʿAlī Mīrganī, se déclarait prêt à ajourner la question. Le 25 les Égyptiens se retiraient d'Abū Ramada, et le 28 les Soudanais relâchaient les fonctionnaires arrêtés.

Comme on l'avait annoncé, les premières élections générales depuis l'indépendance commencèrent le 27 février et prirent fin le 8 mars. Cette fois le suffrage fut direct dans toutes les régions, et les cinq sièges précédemment réservés aux gradués furent supprimés. Il fallait élire 173 députés et 30 sénateurs, 20 autres sénateurs devant être nommés par le chef de l'État. D'importantes mesures avaient été prises et les élections se déroulèrent sans incident. Ce fut un triomphe pour l'alliance du parti de l'*umma* avec 63 sièges; le parti démocratique du peuple recueillit 27 sièges. Les sièges restants furent répartis entre les unionistes, 45, les libéraux du sud, 20, les fédéralistes du sud, 1, le front anti-impérialiste, 1, les autres membres du sud, sans parti, 16. La composition du sénat, annoncée le 20 mars, donnait 21 sièges à l'*umma*, 10 aux unionistes, 9 au parti démocratique du peuple, et 10 aux éléments du sud.

L'Assemblée, réunie le 20 mars, réélut Ḫalīl pour la présidence du gouvernement au sein duquel l'*umma* avait la majorité des portefeuilles, tandis que les républicains socialistes et les libéraux du sud n'y étaient pas représentés.

Le fait le plus important de ces élections fut la débâcle des unionistes et de

leur chef al-Azharī, attribuée en partie à la séparation d'al-Mīrġanī et de ses adhérents, en partie aux récents incidents de frontière avec l'Égypte. Les unionistes demeuraient favorables à une étroite collaboration avec l'Égypte surtout en ce qui regardait la défense et la politique extérieure. Les unionistes étaient nombreux surtout dans les villes et parmi les classes professionnelles et administratives.

Al-Mīrġanī, et avec lui une grande partie des éléments de la *ḫatmiyya*, appuyaient le parti démocratique populaire, constitué en 1956/1376 par nombre de dissidents du parti nationaliste qui estimaient excessif l'attachement à l'Égypte de la politique d'al-Azharī, sans pourtant renoncer à une étroite collaboration avec ce pays. Au contraire de l'*umma*, et malgré leur alliance avec elle, les unionistes étaient opposés à l'acceptation du plan Eisenhower.

Avant les élections les libéraux du sud appartenaient à deux groupes principaux: l'un, dirigé par Benjamin Lwoki, appuyait la *umma* et le gouvernement, tandis que l'autre, avec pour chef Stanislaus Paysama, réclamait une union fédérale et demeurait en étroite relation avec les unionistes. Après les élections, Paysama constitua, le 19 mars, un nouveau rassemblement parlementaire, le Bloc Fédéral du Sud, groupant 39 des 46 sièges réservés aux provinces du sud. Le Père Saturnin Lohure, qui s'était présenté comme indépendant fut élu président de ce bloc.

Le front anti-impérialiste, mouvement d'extrême gauche, eut un seul député, tandis que le parti de libération nationale, fondé par les membres de la famille du calife d'al-Mahdī, resta sans députés. Ces deux partis étaient pro-égyptiens.

La Ligue des Etats Arabes, al-Ǧāmi'at al-duwal al-'arabiyya.

Le sens du panarabisme, de la communauté de race, de langue, de culture et même de religion pour la grande majorité, se trouve à la source de la Ligue Arabe.

L'opinion arabe, exacerbée contre les deux Puissances Mandataires, penchait plutôt, au début de la deuxième guerre mondiale, en faveur de l'Axe, dont elle pouvait espérer une solution radicale du conflit de Palestine. En Iraq, qui était alors le foyer du panarabisme, le gouvernement de Rašīd 'Alī, pro-Axe, avait dû se retirer, à la demande des Anglais, mai 1940/1359; cependant, un coup d'État l'avait de nouveau porté au pouvoir en avril de l'année suivante, et lorsque au mois de mai des unités britanniques débarquèrent à Basra pour attaquer la Syrie de Vichy, elles durent combattre contre les forces iraqiennes, qui furent rapidement dominées. Nūrī Āl Sa'īd, ami des alliés, fut mis à la tête du gouvernement iraqien, et le foyer panarabe se déplaça vers l'Égypte.

Cependant l'Angleterre ne perdait pas de vue l'importance géostratégique du Proche-Orient, et le jour même de la fuite de Rašīd 'Alī, 29 mai, Eden se déclarait partisan d'une plus étroite union entre les États Arabes. Par la suite les débâcles de Stalingrad et d'al-'Alamayn devaient faire réfléchir les dirigeants arabes.

La première réaction aux déclarations d'Eden fut celle du roi 'Abd Allāh, qui réclamait la prompte restauration de l'unité syrienne dans les limites du temps de l'empire ottoman. Ce plan de «la Grande Syrie» avait des partisans mais aussi des adversaires, notamment Ibn Sa'ūd qui ne voulait pas avoir sur sa frontière un État puissant gouverné par 'Abd Allāh.

Une deuxième réaction fut celle de Nūrī Āl Sa'īd, qui depuis 1942/1361 avait amorcé des pourparlers avec les Anglais. Son projet, le «Croissant Fertile», comportait un État syro-libano-palestino-jordanien, — où les minorités juive et maronite auraient une garantie internationale —, uni à l'Iraq, et éventuellement à d'autres États arabes. Ce projet se heurta lui aussi à une très sérieuse opposition.

Le 24 février 1942/1361 Eden reprenait ses déclarations et le mois suivant Naḥḥās pacha, alors premier ministre de l'Égypte, annonçait son désir de convoquer une conférence des États arabes. Des pourparlers de plusieurs mois avec les gouvernements aboutirent à la réunion à Alexandrie, 25 septembre 1945/1364, d'une commission préparatoire. Pour avoir une idée de ce que furent les laborieuses discussions il suffit de rappeler, parmi les motifs de divergence, la lutte pour la suprématie entre l'Iraq et l'Égypte; les rancunes des hāšimites contre Ibn Sa'ūd, qui les avait chassés de la Mecque; les appréhensions de celui-ci contre une possible revanche; les méfiances du Liban, jaloux de son indépendance, face à la Syrie désireuse de l'absorber; les manœuvres d' 'Abd Allāh pour réaliser «la Grande Syrie», l'objection syrienne, qui voulait la Transjordanie, mais pas 'Abd Allāh; le personalisme enfin, véritable fléau de la politique arabe, comme la haine mutuelle entre le roi Fārūq et son premier ministre Naḥḥās. On arriva enfin à la signature d'un protocole, dit d'Alexandrie, contenant les lignes générales d'une ligue des États Arabes, dont seuls les États indépendants seraient membres. Un Conseil central serait chargé de coordonner les activités politiques sociales, économiques, culturelles; chaque État demeurait libre dans ses relations internationales pourvu que rien ne se fît à l'encontre de l'esprit ou de la lettre du protocole. Il y avait deux annexes à ce protocole: l'un reconnaissait l'indépendance du Liban dans ses limites actuelles; l'autre déclarait la Palestine partie intégrante du monde arabe. Une commission fut chargée de rédiger la charte de la Ligue Arabe. On a fait remarquer que les différences entre le protocole d'Alexandrie et la teneur définitive de la charte de la Ligue révélaient déjà que ce serait l'Égypte qui tirerait le plus de profit de la Ligue.

Cependant la signature de la charte de la Ligue n'avait pas mis fin aux querelles ni dissipé les méfiances mutuelles. A ce moment 'Abd Allāh jouait un rôle de premier plan dans le monde arabe. Sa politique réaliste et astucieuse, la situation centrale de son royaume, son autorité dans les cercles conservateurs, faisaient de lui un redoutable adversaire, mais il ne fut pas à même de réaliser son rêve de Grande Syrie.

A l'extérieur, tant que la Ligue réussit à conserver l'apparence d'un bloc uni, elle commanda le respect des organisations internationales et éveilla de grands espoirs au Proche-Orient et en Afrique du Nord. L'animateur de la politique extérieure de la Ligue était son secrétaire 'Abd al-Raḥmān al-'Azzām,

qui constitua au Caire une organisation filiale de la Ligue pour la libération totale du Maġrib. Mais le problème palestinien préoccupait, avec les Arabes, le monde entier. L'intervention de Truman, exigeant l'envoi immédiat en Palestine de 100.000 Juifs irrita profondément les Arabes qui commencèrent à songer sérieusement à chasser les Sionistes par la force. L'Angleterre, ayant reconnu l'inefficacité de ses efforts pour donner une solution au problème palestinien, annonça la date de son retrait définitif et ouvrit la porte à l'intervention de l'ONU, tandis que les Juifs et les Arabes accéléraient les préparatifs de guerre. Jamais le prestige de la Ligue n'était monté aussi haut, résistant à toutes les démarches de l'ONU en vue d'une solution pacifique; jamais la confiance des Arabes n'avait reposé sur une base plus faible.

La guerre éclata le 15 mai 1948/1368. Les Sionistes n'eurent à combattre que les États d'une Ligue divisée. Sans un commandement unique, sans une stratégie coordonnée, on put dire que le développement des opérations militaires de chaque État obéissait plus aux rivalités politiques à l'intérieur de la Ligue qu'aux nécessités réelles de la campagne. 'Abd Allāh, par exemple, dut détacher des troupes du front pour enrayer le mouvement subversif soulevé derrière ses lignes par les menées du «grand *muftī*» de Palestine. Les hostilités, interrompues par une trêve, aboutirent à la débâcle de toutes les armées arabes sauf celle de la Transjordanie. La guerre officielle prenait fin, sous la pression de l'ONU, le 19 juillet.

Une déception immense secoua le monde arabe; les conséquences politiques, économiques, sociales allaient peser longtemps non seulement sur le monde arabe, mais aussi sur la politique internationale. On est allé jusqu'à y trouver les germes d'une troisième guerre mondiale. Une tempête d'accusations mutuelles éclata entre les États membres et la division devint presque hostilité; lorsque l'armée juive enleva le Neğev aux Égyptiens, les autres armées arabes ne réagirent pas, et seule la pression occidentale arrêta l'action sioniste.

Le refus absolu de reconnaître l'existence d'Israël amena la perte définitive du Neğev, car au moment où l'Assemblée Générale de l'ONU discutait la proposition anglaise de laisser le Neğev hors des frontières d'Israël, les États arabes, joints aux États pro-sionistes, votèrent contre la proposition.

Dans le désarroi qui s'ensuivit des voix s'élevèrent en Égypte contre la gestion du secrétaire général 'Abd al-Raḥmān al-'Azzām, et même en faveur de la dissolution de la Ligue. Cependant la politique du secrétaire général, égyptien lui-même, ne cessa d'orienter la Ligue, dont le siège se trouvait en Égypte, et qui devait en grande partie sa subsistance aux subsides égyptiens, en faveur des intérêts égyptiens et contre les projets d'union partielle nourris par les hāšimites.

Il est clair que les événements postérieurs en Égypte, de même que dans les autres pays arabes ont leur source profonde dans la débâcle de Palestine. Un autre facteur essentiel dans les relations inter-arabes était aussi les dissensions hašimo-sa'ūdites et la rivalité entre l'Iraq et l'Égypte. Lorsque l'Iraq s'assura l'appui occidental par le pacte de Bagdad, l'Égypte pencha vers une neutralité

qui malgré des protestations d'anticommunisme, ouvrait aux États soviétiques l'escalier de service.

A l'extérieur la Ligue ne cessa de faire entendre sa voix dans les questions internationales, sans toutefois l'autorité qu'elle avait auparavant. Avec le nouveau secrétaire général, ʿAbd al-Ḫāliq Ḥassūna, 13 septembre 1952/1372, son influence déclina encore mais par contre l'administration devint plus efficace dans les diverses sections, notamment celle du boycottage d'Israël, des communications, et des échanges culturels.

Le fait le plus douloureux dans l'histoire de la Ligue est sans doute l'affaire des réfugiés palestiniens dont l'émigration en masse fut tout à l'avantage d'Israël, qui se voyait ainsi débarrassé d'une masse arabe inquiétante, au préjudice de la Ligue qui de ce fait perdait son meilleur argument contre les visées d'Israël, et au grand dommage des États membres envahis par une foule qu'une misère incroyable devait remplir de rancune et rendre explosivement dangereuse, et que l'intransigeance des vues politiques de la Ligue empêchait d'établir ailleurs.

La création de la Ligue Arabe avait répondu à la profonde conviction des masses qui considéraient que l'union de tous était leur état naturel, et qu'il ne manquait que de lui donner une formulation politique. Mais la réalité vint dissiper ce rêve, et après la constitution de la R.A.U., des États Arabes Unis, et de la Fédération Arabe, au début de 1958/1378, on pouvait se demander si la Ligue Arabe n'avait pas terminé son rôle.

LIBAN, SYRIE

Les Etats arabes du nord.

Pendant le sultanat d'Abdülhamid II, et parallèlement aux groupes politiques des réformistes turcs, naquirent en Syrie des associations d'hommes instruits, désireux d'une rénovation politique et d'une autonomie arabe. La jalouse et efficace opposition du sultan contre tout ce qui était nuancé de nationalisme obligeait ces associations à travailler dans l'ombre, et même à se transporter au delà des frontières turques, notamment en Égypte ou en France. De cette manière l'activité littéraire des Syriens et des Libanais donna naissance à d'importants journaux égyptiens, comme *al-Ahrām*, Les Pyramides, édité d'abord à Alexandrie, 1876/1293, puis au Caire.

A Paris, le Syrien Naǧīb ʿĀzūrī avait fondé une ligue patriotique arabe, 1905/1323, qui dura jusqu'à la proclamation de la constitution turque en 1908/1326, par le parti «Union et Progrès». Avec l'avènement du régime constitutionnel turc les tendances touraniennes du nouveau gouvernement écartèrent les Arabes et fournirent l'occasion aux plus avancés de ne plus parler d'autonomie, mais d'indépendance. Cependant, au congrès arabe de Paris, 1913/1332, ne se manifestèrent que des désirs d'une large autonomie. La publicité qu'on avait donnée à ce congrès, et l'embarras dans lequel se trouvait alors la Turquie, amenèrent le gouvernement turc à promettre qu'il serait tenu compte des conclusions du

congrès dont les promoteurs avaient été la *Ǧāmiʿat al-ʿarabiyya al-fatà*, la jeune association arabe, fondée à Paris en 1911/1329 par des jeunes universitaires à l'imitation du parti Union et Progrès, et des éléments d'autres groupements arabes, comme *al-ʿAhd*, le pacte, constitué surtout par des officiers syriens et iraqiens de l'armée ottomane.

Lorsque la Turquie décida de prendre part à la première guerre mondiale, Ǧamāl pacha, commandant militaire de la Syrie, appliqua toute la rigueur de la loi militaire à ceux qu'il trouva, ou crut trouver, en relations avec l'ennemi; les exécutions, en petit nombre, eurent pour effet de faire contre lui l'unanimité des esprits. Les sociétés secrètes *al-Fatà* et *al-ʿAhd* rédigèrent à Damas un document succinct dans lequel, en échange de l'appui pour la guerre, on demandait de l'Angleterre l'indépendance des pays habités par les Arabes. Ce document fut la base des propositions faites par le chérif Ḥusayn de la Mecque à Mac Mahon. Lorsque les Arabes crurent avoir obtenu les promesses désirées, ils passèrent aux Anglais, 1916/1335. Les Anglais ne communiquèrent pas ces pourparlers aux Français.

Quelques mois plus tard Mark Sykes et Georges Picot, respectivement au nom de l'Angleterre et de la France, organisaient le partage des territoires dont l'indépendance avait été promise aux Arabes. Le cas se compliqua encore davantage avec la déclaration Balfour sur le *home* juif de Palestine, novembre 1917/1336. Les Arabes finirent par soupçonner quelque double jeu et à plusieurs reprises ils demandèrent des explications concrètes, mais les Anglais surent répondre sans dévoiler la vérité. En octobre 1918/1337, les alliés entrèrent à Damas et à Alep avec le concours des Arabes. A Beyrouth, les troupes arabes avaient hissé leur propre drapeau, mais les alliés les obligèrent à le retirer. Pour apaiser l'indignation des Arabes on donna une grande publicité à une proclamation anglo-française faite en novembre, quelques jours avant l'armistice de Mudros avec la Turquie, et dont la teneur venait rassurer les Arabes dans leurs espérances.

La série des désillusions commença dès la fin de la guerre. Fayṣal en sentit l'amertume d'abord dans l'ambiance diplomatique de Londres et de Paris, puis en Orient. En Syrie, les associations secrètes d'autrefois s'étaient tranformées en parti de l'indépendance, et le premier parlement élu, 1919/1338, avait voté des résolutions contre la position anglo-française et sioniste. Fayṣal avait demandé à Paris la création d'une commission d'enquête; Wilson l'appuya, mais seuls les deux délégués de Wilson, H.C. King et C.H. Crane, allèrent en Syrie. Le rapport rédigé par King et Crane est le plus impartial sur la situation à cette époque, mais comme on y appuyait les aspirations des Arabes et la candidature de Fayṣal au royaume de Syrie, et qu'on déconseillait de favoriser le sionisme, cette information fut reléguée dans les archives et ne fut rendue publique que lorsqu'elle n'avait plus d'autre valeur que celle d'un document historique.

Une fois éliminées les prétentions des Arabes, Lloyd George, enfermant Clemenceau dans un dilemme diplomatique, l'obligea à renoncer aux droits que la France, par suite des traités, avait sur la région de Mossoul, et à consentir

que la Palestine, au lieu d'être internationale, fût britannique. A ce prix l'Angleterre retirait ses troupes de la Syrie et laissait Fayṣal vis-à-vis de Clemenceau. Il y eut entre ces derniers un accord provisoire en vertu duquel les régions intérieures de la Syrie continuaient à rester au pouvoir des Arabes. En mars 1920/1339, le congrès de la Grande Syrie, qui comprenait outre la Syrie, le Liban et la Palestine, vota une résolution d'indépendance sous la royauté constitutionnelle de Fayṣal, mais le 25 avril la Conférence de San Remo résolvait la question en attribuant à la France le mandat de la Syrie et à l'Angleterre le mandat de l'Iraq, de la Palestine et de la Transjordanie. On imagine facilement ce que les Arabes pensèrent de la loyauté des anciens alliés. Lawrence, qui avait mené les Arabes à la guerre, déclarait que depuis le commencement il avait vu clairement qu'on allait les tromper.

Le mandat français. La Syrie et le Liban.

Le règne de Fayṣal sur la Syrie prit fin brusquement quelques mois après la Conférence de San Remo, lorsqu'à la suite d'un ultimatum, les troupes françaises s'avancèrent vers l'intérieur et occupèrent Alep et Damas, juillet 1920/1339. Fayṣal se vit obligé de quitter le pays et de passer en Italie.

La première période de l'occupation française eut un caractère militaire de répression des résistances rencontrées. Les hauts commissaires de cette période furent trois généraux: Gouraud, Weygand, Sarrail. Le territoire sous mandat fut d'abord divisé en Grand Liban d'une part et Syrie d'autre part. Le Grand Liban fut constitué par l'ancien *wilayet* ottoman du Liban, avec l'adjonction de districts voisins qui doublait à peu près sa superficie. A son tour, le territoire de la Syrie fut divisé en trois États autonomes: Damas, Alep, et l'État des Alaouites, et en deux districts séparés: le *sanǧaq* d'Alexandrette et le *ǧabal* druse. En juin 1922/1341 Gouraud décréta la fédération syrienne de ces trois États, et en décembre 1924/1343, Weygand avec les États d'Alep et de Damas constitua l'État de Syrie.

Pendant les quelques mois de sa gestion Sarrail se montra plus dur que bon diplomate. Le résultat fut une importante rébellion commencée dans le *ǧabal* druse et propagée ensuite par toute la Syrie, et dont la répression définitive devait durer deux ans. Les Français essuyèrent d'abord des pertes sensibles; le bombardement de Damas, 18 octobre 1925/1344, entraîna le rappel de Sarrail. Son successeur, de Jouvenel, fut lui-même remplacé après un second bombardement du faubourg de al-Maydān, à Damas, le 7 mai 1926/1345, qui causa plus de victimes et de dégâts que le premier. Entre-temps, on discutait au Liban un projet de Constitution, qui fut enfin approuvé en mai 1926/1345. Dès lors le Grand Liban prit le nom de République Libanaise. Par la suite, en diverses occasions, cette Constitution devait subir de nombreuses modifications.

Ponsot, le nouveau Haut-Commissaire, 1927/1346, laissa une plus grande liberté d'action aux nationalistes syriens, mais il ne réussit pas à leur faire approuver le projet de constitution syrienne et, finalement, en mai 1930/1349, il la promulga de sa propre autorité. Ponsot démissionna en 1933/1352. De

Martel, son successeur, eut recours à des moyens énergiques; comme les députés refusaient leur approbation à la constitution préparée par Ponsot et déjà acceptée par le Président de la République Syrienne, de Martel passa outre à leur opposition, suspendit la Chambre et gouverna seul. En janvier 1936/1355 une perquisition de la police dans certains locaux des nationalistes provoqua des soulèvements en divers endroits de la Syrie, et une grève qui se prolongea durant plusieurs semaines. De Martel changea alors de politique et se montra favorable aux négociations. Le résultat en fut les traités franco-syrien et franco-libanais, dans lesquels était reconnue l'indépendance de ces pays sous-mandat dans une forme analogue à celle des conventions anglo-iraqiennes. Aux termes de ces accords, on procéda à des élections générales, et en décembre 1936/1355 le nouveau parlement, dans lequel les nationalistes s'assuraient une grande majorité, se réunit. Hāšim al-Atāsī fut élu Président de la République et Ǧamīl Mardam fut chargé de former le gouvernement. Mais le traité, ratifié par la Chambre syrienne, n'eut pas d'effet pratique car il ne fut jamais ratifié par le Parlement français.

De Martel fut remplacé par Gabriel Puaux en janvier 1939/1358, et peu de temps après Ǧamīl Mardam présentait la démission de son cabinet. Le président al-Atāsī, désespérant de voir le traité ratifié par la France, et sentant la difficulté de gouverner à côté des autorités françaises, démissionna à son tour. Le Haut-Commissaire nomma alors un Conseil de Directeurs avec charge de gouverner.

Au moment où la Syrie s'acheminait vers l'indépendance, la Turquie souleva à la Société des Nations la question du *sanǧaq* d'Alexandrette. On désigna une commission internationale, et on décida un plébiscite. Le *sanǧaq* fut à ce moment la scène de graves incidents, et malgré les énergiques protestations syriennes, après une brève période d'autonomie, la France cédait à la Turquie, par le traité d'Ankara, 23 juin 1939/1358, le *sanǧaq*, désormais appelé Hatay. La Syrie perdait ainsi une de ses régions les plus riches.

Sur ces entrefaites éclata la deuxième guerre mondiale. Après la constitution du gouvernement de Vichy, le général Dentz fut nommé Haut-Commissaire; en 1941/1360 les forces anglo-gaullistes pénétrèrent en Syrie et au Liban. Le général Catroux annonçait le 27 mai l'abolition du mandat en Syrie et l'indépendance syrienne. Il fit de même pour le Liban le 26 novembre. Le 26 juillet 1943/1362 des élections en Syrie virent le triomphe des nationalistes. Šukrī al-Quwwatlī fut élu Président de la République.

Au Liban les élections eurent lieu le 29 août, et portèrent au Parlement le Destour qui élit Bišāra al-Ḫūrī Président de la République. Au début de novembre la Chambre libanaise, malgré les avertissements du représentant de la France, vota à l'unanimité la modification de la Constitution dans le sens d'une complète indépendance. L'autorité française intervint alors, emprisonnant le président de la République et plusieurs ministres, dissolvant la Chambre et proclamant l'état de siège. Ces mesures provoquèrent des troubles à l'intérieur, des protestations de solidarité des pays voisins, et une intervention anglo-américaine. On fut obligé de réinstaller le Président de la République et de donner

des garanties d'indépendance. La bannière que les Libanais avaient arborée pendant les émeutes: rouge, blanc et rouge en bandes horizontales avec un cèdre au milieu, fut ensuite approuvée par la Chambre comme drapeau national.

L'ordre étant rétabli, des négociations furent entamées pour le transfert des pouvoirs restés aux mains des autorités françaises tant en Syrie qu'au Liban. Mais la question des forces armées d'occupation allait traîner longtemps pour finir dans la violence. En mai 1945/1365 le gouvernement français se déclara prêt à négocier sur le principe de conserver, outre sa position culturelle et économique, des bases pour ses forces armées, les gouvernements de la Syrie et du Liban, réunis le 19 mai, refusèrent ses conditions et protestèrent contre l'arrivée de nouvelles troupes. Les jours suivants une série de chocs sanglants éclata dans les grandes villes de Syrie entre les troupes françaises et les Syriens. Le 29 des unités françaises attaquèrent et bombardèrent Damas. Le 31 le gouvernement anglais intervint, et avec l'appui de Truman, exigea le cessez le feu et le cantonnement des forces françaises dans les casernes. Déjà les délégués de la Syrie et du Liban siégeaient à la Conférence de la Paix à San Francisco; plus tard, à la réunion de l'ONU à Londres, ils demandèrent l'évacuation totale de leurs pays. La France et l'Angleterre finirent par s'exécuter, et, en 1946/1366, les dernières troupes étaient retirées après 25 ans de mandat.

La République Syrienne.

Après une modification de la loi électorale en avril 1947/1367, de nouvelles élections eurent lieu au mois de juillet. Cette fois, le succès ne fut plus pour les nationalistes, mais pour un parti nouveau, le parti du peuple, *ḥizb al-ša'b*, fort surtout dans les villes du nord. A ce moment la question de «la Grande Syrie», englobant en un seul État la Palestine, la Transjordanie, le Liban, la Syrie et l'Iraq, occupait de nouveau les esprits. Le promoteur principal en était le roi de la Transjordanie, 'Abd Allāh, mais ce projet rencontrait une forte opposition dans les cercles officiels de la Syrie et du Liban.

Le 15 mai 1948/1368 des troupes syriennes, en même temps que des troupes des autres États arabes, pénétraient en Palestine en lutte contre les Sionistes; l'échec de l'entreprise, les difficultés intérieures, les rivalités entre les nombreux partis, envenimées par d'âpres questions personnelles, ouvrirent le chemin à une rapide succession en Syrie de régimes militaires. Le premier fut celui du colonel Ḥusnī al-Za'īm, mars 1949/1369, lequel renvoya Šukrī al-Quwwatlī, président de la République, et son premier ministre Ḫālid al-'Aẓm, et constitua sous sa propre présidence un nouveau gouvernement. La tendance de ce premier coup d'État était ouvertement antisioniste, opposé au projet de «la Grande Syrie» cher à l'Iraq, à la Jordanie et à l'Angleterre, et favorable à un rapprochement avec l'Égypte et la France. A la suite d'un décret du 29 mai portant dissolution des partis politiques, Ḥusnī al-Za'īm, seul candidat, fut élu, 25 juin, président de la République, et Muḥsin al-Barāzī fut chargé de former le gouvernement. Le 20 juillet, après plus de trois mois de laborieuses négociations, la Syrie était le dernier État arabe à signer un armistice avec Israël.

Le colonel al-Ḥinnāwī, qui avait pris part au premier coup d'État, mécontent du favoritisme et des procédés dictatoriaux de Ḥusnī, prépara un nouveau coup de force; le 14 août Ḥusnī al-Za'īm et Muḥsin al-Barāzī furent arrêtés, et après avoir été jugés par un tribunal militaire présidé par al-Ḥinnāwī lui-même, furent exécutés. La signification politique de ce coup d'État était à l'opposé du précédent. L'Égypte ordonna un deuil de trois jours pour la mort de Ḥusnī al-Za'īm. L'Iraq et la Jordanie s'empressèrent de reconnaître le nouveau gouvernement et on reprit les spéculations sur une éventuelle union de la Syrie et de l'Iraq. Le nouveau gouvernement élabora une loi électorale qui exigeait des électeurs un certain degré d'instruction, accordait le droit de vote aux femmes et laissait de côté le système du «confessionalisme». Les élections pour l'Assemblée Constituante eurent lieu le 15 novembre, et le *ḥizb al-ša'b*, le Parti du Peuple, remporta un grand avantage sur les autres partis. Le 14 décembre Hāšim al-Atāsī était élu président de la République; cinq jours plus tard, le colonel Adīb al-Šīšaklī, qui avait pris part aux deux coups d'État précédent, arrêtait le promoteur du deuxième, le colonel Sāmī al-Ḥinnāwī. Adīb al-Šīšaklī déclara ne pas vouloir se mêler de politique, si ce n'était pour sauver la république en danger. Le 28 décembre Ḫālid al-'Aẓm constituait un nouveau cabinet.

Le 18 mars 1950/1370 la Syrie annula l'union douanière avec le Liban, établie en 1920/1339, et mit des restrictions au trafic procédant de ce pays. Ḫālid al-'Aẓm ayant démissionné le 29 mai, Nāẓim al-Qudsī lui succédait au pouvoir avec un nouveau cabinet. Le 5 septembre de la même année, 1950/1370, après des débats prolongés, la nouvelle Constitution fut approuvée par une grande majorité. Hāšim al-Atāsī fut réélu président de la république et le 8 le colonel Sāmī al-Ḥinnāwī remis en liberté. Les partis de l'opposition qui n'étaient pas représentés au sein du nouveau Parlement élevèrent des protestations et refusèrent d'accepter la Constitution, alléguant entre autresr aisons, que l'Assemblée Constituante avait été élue seulement par 16% du corps électoral.

La nouvelle Constitution du 5 septembre 1950/1370, reprenant en partie celle de 1930/1349 y apportait de nombreuses innovations. L'Islam est la religion du chef de l'État; le droit musulman est la source principale de la législation syrienne ; l'enseignement primaire est rendu obligatoire ; l'enseignement secondaire et l'enseignement professionnel sont gratuits; l'enseignement de la religion, selon les diverses confessions, est obligatoire; les femmes ont le droit de vote. L'innovation la plus frappante, comme faisait observer alors M. Nallino, était l'allusion répétée à l'union des pays arabes; cette allusion qu'on trouve dans le préambule et dans plusieurs articles, était aussi reprise dans la formule du serment prêté par le président de la république et par les députés.

A ce moment les partis les plus importants en Syrie étaient : *ḥizb al-ba'ṯ al-'arabī*, parti de la renaissance arabe, ultranationaliste et pro-hāšimīte; les *iḫwān al-muslimūn*, frères musulmans, à tendance réactionnaire (ce dernier parti, dissous par al-Za'īm, reprit son activité sous le nom *al-ǧabha al-ištirākiyya al-islāmiyya* après le deuxième coup d'État) ; *al-ḥizb al-waṭanī*, nouvelle appellation de l'ancien parti *al-kutla al-waṭaniyya*, bloc nationaliste, qui avait négocié le traité de 1936/

1355 avec la France, et qui avait été souvent au pouvoir avant le premier coup d'État en 1949/1369; *al-ḥizb al-ša'b*, parti du peuple, constitué en 1947/1367, à tendances pro-hāšimites ; *ḥizb al-ǧumhūrī al-dīmūqrātī*, parti républicain démocrate, opposé aux coups d'État; *al-ḥizb al-ištirākī al-sūrī al-'arabī*, parti socialiste arabo-syrien, qui, récemment fondé, avait pris part aux coups d'État.

La Constitution ayant été promulguée, l'Assemblée constituante demeura comme Parlement ordinaire et Nāẓim al-Qudsī forma un nouveau cabinet dont tous les ministres étaient des membres du *ḥizb al-ša'b*.

L'instabilité politique en Syrie devint plus grave en 1951/1371. Le cabinet de Ḥasan al-Ḥakīm, constitué le 9 août, démissionnait le 9 novembre. Après 20 jours de crise laborieuse, Ma'rūf al-Dawālībī réussissait à former un nouveau cabinet le 28, mais le jour suivant un coup d'État, préparé par Adīb al-Šīšaklī, entraînait la chute du cabinet et l'emprisonnement des ministres. Ceux-ci, ayant donné leur démission, furent aussitôt remis en liberté. Hāšim al-Atāsī, président de la république, refusant de dissoudre le Parlement, comme le réclamait al-Šīšaklī, dut démissionner le 2 décembre. Al-Šīšaklī désigna alors pour lui succéder Fawzī Selô, auquel il confia en même temps les charges de chef du gouvernement et de ministre de la défense.

L'Iraq refusa de reconnaître la nouvelle situation politique en Syrie, mais, en revanche, al-Šīšaklī amorça des relations cordiales, renforcées par des visites officielles, avec 'Ammān, Beyrūt et al-Riyāḍ au début de 1952-1372. Le nouveau régime prévoyait une période de deux années pour réaliser les points principaux de son programme; pour pouvoir agir plus librement, il décida d'ajourner les élections, et annonça le 6 avril la dissolution des partis politiques.

Le 4 février un accord commercial signé avec le Liban mettait fin à la longue rupture des relations économiques entre les deux pays et le 23 septembre de la même année, 1952/1372, le nouveau pipe-line de Kirkūk arrivait au port de Bāniyās sur la côte syrienne. Ce nouveau pipe-line, long de 893 km. et d'un diamètre de 76 cm., venait s'ajouter aux deux déjà existants entre Kirkūk et Tripoli avec des diamètres de 30 et 40 cm. respectivement. Vers la fin de l'année al-Šīšaklī s'étant rendu en Égypte pour engager des pourparlers avec Naǧīb, une tentative de coup d'État échouait en Syrie et donnait lieu à de nombreuses arrestations.

Pendant le mois de janvier, 1953/1373, al-Šīšaklī constitua le parti unique, le Mouvement de la Libération Arabe; à la fin du mois de mars un décret promulguait une nouvelle réglementation monétaire et créait la Banque Centrale Syrienne complétant ainsi la séparation économique avec la France.

Un référendum pour l'approbation d'une nouvelle constitution et pour l'élection du président de la République eut lieu au mois de juillet. Al-Šīšaklī, seul candidat, obtint presque tous les suffrages. La nouvelle Constitution, largement imitée de la Constitution américaine, réservait au président de la République le pouvoir exécutif et le commandement des forces armées, et insistait sur la nécessité de l'union arabe. Une loi électorale publiée le 1er août donnait le droit de vote, sans distinction de sexe, à tous les citoyens majeurs de 18 ans, et le 12 septembre une autre loi autorisait les associations et les partis politiques à

reprendre leur activité sous certaines conditions. Trois des anciens partis dissous, *al-ša'b*, *al-waṭanī* et *al-ba'ṯ*, s'accordèrent pour protester contre cette loi, jugée antidémocratique, et pour boycotter les élections, fixées au 9 novembre. Le résultat, d'ailleurs prévu, fut la victoire du Mouvement de Libération Arabe, le parti officiel, tandis que les chefs des partis de l'opposition signaient un manifeste par lequel ils refusaient de reconnaître le résultat des élections et le régime constitué.

En septembre les projets hydrauliques d'Israël sur le lac Ḥūle amorcèrent une nouvelle et longue série de difficultés et d'incidents, et provoquèrent le recours à la Commission d'armistice et à l'ONU.

L'opposition menée par les partis politiques trouva un écho parmi les étudiants qui vers la fin de décembre manifestèrent dans les grandes villes, ce qui amena une dure répression et l'arrestation de personnalités importantes. En janvier 1954/1374 la loi martiale fut proclamée; mais le 25 février un coup d'État militaire que al-Šīšaklī ne fut pas à même de dominer, l'obligea à s'enfuir d'abord au Liban, ensuite, sur un avion envoyé par le roi Sa'ūd, en Arabie Sa'ūdite.

Après la fuite d'al-Šīšaklī, Damas fut la scène de chocs sanglants tandis que les politiciens réunis à Ḥomṣ décidaient la reprise du pouvoir. Le 1er mars Hāšim al-Atāsī rentrait à Damas comme président de la République et Ṣabrī al-Asalī constituait le cabinet. On estimait nul et non avenu tout ce qui s'était passé durant les années du régime d'al-Šīšaklī. On revenait à la Constitution de 1950/1370, on rappelait la Chambre de 1949/1369, on invitait l'ex-président Šukrī al-Quwwatlī, réfugié en Égypte, à retourner en Syrie et on commençait les représailles contre al-Šīšaklī et ses partisans.

Cependant les divergences entre les partis, unis un moment dans leur action commune, ne tardèrent pas à se manifester de nouveau, tant dans les affaires intérieures que dans des problèmes extérieurs aussi importants que le projet du «Croissant fertile», c'est-à-dire de l'union avec l'Iraq, proposé à diverses reprises. Cependant le trait d'union entre les partis était la haine contre Israël, que de continuels incidents de frontière maintenaient toujours vivante.

Après trois mois de gouvernement, Ṣabrī al-'Asalī démissionnait en juin. La crise fut laborieuse, mais le désaccord des huit partis existants disparut devant la menace d'une intervention militaire et on aboutit à la formule d'un cabinet neutre, présidé par Sa'īd al-Ġazzī chargé de préparer les élections. Dans la nouvelle Chambre, élue à la fin de septembre 1954/1374 les indépendants étaient au nombre de 48, suivis par le parti du peuple, *al-ša'b*, avec 38 sièges, et les nationalistes, *al-waṭanī*, avec 26, le nombre total des députés étant de 142. Pour la première fois le parti communiste, *al-šuyū'i*, avait un député, Ḫālid Bekdāš, chef du parti. Dès la première session de la Chambre le cabinet sortant fut remplacé par un gouvernement d'indépendants et de droite, présidé par Fāris al-Ḫūrī. La persécution menée en Égypte contre les *iḫwān*, les Frères Musulmans, eut des répercussions en Syrie, manifestations de rue contre le gouvernement égyptien, et demande par tous les partis, d'une intervention officielle auprès de lui en faveur des *iḫwān* condamnés.

De nouvelles bagarres et émeutes se prolongèrent plusieurs mois dans toute la Syrie après la conclusion du pacte de Bagdad entre la Turquie et l'Iraq, février 1955/1375. Le gouvernement, plutôt favorable à l'union avec l'Iraq, dut démissionner, et Ṣabrī al-'Asalī, président du nouveau cabinet, 13 février, se déclara ouvertement contre le traité turco-iraqien. Peu de temps après, la Syrie signait avec l'Égypte et l'Arabie Sa'ūdite, et comme riposte au pacte de Bagdad, un traité politique, économique et militaire, tendant à isoler l'Iraq, traité qui vint augmenter du même coup la tension syro-turque. Une nouvelle cause d'agitation fut l'assassinat du colonel 'Adnān al-Mālikī, opposé au pacte de Bagdad et à l'union avec l'Iraq, affilié au parti socialiste, et qui tombait le 22 avril sous les coups d'un membre du parti populaire *al-qawmī* (à ne pas confondre avec le parti du peuple, *al-ša'b*) favorable au pacte de Bagdad et à l'union avec l'Iraq. On déclara officiellement que cet assassinat faisait partie d'un vaste coup d'État pour renverser le gouvernement. Le parti *al-qawmī* fut dissous et on procéda dans l'armée à une purge des éléments sympathisant avec la politique iraqienne.

Sur l'invitation du gouvernement soviétique, un groupe de députés de tous les partis visita la Russie en juillet. Le mois suivant eut lieu l'élection par la Chambre du nouveau président de la République, Šukrī al-Quwwatlī; Sa'īd al-Ġazzī constitua un nouveau cabinet avec le concours de plusieurs partis.

Un nouveau pacte militaire rapprochant davantage la Syrie et l'Égypte fut signé le 20 octobre. Dorénavant les forces armées des deux pays étaient sous les ordres d'un commandement unique, avec un fonds pour la défense commune, dont les deux tiers étaient fournis par l'Égypte. Un emprunt passé avec l'Arabie Sa'ūdite permit à la Syrie d'alléger la grave situation économique dont elle souffrait.

Le 11 décembre, trois colonnes israéliennes attaquèrent et détruisirent plusieurs positions syriennes au nord du lac de Tibériade; l'incident, condamné par l'ONU, provoqua de violentes manifestations dans les pays arabes. Les crises en Transjordanie avaient toujours eu des échos en Syrie. Au début de 1956/1376 une forte psychose de guerre régnait en Syrie. Le pacte de Bagdad, les crises jordaniennes, la menace sioniste, la tension avec le Liban, la nécessité de s'armer, les luttes des partis, la question de la loi des Bédouins, les divisions au sein du gouvernement en fait de politique extérieure, tiraillé entre l'Iraq et l'Égypte, le désarroi des affaires, tout créait une ambiance de malaise telle que le président al-Quwwatlī s'adressant aux députés lança un appel pour une entente des partis. Ceux-ci, après de longues discussions, se mirent d'accord au début du mois de mars sur un pacte national dirigé contre le sionisme et le colonialisme, et en faveur d'une neutralité positive, des principes de Bandoeng, du libre armement de la Syrie, de l'appui aux nationalistes en Afrique du nord et du rapprochement avec l'Égypte comme première étape vers l'union arabe. Le gouvernement, en crise latente depuis plusieurs mois, dut enfin démissionner le 2 juin, la cause immédiate de son départ étant de violentes manifestations anti-françaises de la part des étudiants à Damas. La crise se prolongea car si les partis favorisant l'union avec l'Égypte étaient les plus forts, ceux qui penchaient pour une union avec l'Iraq ne manquaient pas d'influence. Enfin le 14 juin Ṣabrī

al-ʿAsalī parvint à constituer un cabinet presque sans opposition, avec la collaboration de tous les partis, sauf des communistes, sur la base du pacte national et du rapprochement avec l'Égypte. Quelques jours plus tard Nehru et Chepilov se trouvaient ensemble à Damas; le 3 juillet le gouvernement reconnaissait la Chine communiste, et le 6 la Chambre approuvait à l'unanimité la décision du gouvernement de constituer une commission présidée par al-Bīṭār pour négocier l'union fédérale avec l'Égypte.

Cependant, l'ambiance politique n'était pas calme. L'armée intervenait fortement dans la politique, par l'intermédiaire du groupe dirigé par ʿAbd al-Ḥamīd al-Sarrāǧ, successeur d'ʿAdnān al-Mālikī, assassiné dans des circonstances demeurées toujours obscures. La nationalisation du canal de Suez donna lieu à des manifestations de solidarité avec l'Égypte; l'attaque du Canal provoqua la rupture des relations avec la France et l'Angleterre, 2 novembre, et des émeutes, surtout à Alep, où des institutions françaises furent incendiées. L'arrestation des cinq chefs nationalistes algériens fut l'occasion de nouvelles violences et protestations. Vers la fin de novembre la Syrie portait plainte à l'ONU contre une agression qui la menaçait de la part d'Israël, de la France et de l'Angleterre, et peu après le gouvernement annonçait la découverte d'un complot iraqien contre la Syrie.

Pendant le mois de décembre 1956/1376 un groupe de députés, soi-disant indépendant et ouvert à tous les partis, mais en réalité dominé par des éléments d'*al-Baʿṯ*, pro-égyptien et anti-iraqien, réussit à rallier de nombreux députés. La situation du gouvernement, déjà précaire, se trouvait ainsi trop affaiblie et al-ʿAsalī démissionna le 22 décembre pour constituer ensuite un cabinet représentatif de ce mouvement des éléments de gauche, ceux de droite restant dans l'opposition, mais sans force malgré leur nombre, car quelques-uns se trouvaient impliqués dans «le complot iraqien» tandis que d'autres avaient cherché refuge à l'étranger. L'enquête autour de ce complot aboutit à des accusations contre al-Šīšaklī, qui, avec l'appui d'éléments civils et militaires, aurait voulu réaliser le «Croissant Fertile» comprenant la Syrie, l'Iraq, la Jordanie et la Palestine. Le procès qui suivit donna au gouvernement l'occasion de purger les partis et l'armée des éléments de l'opposition. Le tournant à gauche de la politique du gouvernement provoqua le mécontentement des Alépins, manifesté avec violence et durement réprimé. L'affaire du «complot iraqien» donna lieu en février 1957/1377 à un âpre échange de notes de protestation entre la Syrie et l'Iraq.

Les divisions dans l'armée entre les officiers sympathisant avec le communisme et ceux qui étaient opposés à la politique du gouvernement aboutirent en août à une purge générale des officiers supérieurs et à la nomination du colonel ʿAfīf al-Bizrī au poste de chef d'État-Major. Celui-ci s'empressa d'épurer la police et la gendarmerie et de les encadrer d'officiers de l'armée. A ce moment, grâce aux envois arrivant sans cesse des pays soviétiques, la Syrie possédait des armes de toute sorte, en quantité qui dépassait, au dire de la presse occidentale, les besoins de l'armée. En même temps des centaines d'instructeurs militaires et de techniciens civils soviétiques étaient venus en Syrie pour aider à l'essor du pays. Les nombreux traités avec les pays communistes indiquaient un virage

de la politique économique, bien que pour le moment le pourcentage fut encore favorable à l'Occident. Le malaise économique était grave; vers la fin de mai un mémoire des chambres de commerce, d'agriculture et d'industrie présenté au président de la République exposait l'état lamentable de l'économie. Le gouvernement se défendait de l'accusation de procommunisme dirigée contre lui en déclarant qu'il était certes, l'ami de la Russie, mais l'ennemi du communisme en Syrie. Cette politique entraîna des difficultés avec l'Arabie Sa'ūdite, et une violente campagne de presse contre le roi Sa'ūd faillit aboutir à la rupture diplomatique entre les deux pays.

La presse avait parlé en juillet d'un complot ourdi par l'Angleterre pour provoquer une rupture entre la Syrie et la Jordanie; au mois d'août le gouvernement, ayant découvert un complot d'officiers syriens et d'agents de l'Amérique pour renverser le régime, invitait les représentants américains à quitter le pays et portait plainte à l'ONU contre l'Amérique. Le 16 août l'Amérique à son tour renvoyait l'ambassadeur syrien. Pendant le mois de septembre on put remarquer une certaine détente dans les relations de la Syrie avec les pays voisins: pourparlers avec le Liban, visite à Damas du roi Sa'ūd et d' 'Alī al-Ayyūbī, premier ministre de l'Iraq. C'était la première visite à Damas d'un premier ministre iraqien depuis 1936/1365.

Les derniers mois de 1957/1377 ne furent pas moins troubles que les précédents. De nouveaux incidents sur la frontière d'Israël coïncidèrent avec une nouvelle tension avec la Turquie, le gouvernement syrien prenant prétexte de manœuvres turques près de la frontière syrienne pour lancer une accusation d'intentions agressives contre la Turquie, accusation d'ailleurs appuyée par la Russie. De nouveau la psychose de guerre s'empara des Syriens. En octobre le gouvernement syrien fit un recours à l'ONU, où, après une semaine de violentes accusations échangées entre les délégués de la Syrie et du Liban, et un appel étant fait à «l'esprit de Bandoeng», on se mit d'accord pour laisser tomber l'affaire. Sur ces entrefaites quelques unités de l'armée égyptienne débarquaient à al-Lāḏiqiyya, en Syrie, pour renforcer, déclarait-on officiellement, la puissance défensive syrienne, en conformité avec les accords militaires passés entre les deux pays.

A la fin d'octobre furent signés à Damas de nouveaux accords économiques avec la Russie, qui, «sans ingérence ni conditions», s'engageait à fournir à la Syrie une assistance technique et économique et à lui acheter l'excédent de sa production de céréales et de coton.

En novembre une délégation officielle de 40 députés égyptiens vint fraterniser avec les députés syriens. Réunis en session secrète ils décidèrent de préparer la voie pour l'union fédérale des deux pays. Peu après une délégation syrienne partait pour l'Égypte avec la même mission, et en décembre entrait en vigueur l'union douanière entre les deux États.

Une intense activité entre les dirigeants de la Syrie et de l'Égypte en janvier 1958/1378 eut pour résultat la proclamation, signée au Caire par les présidents des deux pays, Nāṣer et al-Quwwatlī, comme première étape de l'union des pays arabes, de la constitution du nouvel État résultant de l'union entre l'Égypte

et la Syrie, avec le nom de République Arabe Unie. Le président du nouvel État avait le pouvoir exécutif, assisté de ministres nommés par lui. Une Chambre dont les membres étaient nommés par le Chef de l'État détenait le pouvoir législatif et Le Caire était la capitale du nouvel État. Les Chambres des deux pays ayant approuvé à l'unanimité ce projet d'union, un plébiscite, 21 février, approuvait l'union des deux pays à la majorité de 99,8% des voix et désignait Nāṣer comme premier président. Celui-ci décréta la dissolution des partis syriens et éloigna du nouveau gouvernement les trois communistes qui pourtant avaient travaillé pour la réussite de l'union: Ḫālid al-'Aẓm, 'Afīf al-Bizrī et le chef du parti communiste, Bekdāš, qui avait quitté la Syrie.

Des négociations avec le Yémen durant le mois de février aboutirent à un traité signé à Damas par Nāṣer et le prince héritier du Yémen, Muḥammad al-Badr, créant une union fédérale entre le Yémen et la République Arabe Unie, sous le nom d'États-Unis Arabes. Les points principaux de cette union fédérale étaient les suivants: chaque État conserve sa personnalité sur le plan international et son propre gouvernement. Les affaires étrangères et la défense sont unifiées. On prévoit pour l'avenir la réalisation de l'union douanière entre les deux pays et l'institution d'une monnaie commune. Une autorité fédérale était chargée de fixer les frontières des États-Unis Arabes.

La République Libanaise.

Avec l'évacuation des troupes françaises à la fin de 1946/1366 le Liban pouvait enfin se considérer comme totalement indépendant. Une entente, remontant à 1943/1363, entre le Président, Bišāra al-Ḫūrī, maronite, et le premier ministre Riyāḍ al-Ṣulḥ, sunnite, dite «Pacte National», engageait les Maronites à ne plus attendre l'appui traditionnel de la France, et les Musulmans à ne plus rechercher l'union avec la Syrie. Cette entente, qui était la base de la Constitution, réalisait l'unité de la Nation et rendait viable la jeune république indépendante. Ce pacte prévoyait que le Président de la République serait un Maronite, le premier ministre un Sunnite; les sièges de la Chambre et les diverses fonctions publiques seraient répartis proportionnellement entre les différentes communautés.

En 1947/1367 les élections générales du mois de mai portèrent à la Chambre libanaise 55 députés. C'était une nouvelle victoire du parti constitutionnel de Bišāra al-Ḫūrī, car l'opposition se trouvait réduite à un cinquième du total des députés. Riyāḍ al-Ṣulḥ, le premier ministre, ayant démissionné, fut de nouveau chargé de former le gouvernement, et Bišāra al-Ḫūrī, un an et demi avant le terme de son mandat, fut réélu président de la République, la Chambre ayant fait exception à la constitution interdisant la réélection immédiate des présidents, en reconnaissance des services rendus au pays. Cependant, une grande partie de l'opinion, et presque toute la presse, s'élevaient contre les abus commis lors des élections et déniaient à la Chambre le droit de représenter le pays. Depuis ce moment une lutte acharnée s'engageait à la Chambre entre le gouvernement et une opposition peu nombreuse, il est vrai, mais comptant sur la

majorité de la presse et sur le mécontentement produit par la crise économique. Les éléments communistes profitaient de cette situation pour mener une active propagande, et le gouvernement décida, 22 janvier 1948/1368, la dissolution de leurs organisations et aussi de l'Union Syndicale, qui se trouvait sous leur contrôle.

L'affaire de la réélection du Président ne fut pas sans relation avec le passage à l'opposition, juillet 1948/1368, de Camille Šam'ūn, alors ministre, qui en 1943/1362 avait été un des trois candidats à la présidence, en même temps que Emile Eddé, ce dernier appuyé par les autorités françaises. De ce fait, l'opposition se trouvait renforcée et continuait à demander la dissolution de la Chambre et la démission d'un gouvernement plus occupé des affaires étrangères que des besoins du pays sur le plan intérieur.

Le système monétaire libanais, de même que le syrien, continuait depuis la période du mandat, à être garanti par le franc français; par une convention passée en 1944/1364 la France garantissait la stabilité monétaire des deux pays en cas de dévaluation du franc, ce qu'elle fit en décembre 1945/1365, tout en se déclarant déliée de toute obligation à l'avenir; une nouvelle dévaluation n'aurait pas eu la même garantie, mais le gouvernement français proposait en même temps des arrangements économiques subsidiaires qui ne plurent ni à la Syrie ni au Liban, également soucieux de préserver leur indépendance monétaire. La Syrie, économiquement plus forte, décida, malgré les grands obstacles que cela supposait, de se libérer du contrôle français; le Liban, plus faible et dépendant davantage de la France par son commerce, ne pouvait prendre autant de risque; en février 1948/1368 il signa donc un accord avec la France, ce qui allait susciter de graves difficultés dans les relations commerciales syro-libanaises dont le volume était très important.

Une vive opposition entre les éléments extrémistes se manifesta à Beyrouth le 6 juin 1949/1369 par une bagarre entre les *Katā'ib al-lubnāniyya*, Phalanges libanaises, de Pierre Ǧumayyil et des membres du parti populaire social fondé en 1932/1351 par Anṭūn Sa'ādé. Celui-ci, arrêté en 1940/1359, avait réussi à s'évader en Allemagne, et à son retour en 1947/1367 il avait réorganisé son parti, qui prônait l'union du Liban avec la Syrie. Cette bagarre fournit au gouvernement l'occasion de dissoudre le parti national social et d'arrêter plusieurs de ses dirigeants, après avoir trouvé en sa possession de grandes quantités d'armes et de munitions. Cependant Sa'ādé réussit à prendre la fuite et se réfugia à Damas. Le 3 juillet le parti de Sa'ādé mena plusieurs attaques simultanées contre des postes de gendarmerie et commit des actes de sabotage en divers endroits du pays, mais la tentative échoua; les autorités syriennes arrêtèrent Sa'ādé qui fut ramené à Beyrouth, jugé par un tribunal militaire et fusillé le 8 juillet. Plusieurs de ses partisans furent aussi exécutés quelques jours après. Pour prévenir de semblables incidents à l'avenir, toutes les organisations paramilitaires furent dissoutes; les Phalanges purent continuer en tant que parti politique.

Le régime d'union douanière avec la Syrie, à côté de ses avantages, offrait aussi des inconvénients et donnait lieu à de fréquentes discussions, car, apparemment, aucun des deux partenaires n'observait scrupuleusement les accords. Le

Liban ne voulant pas consentir à certaines modifications que la Syrie réclamait, la Syrie décida de mettre fin à l'union douanière, en mars 1950/1370, ce qui provoqua des représailles de la part du Liban.

Les remous politiques ne cessaient pas; la presse réclamait plus de liberté, et les partis se préparaient pour les élections prochaines. Le 13 février 1951/1371 Riyāḍ al-Ṣulḥ, qui avait remanié à plusieurs reprises son gouvernement depuis 1946/1366, cédait la place à un gouvernement constitué par Ḥussein al-'Uwaynī, chargé du contrôle des élections; celles-ci eurent lieu en avril et furent un nouveau triomphe pour le parti constitutionnel, qui pouvait, avec l'appui des indépendants, compter à la nouvelle Chambre sur 60 voix pour 77 députés. Le cabinet d'al-'Uwaynī ayant accompli sa tâche, fut remplacé par le gouvernement d''Abd Allāh al-Yāfī le 7 juin. Une de ses premières décisions fut la destruction de toutes les plantations de hachisch à laquelle travaillèrent la police et l'armée.

Peu après, le 16 juillet, à 'Ammān, Riyāḍ al-Ṣulḥ, qui, par suite de vengeance de sang, avait déjà été l'objet d'un attentat à Beyrouth, était assassiné par des éléments du parti populaire social de feu Anṭūn Sa'ādé. Bišāra al-Ḫūrī, le président de la République, très populaire au début de son mandat, avait vu sa réputation compromise par suite des agissements de membres de sa famille dans plusieurs affaires. Le malaise politique, la crise économique et la vive propagande de la presse et de l'opposition au parlement contre la corruption et le désordre de l'administration, mettaient en danger la position du gouvernement, malgré la forte majorité qui l'appuyait à la Chambre. 'Abd Allāh al-Yāfī qui le 5 février, d'accord avec Fawzī Selō, avait rétabli les relations commerciales entre le Liban et la Syrie, démissionnait quelques jours plus tard, devant le mécontentement général: celui des népotistes d'une part parce qu'il avait essayé de les mater, et d'autre part celui de l'opposition parce qu'il n'avait pas réussi à le faire.

Sāmī al-Ṣulḥ, qui lui succédait au gouvernement, avait la tâche difficile. Les partis de l'opposition constituèrent un front national et le 10 août adressèrent un mémoire au Président de la République demandant la constitution d'un gouvernement fort, avec des éléments nouveaux, dans le délai de deux semaines. Ils demandaient aussi une session extraordinaire du parlement pour discuter la politique intérieure et la situation économique. Le gouvernement accepta cette demande. Il y eut par la suite des divergences de vue entre Sāmī al-Ṣulḥ et le président de la République, dont la démission était réclamée par l'opposition. Le 9 septembre Sāmī al-Ṣulḥ, dans un discours à la Chambre aussi vaillant qu'inattendu, dénonçait l'influence corruptrice de l'entourage du Président pour défendre de louches intérêts, rendant impossible tout gouvernement droit: al-Ṣulḥ se déclarait donc démissionnaire. L'opposition le pria alors de se maintenir au pouvoir mais les autres ministres avaient déjà démissionné et le Président dut constituer un gouvernement provisoire. L'opposition eut recours à la grève générale contre Ṣā'ib Salām, chargé de constituer un cabinet, et contre le même président de la République, dont elle demandait la démission. Le 15 commença la grève générale qui devait durer jusqu'à la chute du Président. Le 17 il y eut

du mois, le ministre égyptien, Ṣalāḥ Sālem, se rendait à Beyrouth en tournée de propagande politique. En août avaient lieu à Beyrouth de violentes manifestations organisées par des éléments musulmans en protestation contre un écrit qu'ils jugeaient offensant pour la mémoire du Prophète.

Le 8 septembre le Cabinet d'al-Yāfī, vivement attaqué par l'opposition, démissionnait et Sāmī al-Ṣulḥ constituait le 17 un gouvernement avec des éléments indépendants. En mars 1955/1375 le pacte de Bagdad provoquait des remous politiques contre l'Iraq, la Turquie et les Juifs, mais le gouvernement, invité à se joindre au bloc anti-iraqien constitué à ce moment par la Syrie, l'Égypte et et l'Arabie Saʿūdite, ne voulut pas s'écarter de sa neutralité traditionnelle.

Le Président Šamʿūn, à la fin du mois de mars, se rendait à Rome en visite officielle et au retour passait par Istanbul, où il déclarait que le Liban recherchait la paix et l'amitié avec les Arabes et les Turcs. Le Patriarche maronite Anṭūn ʿArīḍa, nonagénaire, envoyait quelques jours avant son décès au Président de la République une lettre l'invitant à suivre la politique extérieure traditionnelle: le Liban devait rester neutre, sans se lier avec aucun État étranger. Le Patriarche mourait le 10 mai, et Mgr. Paul Maʿūšī, désigné par le Pape, fut proclamé Patriarche le 28.

Le 16 juin, Čelal Bayar, président de la République turque, arrivait au Liban en visite officielle, ce qui provoqua des manifestations hostiles de la part des éléments arméniens réfugiés à Beyrouth et aussi des communistes. Plusieurs journalistes furent arrêtés. Des dissensions au sein du cabinet aboutirent à un remaniement du gouvernement qui fut annoncé par Sāmī al-Ṣulḥ le 9 juillet; cependant après une visite du premier ministre en Arabie Saʿūdite, où le roi Saʿūd se montra disposé à une ample collaboration avec le Liban si ce dernier adhérait au pacte avec la Syrie et l'Égypte, Sāmī al-Ṣulḥ démissionnait le 13 septembre; le 20 on annonçait la formation du nouveau cabinet précidé par Rašīd Karāmī, dont le programme comportait l'union arabe et l'organisation des relations économiques avec la Syrie, compliquées par les questions politiques, par les difficultés d'arriver à un accord militaire et par de graves incidents sur la frontière d'Israël.

En janvier 1956/1376 les présidents des deux pays avec leurs ministres des affaires étrangères se réunissaient à Beyrouth en vue de trouver une solution aux questions en litige. L'Égypte s'offrait comme médiatrice. La Syrie préconisait un accord de caractère international opérant en temps de paix comme en temps de guerre, tandis que le Liban penchait pour un accord plus restreint, valide seulement en temps de guerre. Le seul résultat fut que le Liban n'adhérerait pas au pacte de Bagdad.

Le gouvernement se trouvait ébranlé à cause de plusieurs questions d'ordre social, économique et politique. En janvier, le ministre des affaires sociales décidait l'expulsion du Liban de tous les travailleurs étrangers non spécialisés et n'ayant pas de permis de travail. Cette mesure frappait quelque 22.000 ouvriers, presque tous Syriens. L'échec des longues négociations avec la Syrie, la question des subventions aux écoles privées, l'interruption des pourparlers avec l'Iraq Petroleum C^o^, la situation délicate du Liban entre les deux camps arabes divisés autour du pacte de Bagdad, provoquèrent la chute du ministère de Karāmī

une importante réunion des autorités civiles et militaires; Bišāra al-Ḫūri s'exécuta et demanda au général Fu'ād Šihāb de former un gouvernement provisoire. Le 23 septembre Camille Šam'ūn était élu par la Chambre président de la République. Cependant la situation politique restait tendue, car la Chambre demeurait. On trouva enfin une solution dans un ministère administratif de Ḫālid Šihāb, qui devait modifier la loi électorale, prendre des mesures contre les enrichissements illicites. La nouvelle loi électorale, publiée en novembre, rendait le vote obligatoire, le suffrage direct, et octroyait le droit de vote aux femmes; le nombre des députés était réduit de 77 à 44.

Depuis mars 1950/1370 les relations économiques avec la Syrie avaient été rompues, au détriment des deux pays, jusqu'à l'accord provisoire négocié par 'Abd Allāh al-Yāfī, en février 1952/1372. A la fin d'août de cette même année on s'était entendu pour une revision des traités économiques, et en février de l'année suivante on entama à Damas des pourparlers pour la signature d'un accord économique, mais les vues divergentes et même opposées des deux délégations rendaient difficiles les négociations. On arriva enfin à une sorte d'accord le 5 mars 1953/1373.

Par contre, le président de la République s'étant rendu en Arabie Sa'ūdite et en Iraq, signa à Bagdad des pactes de rapprochement politique et économique avec ces deux pays. Camille Šam'ūn visita aussi l'Égypte en avril et 'Ammān en juin; il eut plusieurs rencontres cordiales avec al-Šīšaklī, alors chef de l'État Syrien.

A la fin d'avril le cabinet administratif de Ḫālid Šihāb cédait la place au gouvernement de Ṣā'ib Salām, constitué avec des éléments de partis ayant la majorité à la Chambre, où cependant les passions politiques continuaient à provoquer des sessions tumultueuses, et des accusations mutuelles de corruption entre les partisans et les adversaires du gouvernement. A la fin de mai, le président de la République ordonnait la dissolution de la Chambre et de nouvelles élections. Malgré les sévères précautions, prises par le gouvernement, la période électorale connut des incidents graves, des bombes et des assassinats politiques. Les élections eurent lieu en juillet et portèrent à la Chambre une majorité d'indépendants.

Le 16 août 'Abd Allāh al-Yāfī succédait à Ṣā'ib Salām, démissionnaire. Al-Yāfī présentait un programme de réformes sociales et l'accord économique avec la Syrie. Les remous politiques ne cessèrent pas durant le reste de l'année, et à l'occasion d'une réunion des partis de l'opposition où éclatèrent des bombes, le gouvernement interdit les réunions et les manifestations. Al-Yāfī était démissionnaire en janvier 1954/1374, mais, à la demande du Président de la République, il attendit jusqu'à la fin de février pour remanier son cabinet. D'accord avec la Chambre, il partait pour Damas en vue d'alléger la tension existant alors entre la Syrie et l'Iraq. A la fin de mars il y eut de sanglantes émeutes organisées par des étudiants de l'Université Américaine à Beyrouth qui protestaient contre le pacte qui liait déjà la Turquie et le Pakistan et contre la probable adhésion de l'Iraq à ce pacte. Les victimes et les arrestations furent nombreuses.

En juin, le Liban signait un accord économique avec l'Amérique; à la fin

qui fut remplacé le 19 mars 1956/1376 par le cabinet d' 'Abd Allāh al-Yāfī, cinq fois déjà premier ministre, et bien vu par la Syrie et par l'Égypte; son programme comportait la question des négociations économiques et militaires avec la Syrie, et celle des pourparlers avec l'Iraq Petroleum C°; il proclamait en outre: pas d'alliances hors des pays arabes, appui de la demande d'indépendance du Mağrib, mais pas de boycottage de la France. Il fallait en effet tenir compte du fait que 50.000 Libanais travaillaient en Afrique Française.

Des envois russes de machines, tracteurs, automobiles, et l'arrivée de techniciens soviétiques précédèrent la visite de Chepilov à la fin d'avril. On fut d'accord sur les points traités. Tandis que les réfugiés arabes, réunis en congrès, affirmaient une fois de plus leur intention de n'accepter aucune proposition qui ne fût celle de leur retour en Palestine, les Phalanges libanaises, les socialistes et les membres du parti populaire social constituaient un front commun contre la renaissance de l'esprit colonialiste et impérialiste.

L'échec des pourparlers avec l'Iraq Petroleum C° accula le gouvernement à prendre des mesures coercitives d'ordre financier contre la Compagnie dont elle déclara les immeubles et les usines propriété de l'État. Celle-ci, à son tour, menaça de faire déboucher le pipe-line à Bāniyās (Syrie) au lieu de Tripoli. Cependant la Syrie n'y consentait pas; de son côté l'Iraq s'opposait à l'installation d'un pipe-line à travers la Turquie. Nonobstant un trajet bien plus court, le Liban demandait l'égalité avec la Syrie pour les redevances pétrolières.

Les derniers mois de l'année apportèrent de nouvelles difficultés diplomatiques. Au moment de la nationalisation du canal de Suez le Liban s'était déclaré pour l'Égypte, et en octobre, il interdisait ses côtes aux bateaux de guerre anglais, français et américains. Le 2 novembre la Chambre, à l'unanimité, protestait contre l'action militaire sur le canal de Suez et votait l'appui à l'Égypte. Le 15, sur l'initiative du président Šam'ūn, les chefs d'État arabes réunis à Beyrouth se déclaraient satisfaits de l'intervention de l'ONU, et demandaient le retrait des troupes alliées. Les divergences au sein du cabinet sur la politique extérieure et l'opposition du président Šam'ūn à la rupture des relations avec la France et l'Angleterre, comme le voulait al-Yāfī, amenèrent la démission de ce dernier; le 27 novembre Sāmī al-Ṣulḥ, pour la sixième fois premier ministre, annonçait le programme de son gouvernement, vivement attaqué par la presse syrienne.

Au début de janvier 1957/1377, le ministre des affaires étrangères déclarait à Paris que le communisme libanais avait ses racines en France, d'où il recevait appui et directive, et que le parti communiste était le mieux organisé au Liban. Peu de temps après, Sāmī al-Ṣulḥ et Šam'ūn manifestaient leur scepticisme quant au maintien d'une neutralité arabe et déclaraient que le Liban acceptait le plan Eisenhower; au début de mars, un accord fut signé avec l'Amérique par lequel le Liban voyait garantie son indépendance, et recevait des armes, sans aucune ingérence de la part de l'Amérique. Le refus du Liban d'acquiescer aux demandes syriennes d'extradition de réfugiés politiques, et le pacte avec l'Amérique provoquèrent des campagnes violentes contre le Liban menées par la presse syro-égyptienne, tandis qu'à l'intérieur l'opposition attaquait la politique du cabinet et ralliait plusieurs politiciens en vue des élections prochaines.

Un voyage de Šam'ūn en Arabie et en Iraq raffermit les relations de cordialité avec ces deux pays.

Depuis le début de l'année, la principale question intérieure à l'approche de la fin de la législature, fut celle de la réforme électorale; plusieurs projets furent proposés comportant notamment la nécessité d'une meilleure représentation des minorités par l'augmentation du nombre de sièges à la Chambre, qu'il fallait porter, selon les uns, à 66, selon les autres, à 88. Enfin, le 3 avril la Chambre vota pour les 66. L'opposition ayant formé un front unique, réclamait à la fin de mai, sous la menace de la grève générale, un cabinet neutre pour contrôler les élections; le Président ayant refusé, le 30 mai éclatèrent des émeutes sanglantes qui furent réprimées, mais qui amenèrent le gouvernement à nommer deux ministres, acceptés par l'opposition, chargés du contrôle des élections. En même temps fut confié au général Šihāb, chef de l'armée, le commandement unifié des forces de la police et de la gendarmerie. Les élections, qui revêtaient en même temps une importance exceptionnelle sur le plan de la politique extérieure, eurent lieu au mois de juin et, de l'avis des contrôleurs, elles furent techniquement libres, s'il faut négliger l'achat des voix, pratiqué par les deux camps, et, dans le cas de l'opposition, à grand renfort d'argent fourni par les représentations diplomatiques de la Russie et de quelques pays arabes. Le résultat fut une victoire pour Sāmī al-Ṣulḥ qui, le 18 août, constituait un nouveau cabinet avec un programme de politique libanaise indépendante, et de collaboration avec le monde arabe. Pendant les élections, de regrettables incidents mirent aux prises entre eux les habitants maronites du village de Zgharta-Ehden, dont les vieilles rancunes, enflammées à l'occasion de candidatures opposées, aboutirent le 16 juin à un choc meurtrier qui fit 18 morts sans parler des blessés. Malgré les efforts de médiation, le 13 novembre une nouvelle fusillade entre les deux camps provoqua l'intervention de l'armée, et le 2 janvier 1958/1378 une autre rencontre provoqua de nouvelles victimes.

Le résultat des élections n'avait pas amené l'apaisement sur le plan politique et les événements des pays voisins augmentaient encore l'effervescence. Tandis que le Président Šam'ūn se rendait en visite officielle en Espagne et en Grèce à la fin de 1957/1377, et que l'Iraq faisait cadeau au Liban de six avions militaires, les actes de terrorisme se multipliaient au Liban, les arrestations se succédaient, et des armes en nombre étaient introduites en contrebande à travers la frontière syrienne.

Lorsque au début de 1958/1378 l'Égypte et la Syrie s'unirent en un seul État, la plupart des Libanais se déclarèrent en faveur du maintien absolu de l'indépendance territoriale et politique du Liban dans le cadre de la collaboration avec les pays voisins. Mais ils étaient fortement divisés sur la politique étrangère du gouvernement.

Les mandats anglais

Dans les sociétés secrètes de caractère nationaliste formées pendant la dernière période de l'empire ottoman il y avait nombre d'officiers originaires

de l'Iraq. Lorsque, la guerre finie, on décida que la Syrie serait séparée de l'Iraq, les filiales iraqiennes de la société *al-'Ahd* se rendirent autonomes sous le nom de *al-'Ahd al-'irāqī* et dans diverses villes de l'Iraq se constituèrent en noyaux politiques indépendants.

Pendant la première guerre mondiale, depuis que la révolte des Arabes en faveur de l'Angleterre était devenue un fait, de nombreux Iraqiens avaient grossi les contingents de la légion arabe de Lawrence et de Fayṣal. Lorsque, après la victoire, le temps passa sans que les espérances fondées sur les déclarations anglaises fussent réalisées, l'ancien enthousiasme cessa, et une série d'attaques commença contre les convois anglais, selon la tactique apprise de Lawrence: ces attaques isolées débutèrent en mars 1920/1339, et lorsque peu après on connut la décision de la Conférence de San Remo, l'impression fut partout profonde et amère.

La politique suivie par le haut-commissaire anglais, Wilson, qui agissait comme en pays conquis, et la rigueur avec laquelle il voulut étouffer le mouvement nationaliste, mettant aux arrêts et déportant plusieurs agitateurs politiques, provoquèrent le soulèvement de nombreux ex-officiers et des chefs de diverses tribus. Au facteur politique de ce mouvement s'ajouta bientôt un facteur religieux, car lorsqu'on apprit la nouvelle de l'entrée par la force des Français à Damas, les ulémas šī'ites se déclarèrent ouvertement en faveur de la lutte contre les Anglais et proclamèrent la guerre sainte à Naǧaf et à Karbalā'. Presque tout le pays était en révolte; l'autorité britannique ne s'exerçait que dans le territoire que ses troupes pouvaient défendre, et dans les villes de Bagdad, Mossoul et Basra. En octobre les Anglais étaient déjà maîtres de la situation mais la campagne avait coûté cher et on pouvait prévoir qu'elle exigerait davantage de sacrifices si on n'apaisait les esprits. Le gouvernement anglais modifia donc sa politique et nomma haut-commissaire Percy Cox, qui avait des sympathies dans le pays. Fayṣal fut appelé à Londres et un accord fut conclu avec lui. Lorsque Churchill visita Le Caire en mars 1921/1340 tout était déjà arrangé: Fayṣal serait plébiscité roi des Iraqiens, et la forme du mandat serait remplacée par un traité d'alliance. Au mois de mai on proclama une amnistie générale. Cette guerre d'indépendance avait servi à fondre dans un sentiment commun de nationalisme des éléments ethniquement et religieusement différents: Bédouins et Kurdes, Sunnites et Šī'ites, outre beaucoup d'éléments de moindre importance.

Divers obstacles ayant été tournés ou supprimés, Fayṣal fut enfin proclamé roi de l'Iraq le 23 août. Dès le début de son règne il s'appliqua à obtenir des Anglais l'accomplissement rapide de leurs promesses, et à modérer par ailleurs les impatiences et les méfiances des Iraqiens. L'émancipation de l'Iraq se réalisa peu à peu par la signature de quatre traités, octobre 1922/1341, janvier 1926/1345, décembre 1927/1346, juin 1930/1349, par lesquels l'Angleterre reconnut successivement à l'Iraq les prérogatives de l'indépendance, tout en se réservant une influence exclusive, des bases militaires, et les avantages d'une alliance.

Les relations de Fayṣal avec les États voisins étaient dirigées par l'Angleterre; naturellement, celles avec Ibn Sa'ūd avaient été au commencement très tendues. Il est probable que Fayṣal avait contribué à créer des difficultés à

l'Arabie Sa'ūdite sur les frontières de l'Iraq, mais plus tard, sous la pression anglaise et pour le bien de tous, l'on parvint à vivre en bon voisinage.

Avec l'admission de l'Iraq à la Société des Nations, 1932/1351, le mandat anglais prenait officiellement fin, et l'indépendance de l'Iraq était complète. Dans le nord du pays il y avait un groupe de quelques dizaines de milliers de Nestoriens, dits aussi Assyro-chaldéens, qui, soumis aux vexations des Kurdes et des Turcs, leurs ennemis de toujours, s'étaient pendant la guerre mondiale déclarés en faveur des Anglais, auxquels ils avaient donné des soldats de valeur, enrôlés dans des corps spéciaux. Le patriarche nestorien, Mār Šim'ūn XXIe, à peine âgé de vingt-cinq ans, et qui avait fait ses études à Oxford, avait vainement tenté d'obtenir pour son peuple un territoire indépendant ou tout au moins autonome. Avec la retraite des Anglais de l'Iraq, les Nestoriens perdaient leur appui mais, au lieu de rechercher un accord avec le gouvernement de Bagdad, ils entrèrents en conflit avec lui, comptant sur la sympathie des Anglais, et refusèrent de livrer leurs armes. Attaqués par des forces régulières et irrégulières de l'Iraq, sous les ordres du colonel kurde Bakir Ṣidqī, ils furent victimes d'une répression sanglante et arbitraire. Leur cas fut porté devant la Société des Nations et par la suite on leur donna des terres pour s'établir en dehors de l'Iraq.

Fayṣal Ier mourut en septembre 1933/1352; son fils Ġāzī lui succéda. Fayṣal Ier était arrivé, en étranger, pour inaugurer une dynastie dans des circonstances très difficiles; il sut consolider son autorité, et les avantages que pendant son règne de douze ans il réussit à apporter au pays furent grands et durables. Il eut un doigté remarquable dans le choix de ses conseillers, parmi le peuple si divisé de l'Iraq, et sa politique, toujours orientée vers la prospérité et la liberté nationales, lui gagna peu à peu une estime générale et profonde que prouva suffisamment l'émotion produite par la nouvelle de son décès.

Les six ans du règne de Ġāzī, alors jeune homme de vingt-et-un ans, furent marqués de luttes politiques confuses, avec une succession de crises ministérielles provoquées par l'antagonisme des partis et les ambitions personnelles; il y eut des rébellions des Bédouins et des Kurdes, mécontents du système de taxation, du service militaire obligatoire, et des abus commis par les militaires et les fonctionnaires. De plus, dans Bagdad même il y eut des émeutes, causées par la violente opposition entre les Sunnites et les Šī'ites, et des interventions sanglantes des troupes qui mitraillèrent la foule.

Vers la fin de 1936/1355 Bakir Ṣidqī, promu général à la suite de sa répression des Nestoriens, se prononça contre le gouvernement, à la tête de troupes alors en manœuvres. Le ministre Ǧa'far al-'Askarī qui se rendait auprès de lui en visite porteur d'une missive du roi, fut assassiné sur son ordre. Le gouvernement donna sa démission, le Parlement fut dissous et le roi dut admettre la dictature à peine dissimulée de Ṣidqī, qui se proposait de suivre l'exemple d'Atatürk. Mais ce coup d'État devait exciter encore davantage les passions. Les avions de Ṣidqī bombardèrent les douars des Bédouins en révolte, qui étaient presque tous šī'ites, et les ulémas de Naǧaf protestèrent avec violence contre les excès des militaires. La politique suivie par Ṣidqī favorisa la signature du pacte de Sa'dābād, juillet 1937/1356, entre la Turquie, l'Iraq, la Perse et l'Afghanistan.

En août Ṣidqī fut assassiné au champ d'aviation de Mossoul; le chef de la garnison refusa d'exécuter les mandats d'arrêt lancés contre certains officiers par le gouvernement de Bagdad, et occupa avec ses troupes les édifices du gouvernement à Mossoul, entraînant la chute du gouvernement et la dissolution de la Chambre.

Le 4 avril 1939/1358, le roi Ġāzī périt dans un accident d'automobile. Son fils, âgé de trois ans, Fayṣal II, lui succéda sous la régence de son oncle maternel 'Abd al-Ilāh. Au début de la deuxième guerre mondiale l'Iraq se borna à rompre ses relations avec l'Allemagne. Par la suite le gouvernement présidé par Rašīd 'Alī al-Kaylānī refusa de rompre également les relations avec l'Italie, et fut forcé de démissionner sous la pression anglaise, février 1941/1360. Mais Rašīd 'Alī al-Kaylānī recouvra le pouvoir en avril grâce à un coup d'État; le régent se réfugia alors à Basra; l'Angleterre envoya des troupes en mai qui, après de brèves hostilités, entrèrent à Bagdad, réinstallèrent le jeune roi Fayṣal et le régent, et constituèrent un gouvernement docile présidé par Nūrī Āl Sa'īd; ils y maintinrent des troupes d'occupation jusqu'en octobre 1947/1367. Cependant, selon le traité de 1930/1349, la R.A.F. continuait jusqu'après cette date à occuper les bases aériennes de al-Ḥabbāniyya, non loin de Bagdad, et de Šayba, dans les environs de Basra.

Après les élections législatives de mars 1947/1367 on vit pour la première fois en Iraq un Šī'ite, Ṣāliḥ Ġabr, à la tête du gouvernement. Il réclamait la révision du traité de 1930/1349, considéré en Iraq comme un reste de l'ancien mandat. En janvier 1948/1368 un accord fut réalisé à Portsmouth pour un nouveau traité entre l'Iraq et l'Angleterre. L'ancienne alliance continuait sous une forme bien plus acceptable pour l'Iraq: l'Angleterre se réservait de vastes droits militaires en cas de guerre, et l'Iraq reprenait les bases aériennes de Ḥabbāniyya et de Šayba. Lorsqu'à Bagdad on apprit la teneur du traité, de vives agitations se produisirent, que le premier ministre ne put apaiser à son retour d'Angleterre. Une émeute sanglante, qui fit de nombreuses victimes, l'obligea à donner sa démission. Son successeur, Muḥammad al-Ṣadr, fit savoir à l'Angleterre (avec l'assentiment du régent du royaume, 'Abd al-Ilāh), que le traité ne serait pas ratifié.

Selon les accords de la Ligue Arabe, et avec la pressante approbation du peuple, l'Iraq envoya un corps expéditionnaire qui le 15 mai 1948/1368, se joignant aux forces des autres États arabes, pénétra en Palestine pour opérer contre les Sionistes.

Les élections législatives du mois de juin portèrent à la Chambre une grande majorité d'indépendants et par la suite Muzāḥim al-Bāǧaǧī constitua le nouveau ministère. Le contrecoup des événements de Palestine fut dur pour les Juifs iraqiens. En juillet, la Chambre approuva une loi qui punissait les agents sionistes des mêmes peines que les agents communistes. En octobre, plusieurs Juifs accusés d'exportation de devises et de contrebande d'armes vers la Palestine furent déférés devant les tribunaux militaires, et l'un d'eux, le millionnaire 'Adas, fut condamné à mort. Le gouvernement expulsa les Juifs des cadres de l'administration et retira à de nombreux commerçants juifs l'autorisation d'exercer le commerce.

La pénible situation économique et le désastre de Palestine avaient ébranlé le gouvernement de Muzāḥim. Les partisans de la reprise des hostilités en Palestine pour appuyer l'action unilatérale de l'Égypte, qui eut d'ailleurs pour conséquence la perte de Neğef, réclamaient une intervention rapide, mais l'armée refusait d'agir sans un ordre du Régent; Muzāḥim dut céder le pouvoir, le 6 janvier 1949/1369, à Nūrī Āl Sa'īd, l'artisan de la dynastie hāšimite et le promoteur du projet de la «Grande Syrie». L'Iraq, n'ayant pas de frontières communes avec la Palestine, fut le seul État arabe qui n'eut pas à signer un armistice humiliant avec les Sionistes. En septembre, suivant la fortune de la livre sterling, le *dīnār* iraqien fut dévalué; le 7 novembre, la démission du gouvernement inaugurait une longue période de crise qui se prolongea jusqu'à ce que 'Alī Ğawdat al-Ayyūbī, qui avait déjà été chef du gouvernement en 1935/1354, réussit à constituer un cabinet de coalition qui devait continuer la politique du précédent; en janvier 1950/1370 al-Ayyūbī se rendit au Caire, mais y trouvant une ambiance hostile au projet de l'union syro-iraqienne, il rentra à Bagdad et démissionna le 1er février.

Le nouveau cabinet, présidé par Tawfīq al-Suwaydī, présenta à la Chambre, en mars, un projet de loi retirant la nationalité iraqienne aux Juifs du royaume, que le peuple désirait voir expulsés en masse. De fait, presque tous les Juifs optèrent pour l'exode. On estimait leur nombre à quelque 140.000. A la fin de l'année 30.000 environ avaient déjà quitté l'Iraq, et le reste attendait son tour pour partir. Le 4 septembre 1950/1370, Nūrī Āl Sa'īd devint pour la 11ème fois chef d'un cabinet presque totalement formé par des éléments du parti constitutionnel fondé par lui en 1949/1369. Les travaux commencés au début de 1951/1371 pour le nouveau pipe-line de Kirkūk à Bāniyās sur la côte syrienne promettaient l'obtention de nouvelles redevances, si nécessaires pour l'économie du pays.

Les âpres discussions entre l'Angleterre et l'Iran au sujet de la nationalisation des pétroles iraniens trouva un écho à la Chambre iraqienne où fut présenté un projet de nationalisation des pétroles de l'Iraq. A l'occasion des graves incidents qui eurent lieu au printemps 1951/1371 sur la frontière syro-israélienne, l'Iraq offrit à la Syrie, qui accepta, des avions militaires et du matériel de guerre. Ce geste de solidarité arabe et la poursuite de la campagne contre «les agents sionistes de l'intérieur» valurent à Nūrī Āl Sa'īd des manifestations d'enthousiasme populaire. En février 1952/1372 on pouvait considérer comme achevé l'exode des Juifs qui au nombre de 135.000 avaient quitté l'Iraq. Le même mois de février étaient signés à Bagdad de nouveaux accords avec les Sociétés des pétroles. Le gouvernement, en plus d'autres avantages, acceptait le partage à 50% des bénéfices, qui étaient en net accroissement par la mise en valeur de nouveaux gisements et la construction de nouveaux pipe-lines. Pour la meilleure utilisation des nouveaux revenus on eut recours aux techniciens de la Banque Internationale de Reconstruction, qui étudièrent l'état arriéré du pays et proposèrent des projets dont l'exécution fut confiée à un Conseil investi de vastes pouvoirs.

En avril, en vue des prochaines élections et de la préparation de la nouvelle loi électorale, les organisations féministes avaient adressé un mémoire au

gouvernement demandant l'octroi à la femme de l'égalité des droits politiques; le 9 juillet, devant le refus de l'opposition de faire partie d'un gouvernement de coalition, Nūrī Āl Sa'īd cédait la place à un nouveau cabinet présidé par Muṣṭafà al-'Umarī. Les partis de l'opposition profitèrent de la dissolution de la Chambre et de la faiblesse du gouvernement de transition pour présenter au Régent des demandes de réforme électorale: suffrage direct, modification de la constitution, limitation de la propriété foncière, renonciation à tout traité avec les Puissances occidentales. La tension était grande; la petite étincelle fut cette fois une querelle des étudiants de pharmacie avec leur doyen. Le 21 novembre, les étudiants des autres facultés se joignirent à eux et des manifestations scolaires on passa vite aux slogans politiques. Les deux jours suivants, Bagdad fut la scène de violentes émeutes que la police ne fut pas à même de contenir. Le soir du 22, le gouvernement était démissionnaire. Le Régent faisait alors appel aux troupes pour restaurer l'ordre, et désignait premier ministre le général Nūr al-Dīn Maḥmūd, chef d'État Major; le 25, celui-ci proclamait la loi martiale, dissolvait les cinq partis politiques: Front Populaire, Socialiste, de l'Indépendance, National Démocratique, et de l'Union Constitutionnelle ainsi que leurs organes de presse, et arrêtait nombre de communistes impliqués dans les désordres. Le 18 décembre, une nouvelle loi électorale accordait le suffrage direct; de nouvelles élections étaient prévues en janvier. Le 18 novembre, le nouveau pipe-line Kirkūk-Bāniyās, de 30 pouces de diamètre, avait été officiellement inauguré.

Les partis étant dissous, les élections du 17 janvier 1953/1373 ne portèrent à la Chambre que des «indépendants» avec une grande majorité pour les partisans de Nūrī Āl Sa'īd — 90 sur 135 —; le 31, le gouvernement constitué par Ǧamīl al-Midfa'ī groupait l'élite des éléments conservateurs. Une des premières mesures du gouvernement fut la réouverture des écoles, fermées en novembre à l'occasion des émeutes. En mars on annonçait une nouvelle distribution de terres appartenant à l'État; le nombre des bénéficiaires de cette nouvelle distribution était, en février, de 7.298.

Le 2 mai, avec l'accession au trône du jeune Fayṣal II, prenait fin la régence du prince 'Abd al-Ilāh qui était nommé prince héritier. En juin, les membres des partis politiques adressèrent au roi un mémoire dans lequel ils demandaient l'abolition de la loi martiale, la liberté de la presse et le retour des partis. Le gouvernement promettait de prochaines concessions à ce sujet, après la promulgation d'une nouvelle loi sur les associations. Une révolte de communistes incarcérés eut comme bilan 7 morts et plus de cent blessés. En juillet, une nouvelle distribution de terres de l'État profitait à 3.284 nouveaux paysans; en août Fayṣal II se rendait à 'Ammān en visite officielle. A la fin du mois, le gouvernement démissionnait et le 17 septembre, Fāḍil al-Ǧamālī était chargé de former le cabinet. Le 30 septembre, un accord commercial était signé avec la Jordanie; le gouvernement ayant nommé une commission d'enquête sur la dissolution des partis politiques durant l'application de la loi martiale, adopta la décision suivante de cette commission: avec l'abolition de la loi martiale cessaient les mesures restrictives, y compris la dissolution des partis; et le 5 octobre la loi martiale était levée.

En décembre, le roi inaugurait les sessions du Parlement; le discours du trône mettait l'accent sur la nécessité de l'union et de la collaboration des Arabes. Dans le courant du mois les réclamations des ouvriers de Basra provoquèrent une grève et des chocs sanglants avec les forces de l'ordre; en protestation contre ces mesures de violence, le Front Populaire retira ses deux ministres du cabinet.

Le régime d'al-Šīšaklī en Syrie n'avait été bien vu en Iraq ni par le gouvernement ni par l'opinion, et en février 1954/1374 la Chambre iraqienne souhaitait voir rétablies en Syrie les libertés constitutionnelles.

Les événements de ce printemps furent le voyage du roi au Pakistan en visite officielle, une note soviétique de protestation contre l'attitude du gouvernement iraqien favorable au pacte turco-pakistanais, et de graves inondations du Tigre qui mirent en danger la ville de Bagdad. Al-Ǧamālī ayant démissionné, le ministère fut formé par al-'Umarī, indépendant, comme presque tous ses ministres, et qui n'avait accepté le pouvoir qu'à la condition de dissoudre le Parlement et d'organiser de nouvelles élections.

L'aide militaire américaine sollicitée par le gouvernement donna lieu à des manifestations violentes attisées par les communistes «partisans de la paix» contre toute sorte de relations avec les Puissances occidentales. Les premières élections à suffrage direct portèrent à la Chambre 135 députés, dont 56 constitutionnels, 51 indépendants, 14 socialistes, 12 du Front National, et deux sans dénomination politique. Le 3 juillet, le premier ministre partait pour la Turquie; pendant son absence le cabinet démissionnait car la Chambre était difficile à gouverner, plusieurs partis ayant formé un bloc opposé aux alliances avec l'Occident. Une fois de plus, Nūrī Āl Sa'īd prenait le pouvoir après avoir annoncé la dissolution de son parti constitutionnel. Pour qu'un gouvernement fut possible, la Chambre fut dissoute et toutes les précautions prises pour les nouvelles élections. Pendant l'intervalle, des décrets furent promulgués visant à réprimer l'activité des organisations communistes voilées, des partis extrémistes et de leur presse. Les élections eurent lieu en novembre et donnèrent une écrasante majorité au gouvernement. En prenant le pouvoir, Nūrī Āl Sa'īd avait déjà déclaré son désir de mettre fin au traité de 1930/1349 avec l'Angleterre et de renforcer les relations existant avec les Arabes et les États voisins. Le 22 septembre une loi proclamait la dissolution des partis politiques et réglementait la formation des nouveaux partis. Au cours d'un voyage en Turquie, en octobre, Nūrī Āl Sa'īd déclarait que la sécurité de l'Iraq était liée à celle de la Turquie et de l'Iran et qu'il était impossible pour les États arabes de se maintenir dans une position de neutralité entre les deux blocs de l'Est et de l'Ouest.

L'activité des éléments communistes s'étant intensifiée on renforça davantage les mesures de répression. L'appartenance au parti communiste était passible de la perte de nationalité. Plus d'un millier des membres du parti préférèrent conserver leur nationalité, mais 400 autres environ ne plièrent pas. L'ambassade soviétique à Bagdad étant un centre de propagande communiste, et ayant exagérément augmenté son personnel, l'Iraq rappela en novembre son ambassadeur à Moscou; mais les Russes ne rappelèrent leur ambassadeur que deux mois plus

tard. Le 16 novembre une loi sur la presse obligeait les publications périodiques à suspendre leur parution jusqu'à l'obtention d'une nouvelle autorisation. Le 18 le roi partait pour Beyrouth en visite officielle. En décembre Nūrī Āl Sa'īd annonçait l'augmentation des redevances par les compagnies pétrolières et la décision de l'Iraq Petroleum C° de dévier vers le port de Sidon, sur la côte du Liban, le pipe-line alors sans usage de Kirkūk à Haïfa.

Une grande activité diplomatique marqua le début de 1955/1375. Pour des raisons politiques et géographiques, l'Iraq se trouvait un peu en marge des autres États arabes; à la suite de la débâcle de Palestine, l'opinion arabe, déçue, ne voulait plus entendre parler de relations avec les Puissances occidentales, créatrices de l'État juif, et manifestait son mécontentement par la recherche d'une politique neutraliste; cependant cette orientation semblait peu sûre aux éléments conservateurs de l'Iraq, qui en plus d'une occasion avaient déjà manifesté leur désir de renforcer leurs relations avec les États voisins. Ainsi le 6 janvier, Menderes, premier ministre turc, et Köprülü, ministre des affaires étrangères, se rendaient-ils à Bagdad, où, le 12, un communiqué annonçait la prochaine conclusion d'une alliance militaire avec la Turquie, qui fut signée à Bagdad le 24 février et ratifiée le 26 par le Parlement. En même temps Nūrī Āl Sa'īd invitait les autres États arabes, l'Iran, le Pakistan, l'Angleterre et l'Amérique, à adhérer au pacte. Quoique prévu, ce pacte fut un choc pour l'opinion arabe. La Ligue Arabe tenta vainement de faire fléchir l'Iraq. L'Égypte et l'Arabie Sa'ūdite prirent l'initiative d'une sorte de pacte rival, tandis que la Syrie se joignait à eux malgré la résistance des partisans de l'union avec l'Iraq, forts surtout à Alep. Le Liban, de son côté, cherchait à réconcilier les rivaux.

Au mois de mars le Président de la République turque se rendait à Bagdad en visite officielle; peu de temps après une délégation syrienne arrivait à Bagdad pour proposer sa médiation entre l'Iraq et l'Égypte. Nūrī Āl Sa'īd proclama son attachement à la Ligue Arabe, au pacte de sécurité arabe, et son désir de maintenir des rapports cordiaux avec tous les États arabes. Le 31 mars Nūrī Āl Sa'īd annonçait devant le Parlement la prochaine abrogation du traité de 1930/1349 avec l'Angleterre, et l'adhésion de celle-ci au pacte de Bagdad. Le 4 avril un nouveau traité était signé avec l'Angleterre, avec un appendice sur la collaboration militaire entre les deux pays; les bases de Šayba et de al-Ḥabbāniyya appartenaient dorénavant à l'Iraq.

Les conversations syro-iraqiennes du mois de mars n'aboutirent pas à une entente; au contraire le gouvernement iraqien se plaignait du fait que, malgré les explications données, la Syrie cherchait à isoler l'Iraq, au détriment de l'unité arabe. L'Iraq ne négligeait pas le danger sioniste, mais il était aussi en garde contre le danger communiste, et le pacte de Bagdad était dirigé contre ce danger. Le 27 juin le roi se rendait en Turquie en visite officielle, accompagné du prince héritier et de Nūrī Āl Sa'īd.

L'opposition, bridée par Nūrī Āl Sa'īd, ne désarmait pas et au début de novembre elle adressait au roi un mémoire de ses griefs sur la situation critique du pays, gouverné presque sans Parlement avec une administration inefficace et corrompue, isolé des autres pays arabes par une politique maladroite. En

décembre le gouvernement se déclarait disposé à accepter des requêtes pour la constitution de partis politiques.

Au début de 1956/1376, la police découvrait un complot contre l'État ayant sa source dans un État arabe dont on ne donnait pas le nom. A ce moment les organisations secrètes en Iraq étaient celles des communistes et des nationalistes extrémistes. Peu de temps après l'Iraq rappelait son attaché militaire en Égypte et demandait le départ de l'attaché égyptien à Bagdad. A l'occasion du premier anniversaire du pacte de Bagdad la police eut à réprimer des manifestations hostiles organisées par des éléments extrémistes auxquels s'étaient joints de nombreux étudiants. Peu avant, ces éléments avaient adressé au roi un nouveau mémoire contre la politique de Nūrī Āl Sa'īd. Celui-ci, à la fin du mois de mars, se déclarait désireux de maintenir les meilleures relations avec la Syrie, proclamait que le pacte de Bagdad constituait un rempart pour tous les Arabes et qu'on avait renoncé au projet du « Croissant Fertile »; en même temps il critiquait l'ambition de Nāṣer, et l'accusait, ainsi que l'Arabie Sa'ūdite, de louches interventions dans les affaires intérieures de l'Iraq.

En avril, conformément aux accords, l'évacuation totale des bases iraqiennes par les forces anglaises était achevée. En avril le roi inaugurait les digues de Sāmarrā et de al-Ḥabbāniyya pour prévenir les inondations du Tigre et de l'Euphrate, et pour la première fois quelques personnes étaient condamnées pour avoir rompu en public le jeûne du Ramaḍān. Le 2 mai le roi inaugurait à Bagdad la première station de télévision du Proche-Orient et le 23 la Chambre approuvait un plan quinquennal de développement de l'économie du pays. Grâce aux revenus du pétrole la balance économique était favorable, mais la réorganisation administrative demeurait lettre morte et dans certaines régions l'autorité du gouvernement central était encore peu effective.

Les visites officielles du roi à Madrid et au Maroc, en mai, et à Londres, en juillet, précédèrent de peu le conflit occasionné par la nationalisation du canal de Suez. En août il y eut à Bagdad une grève de deux jours en signe de solidarité avec l'Égypte, et la radio d'Iraq appuya l'action de Nāṣer; le 30 octobre Nūrī Āl Sa'īd informait l'Égypte que l'Iraq était prêt à lui fournir une aide militaire et le 9 novembre il rompait ses relations avec la France. Par ailleurs, l'Iraq décidait de ne plus prendre part aux sessions du pacte de Bagdad concurremment avec les délégués anglais. Le 13 novembre une note iraqienne déclarait que la seule solution au conflit de Palestine, source de tous les malheurs arabes, était la liquidation de l'État juif et la réinstallation en Palestine du million de réfugiés, élément permanent de troubles aux mains des agitateurs politiques. L'Iraq, avec les autres États arabes, avait participé à la conférence de solidarité arabe de Beyrouth au moment des événements du canal. Cependant les masses, travaillées par l'opposition, manifestèrent violemment un peu partout contre le gouvernement à la fin de novembre, notamment à Bagdad, Karbalā', al-Kūt, Naǧaf, Mossoul, Irbīl, Kirkūk et al-Sulaymāniyya, tandis qu'on adressait au roi des pétitions pour le renvoi de Nūrī Āl Sa'īd. La loi martiale fut proclamée en plusieurs régions; de nombreux dirigeants de l'opposition furent arrêtés, et les sessions du Parlement ajournées. L'Iran protesta contre la répression des

émeutes de Karbalā' et de Naǧaf, où les *muǧtahid* šī'ites avaient soulevé la masse contre toute idée d'acceptation d'un partage de la Palestine.

En décembre, le pipe-line reliant l'Iraq au littoral méditerranéen, à travers la Syrie, fut saboté, au grand dommage de l'Iraq qui de ce fait perdait les 70% des revenus du pétrole. Durant le mois de décembre 1956/1376 et le début de janvier la tension fut grande avec l'Égypte et la Syrie, tandis qu'à l'intérieur les émeutes continuaient sévèrement réprimées.

En janvier 1957/1377 le prince héritier se rendait en Amérique. En février, le ministre de l'intérieur déclarait à la Chambre qu'après l'arrêt des hostilités sur le canal de Suez les communistes avaient concentré leurs efforts sur l'Iraq et qu'en certains moments on aurait pu parler d'une guerre livrée contre eux.

Vers le milieu du mois de mars la Syrie autorisait enfin la réparation du pipe-line détruit en décembre; on avait parlé, dans l'intervalle, de construire un nouveau pipe-line jusqu'à Alexandrette, passant par la Turquie, mais rien ne fut décidé. L'arrivée à Bagdad du roi Sa'ūd en visite officielle le 11 mai fut saluée comme le début d'une nouvelle ère d'amitié et de collaboration. Une déclaration commune condamnait toute espèce d'ingérence entre les États arabes et prônait la solidarité arabe contre le sionisme, le communisme et l'impérialisme. Peu de temps après, on levait la loi martiale et le 6 juin Nūrī Āl Sa'īd démissionnait. Durant les derniers mois qui précédèrent son départ il n'avait cessé de dénoncer la campagne menée contre l'Iraq par la propagande syrienne et égyptienne.

'Alī Ǧawdat al-Ayyūbī constitua le nouveau cabinet avec plusieurs ministres du précédent. Le nouveau gouvernement se déclarait prêt à tendre la main à tous les pays arabes. Au mois d'août, ému par la nouvelle orientation de la politique syrienne, le roi Fayṣal se rendait à Istanbul avec son cousin le roi Ḥusayn de Jordanie. En septembre on annonçait les fiançailles du roi avec la princesse Fāḍila, descendante par sa mère du dernier sultan ottoman; en octobre Fayṣal se rendait en Iran en visite officielle. La presse persane donna une grande importance à ce voyage effectué dans le cadre de la collaboration des deux pays pour la stabilité du Proche-Orient. En décembre, sur l'invitation du roi Sa'ūd, Fayṣal se rendait en Arabie Sa'ūdite afin d'examiner les derniers événements de la politique arabe. Pendant les derniers mois de cette même année on avait continué à découvrir et à arrêter de nombreux agents et membres de sociétés secrètes qui, en rapport avec Damas, complotaient le renversement du régime iraqien. Le 15 décembre le cabinet de Ǧawdat al-Ayyūbī démissionnait et 'Abd al-Wahhāb Mirǧān, lui aussi de l'équipe de Nūrī Āl Sa'īd, constituait le nouveau gouvernement.

La Transjordanie: Mamlakat al-hāšimiyya al-urdunniyya

Sous le régime ottoman, la région à l'est du Jourdain était comprise dans le *vilāyet* de Syrie, dont la capitale était Damas; sous le bref règne de Fayṣal, on n'avait rien changé à cet état de choses. Lorsque les Français entrèrent à

Damas, les Anglais considérèrent que la région à l'est du Jourdain se trouvait politiquement sans gouvernement, et le commissaire Samuel y envoya des fonctionnaires de Palestine qui y créèrent trois conseils administratifs. Quelques mois plus tard, vers la fin de 1920/1339, ʻAbd Allāh, fils de Ḥusayn, alors roi du Ḥiğāz, entra dans la région de Transjordanie à la tête de quelques contingents armés; ses intentions étaient manifestement hostiles contre les Français de Syrie. Les fonctionnaires anglais l'empêchèrent de passer, mais l'engagèrent à attendre; après une entrevue à Jérusalem entre Churchill et ʻAbd Allāh, celui-ci accepta de demeurer en qualité d'émir de la Transjordanie sous le mandat anglais, 1921/1340.

Depuis cette date, le petit État, avec une population de quelque 300.000 habitants, se vit peu à peu doté d'institutions politiques de type moderne, avec des luttes de partis et des élections (ou quelque chose de semblable), dans lesquelles les candidats du gouvernement triomphaient inévitablement, tandis qu'on réprimait violemment les protestations des opposants. L'Angleterre, à la suite de plusieurs conventions, dont la première fut celle d'avril 1923/1342, accorda graduellement et avec une grande parcimonie quelques libertés politiques, mais elle maintint toujours l'intervention du Haut-Commissaire de Palestine, représenté par un résident à ʻAmmān, capitale de la Transjordanie.

L'Angleterre voyait sans doute des avantages à cette séparation de la Palestine et de la Transjordanie, séparation contre laquelle, plus que les Arabes, protestèrent les Sionistes. La Transjordanie n'entrait pas dans la Déclaration Balfour sur le *home* juif.

Les relations entre la Transjordanie et l'Arabie Saʻūdite furent d'abord nettement hostiles; par la suite, l'intervention anglaise apaisa les esprits; la reconnaissance mutuelle des gouvernements respectifs d'Ibn Saʻūd et d' ʻAbd Allāh, avril 1932/1351, fut suivie de la visite à ʻAmmān, août 1935/1354, de l'émir Saʻūd, fils d'Ibn Saʻūd, qui fut cordialement reçu par ʻAbd Allāh. Une année auparavant, Mgr. Salman avait solennellement remis à l'émir ʻAbd Allāh une médaille d'or envoyée par le pape Pie XI.

Les Sionistes tentèrent de s'infiltrer en Transjordanie, et gagnèrent la faveur de quelques propriétaires; l'émir ʻAbd Allāh lui-même leur vendit une vaste étendue de terre ayant autrefois appartenu au sultan ʻAbd al-Ḥamīd; mais devant les protestations de l'opinion arabe, il témoigna aussitôt de son repentir. En octobre 1932/1351 paraissait la première loi interdisant la vente ou la location de terres aux étrangers.

Le pays suivait attentivement les vicissitudes de la cause arabe en Palestine, et tandis que l'émir protestait énergiquement auprès du Haut-Commissaire anglais, les Bédouins manifestèrent à plusieurs occasions et causèrent de sérieux dégâts au pipe-line et au réseau téléphonique.

Sévère dans l'application des préceptes du Coran, ʻAbd Allāh fit imposer une amende de cinq livres sterling aux femmes qui se montraient en public sans le voile, et blâma la tendance, qu'on commençait à remarquer chez les hommes, de circuler tête nue, chose contraire aux «mœurs vertueuses» de la nation, 1940/1359.

A la fin de la deuxième guerre mondiale, la Transjordanie fut l'un des membres constituants de la Société des États Arabes, ou Ligue Arabe, 1945/1365. En mars 1946/1366, par le traité d'alliance entre l'Angleterre et la Transjordanie, prenait fin le régime du mandat; au mois de mai 'Abd Allāh était proclamé roi, et son fils Ṭalāl prince héritier. Les traités d'amitié avec la Turquie et d'alliance avec l'Iraq datent d'avril et mai 1947/1367.

Les premières élections eurent lieu en octobre de la même année; le parti du gouvernement, le seul à présenter des candidats, remporta la majorité des sièges. Tawfīq Abū 'l-Hudà, qui avait déjà présidé plusieurs fois le cabinet du roi, fut nommé premier ministre, responsable non pas devant le Parlement, mais devant le roi. Il avait signé à Alexandrie au nom de la Transjordanie le protocole de la Ligue Arabe et était un adepte enthousiaste du projet de «la Grande Syrie», lequel, à ce moment, était au centre des activités diplomatiques d' 'Abd Allāh et suscitait des réactions hostiles de la part de l'Égypte et d'Ibn Sa'ūd. 'Abd Allāh réagit contre ce dernier par la convocation d'une assemblée qui en septembre manifesta son appui à un mouvement de libération du Ḥiǧāz.

L'attitude politique d' 'Abd Allāh, attaché à l'Angleterre, préoccupait les autres États arabes, et lorsque en octobre 1947/1367 les membres de la Ligue Arabe se réunirent à Beyrouth pour traiter de l'affaire de Palestine, une commission se rendit à 'Ammān pour s'assurer des intentions d' 'Abd Allāh. Le communiqué, comme à l'ordinaire, parlait d'une parfaite unanimité, mais il semble bien qu'au moment où on assistait à un assaut de déclarations belliqueuses, 'Abd Allāh fut le seul à conseiller la recherche d'une solution pacifique. Cependant ses sujets avaient une autre opinion et vers la fin de l'année ils protestaient dans les rues d' 'Ammān et sabotaient le pipe-line car ils considéraient l'Amérique comme responsable du partage de la Palestine.

En mars 1948/1368, peu avant la renonciation de l'Angleterre à son mandat en Palestine, on effectuait à 'Ammān une révision du traité anglo-jordanien signé deux ans auparavant. Dans le nouveau pacte on affirmait l'unité d'action des deux parties dans les intérêts communs de politique extérieure et on concluait une alliance défensive mutuelle; les troupes anglaises auraient le privilège de libre passage et, sur invitation de la Transjordanie, continueraient à maintenir des unités de la Royal Air Force dans les bases d' 'Ammān et de Mafraq; de son côté l'Angleterre fournirait une aide économique afin que la Transjordanie fût à même de faire face aux obligations du traité.

A la veille du départ des Anglais de Palestine, lorsque l'intervention des États arabes était devenue inévitable, la tension entre la Syrie et la Transjordanie était si forte, qu'il fallut organiser à Der'a une conférence entre 'Abd Allāh et al-Quwwatlī, alors président de la République syrienne, afin d'obtenir un arrangement. 'Abd Allāh avait annoncé qu'il prendrait personnellement le commandement des forces libanaises, syriennes, iraqiennes et transjordaniennes qui, en même temps que les forces égyptiennes, pénétrèrent le 15 mai en Palestine pour chasser les Sionistes. Les troupes de la Légion Arabe, en liaison avec les contingents iraqiens, occupèrent Jéricho et la partie centrale de la Judée et livrèrent bataille pour prendre Jérusalem, tandis que des milliers d'Arabes palestiniens

cherchaient refuge en Transjordanie. Vers la fin de juillet ʿAbd Allāh était le seul, parmi les Arabes belligérants, à pouvoir se vanter d'avoir tenu tête à l'ennemi et dominé une partie considérable de la Palestine où il avait organisé une administration dépendant de lui. En outre, il n'oubliait pas l'action diplomatique et vers la fin de mai il était au Caire, en juillet à Bagdad, et en août il s'entendait avec Ibn Saʿūd pour établir des relations stables entre ʿAmmān et al-Riyāḍ. Lorsque en septembre la Ligue Arabe annonça la constitution du gouvernement arabe de Palestine siégeant à Ġaza, ʿAbd Allāh ne voulut nullement le reconnaître et riposta, en décembre, par le rassemblement d'un Congrès national palestinien à Jéricho, avec quelques 2.000 délégués, qui votèrent pour la continuation de la lutte en Palestine et pour l'union de la Palestine avec la Transjordanie sous le règne d' ʿAbd Allāh. Ces résolutions furent confirmées par le Parlement transjordanien quelques jours plus tard. Les adversaires d' ʿAbd Allāh, et en premier lieu Amīn al-Ḥusaynī, *muftī* de Jérusalem, crièrent à la trahison: les Arabes étaient entrés en Palestine pour la libérer, non pour de louches ambitions personnelles; la réprobation fut générale; ʿAbd Allāh ne fléchit pas; il renvoya à plus tard l'annexion définitive de la Palestine; mais pour démontrer et affermir son autorité sur la région palestinienne qu'il avait conquise, ʿAbd Allāh déposait implicitement le «grand *muftī*» Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī, dont il sapait le prestige par la nomination du *šayḫ* Ḥusayn al-Dīn à la charge de *muftī* de Jérusalem et de Président du Conseil Supérieur Islamique de Palestine. Le 21 janvier 1949/1369, pendant la prière du vendredi on commença à faire mention dans la *ḫuṭba*, ou prône, du nom d' ʿAbd Allāh comme souverain du pays. Plus tard ce territoire fut divisé en trois provinces : Samarie, Jérusalem, Hebron, dont les gouverneurs reçurent des instructions pour enrayer les agissements des partisans de Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī et du gouvernement arabe de Ġaza.

Cependant, ce succès militaire et politique d' ʿAbd Allāh entraînait bien des difficultés. L'entrée d'un coup, dans le royaume, de centaines de milliers de réfugiés dépourvus de moyens de subsistance, dont le niveau social était bien plus haut que celui des anciens sujets d' ʿAbd Allāh, et dont l'éducation politique était fort différente, pouvait offrir quelques avantages, mais elle posait aussi de dangereux problèmes économiques, sociaux et politiques.

Au début de mars, des pourparlers avec Israël aboutirent à une convention d'armistice spéciale à la ligne frontière du Neğeb, jusqu'au golfe d' ʿAqaba, où, après une escarmouche avec des unités jordaniennes, les forces israéliennes s'établissaient à Elath. La Jordanie demanda la protection de l'Angleterre pour ses frontières méridionales, et l'arrivée de détachements anglais à ʿAqaba souleva les protestations d'Israël. Le 21 mars, sur l'initiative de l'ONU, une commission de conciliation entre Arabes et Juifs tenait sa première session à Beyrouth, et le 3 avril la Jordanie signait à Rhodes l'armistice général avec Israël. Certaines rectifications de la ligne d'armistice provoquèrent des émeutes parmi les Arabes palestiniens; un attentat manqué contre la vie d' ʿAbd Allāh était le signe avertisseur d'un revirement de l'opinion.

Bien qu' ʿAbd Allāh se trouvât plus à son aise dans le domaine de la politique, il chercha des ressources pour affronter les nouvelles nécessités; il obtint

une augmentation considérable des subsides anglais, et, en avril, il inaugurait à Wādī al-'arab des ouvrages d'irrigation qui permettaient la mise en valeur de quelque 4000 acres de terrain arable. Au début de mai, Tawfīq Abū 'l-Hudà constituait un nouveau cabinet dont trois ministres étaient des Palestiniens.

En juin, un communiqué officiel changeait le nom de l'État, jusqu'alors *Šarq al-Urdunn*, Orient du Jordan, ordinairement dit Transjordanie, en celui de *Mamlakat al-hāšimiyya al-urdunniyya*, dont la presse occidentale tira celui de Jordanie. Pendant l'été 1949/1369 'Abd Allāh déploya une grande activité diplomatique. En juillet il se trouvait à Téhéran, en août en Angleterre, et au mois de septembre il se rendait en Espagne pour une longue visite officielle, la première, depuis des siècles, d'un souverain musulman. En août, les dernières forces iraqiennes étaient remplacées dans le nord de la Judée par des unités de la Légion Arabe.

Contrairement aux autres États arabes, 'Abd Allāh s'était toujours opposé à l'internationalisation de Jérusalem, et sur ce point il se trouvait d'accord avec les Juifs. Nonobstant cette opposition, le 9 décembre l'Assemblée Générale de l'ONU décidait l'internationalisation de Jérusalem et de ses environs, qui devaient être soumis à un régime international permanent. Mais le seul effet permanent fut l'échec de cette résolution. 'Abd Allāh renouvela ses déclarations d'opposition à tout changement, et Ben Gurion riposta que le gouvernement d'Israël serait installé à Jérusalem aussitôt que possible.

A la fin de 1949/1369 le Parlement avait été dissous pour permettre de nouvelles élections après le rattachement au royaume des provinces palestiniennes dont les habitants avaient reçu la nationalité jordanienne. 'Abd Allāh, fidèle à l'orientation de sa politique, souvent en contradiction avec les désirs de ses sujets, cherchait une paix avantageuse avec Israël; un accord de non-agression paraphé le 27 février aurait donné à la Jordanie le libre accès de Bethléem et une zone franche dans le port de Haïfa, tandis qu'Israël aurait obtenu libre passage au Mont Scopus. Mais l'opposition fut générale, et le 2 mars le cabinet, refusant de ratifier l'accord, démissionna. N'étant parvenu à trouver personne pour constituer un gouvernement favorable au projet d'accord avec Israël, 'Abd Allāh remit en fonction le cabinet démissionnaire; plus tard, à la session d'avril de la Ligue Arabe, la Jordanie, avec les autres États membres, se déclarait contre tout projet de paix séparée avec Israël.

Les élections législatives eurent lieu le 11 avril. Les électeurs étaient au nombre de 304.000 dont 157.000 Palestiniens. Le 17, le roi nomma les 20 membres du Sénat, dont 7 Palestiniens. Le 24, à la première réunion du Parlement, les députés approuvèrent l'union politique des deux rives du Jourdain. Peu avant la clôture de la session parlementaire, 'Abd Allāh déclarait aux députés qu'il n'était point opposé au régime parlementaire, mais qu'il leur était séant de se montrer dociles aux désirs du souverain qui avait beaucoup d'expérience; en même temps, le roi s'occupait des règles traditionnelles de bienséance, et en octobre, un décret interdisait aux Musulmanes de se montrer dans les établissements publics, même en compagnie de leurs époux.

Les premiers pas dans la voie des libertés politiques ne furent pas sans difficultés. En septembre il avait fallu imposer de nouveau la censure de la presse,

et en novembre, après la reprise des sessions parlementaires, plusieurs députés, surtout les Palestiniens, dénoncèrent âprement le favoritisme administratif, le manque d'indépendance de la magistrature, les échecs d' 'Abd Allāh dans sa politique personnelle, son impuissance à aider les réfugiés, sa liaison avec l'Angleterre, ses rapports avec les Juifs. On constitua un mouvement d'opposition dirigé par un des députés palestiniens, Sulaymān al-Naḥulsī; le porte-parole de ce mouvement, le journal al-Mīṯāq, devint si populaire qu'il ne survécut que quelques mois, et les attaques des députés au Parlement obligèrent le gouvernement à imposer une censure de la presse pour l'information parlementaire. C'était jeter de l'huile sur le feu; le mécontentement fut général, surtout parmi les réfugiés, dont les conditions de vie, malgré les secours de l'ONU, étaient souvent déplorables, et se trouvaient aggravées par la corruption administrative et même parfois par la falsification des cartes de rationnement; le chômage atteignait par endroits 90% de la population; on avait perdu les marchés d'Israël qui, dans le passé, absorbaient 90% des exportations jordaniennes, et une très maigre récolte avait créé dans le sud des conditions de famine. Le recensement, à la fin de 1950/1370, donnait 1.367.180 habitants dont 464.680 étaient les anciens sujets d' 'Abd Allāh et le reste des réfugiés palestiniens. Le 2 décembre, 'Abd Allāh nomma un Gardien du *Ḥaram al-šarīf* et des autres lieux vénérés à Jérusalem, avec l'ordre de maintenir tous les droits traditionnels; il affirmait ainsi, une fois de plus, son opposition aux résolutions de l'ONU.

Au début de 1951/1371 la crise économique s'aggravait en Jordanie. 'Abd Allāh avait obtenu des subsides supplémentaires pour la Légion Arabe; malgré cela, le budget accusait un déficit de deux millions; les députés de l'opposition réclamaient la réduction du budget de certains services publics, notamment celui de la police; la Chambre, enfin, renvoya le budget sans l'approuver. La réaction d' 'Abd Allāh fut de dissoudre le Parlement, de mettre le budget provisoirement en vigueur et de convoquer les électeurs à trois mois.

'Abd Allāh croyait aux avantages d'un rapprochement entre la Turquie et les pays arabes; au retour d'un voyage en Turquie il invitait le Secrétaire général de la Ligue Arabe, Abd al-Raḥmān al-'Azzām; celui-ci se rendait à 'Ammān, en juin, pour étudier la possibilité d'opérer un pareil rapprochement.

Le 16 juillet, Riyāḍ al-Ṣulḥ, l'influent homme politique du Liban, pour lors hôte d' 'Abd Allāh à 'Ammān, tombait criblé de balles au moment de son départ pour Beyrouth. C'était la vengeance du parti populaire syrien (P. P. S.) pour l'exécution de son chef A. Sa'ādé deux ans auparavant. Quatre jours plus tard, comme il entrait à la mosquée al Aqṣà, à Jérusalem, pour la prière du vendredi, 'Abd Allāh succombait à son tour sous les coups d'un assassin qui fut sur-le-champ abattu par les gardes du roi.

A ce moment le pays se trouvait sans Parlement; le prince héritier, Ṭalāl, demeurait en Suisse pour des raisons de santé; son frère, l'émir Nāyef, fut donc chargé de la régence par le gouvernement, qui envoyait Ḥusayn, fils de Ṭalāl, alors âgé de 15 ans, et prince héritier, en Angleterre pour faire ses études. Le 24 juillet le gouvernement de Samīr al-Rifā'ī cédait la place à celui de Tawfīq Abū 'l-Hudà avec l'approbation de Ṭalāl.

La mort d' 'Abd Allāh constituait un événement important dans les relations interarabes où il avait joué un rôle de tout premier plan. Souverain d'un pays incapable de se soutenir sans assistance du dehors, il avait cependant réussi, par sa finesse et son réalisme politique, à faire d' 'Ammān le centre de gravité de la politique arabe, qui désormais allait se fixer au Caire. Il avait essayé d'apprivoiser la démocratie arabe et de tenir tête aux autres États arabes; cet essai lui avait été fatal. L'enquête sur l'attentat dévoilait l'existence d'un complot dont on rendait responsable 'Abd Allāh al-Tall, officier supérieur de la Légion Arabe, qui avait pris part à la conquête de Jérusalem et qui se trouvait alors en Égypte. Le tribunal militaire demanda son extradition mais l'Égypte ne l'accorda pas. Il y eut six condamnés à mort, dont deux par contumace. En Égypte et en Syrie des protestations s'élevèrent contre le verdict du tribunal.

Les élections législatives du 29 août devaient porter à la Chambre 20 députés pour la partie orientale de la Jordanie et 20 pour la partie occidentale. Cette répartition des sièges déplut aux habitants de la région occidentale, beaucoup plus nombreux. Il n'y avait pas de partis politiques proprement dits mais des groupes qui s'accordaient sur les lignes d'un programme déterminé. Il était prévu que le futur Parlement modifierait la Constitution en vue de rendre le cabinet responsable non plus devant le roi, mais devant le Parlement. Le 5 septembre Ṭalāl était proclamé roi de Jordanie. En octobre le premier ministre jordanien se rendait en Arabie Sa'ūdite, ensuite à Damas et à Beyrouth en vue d'engager des pourparlers rendus nécessaires par la disparition d' 'Abd Allāh. On s'accorda sur la nécessité d'un rapprochement avec l'Arabie Sa'ūdite et avec la Syrie, et sur le rétablissement des relations diplomatiques avec ce dernier pays. Le 28 octobre un nouveau Sénat fut nommé, et le 1er novembre, le discours du trône insistait sur la fraternité arabe, soulevait le problème des réfugiés, de la Palestine, des questions sociales, mais ne faisait aucune allusion aux affaires extérieures ni aux traités avec l'Angleterre.

Le 2 janvier 1952/1372 Ṭalāl signait la nouvelle Constitution qui proclamait l'Islam religion officielle et établissait l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction de religion.

Durant l'absence du roi, qui, le 10 janvier, repartait pour la Suisse, et qui lors de son passage à Rome avait été reçu par le Pape Pie XII et par le Président de la République italienne, un Conseil de Régence avait été constitué, dont l'émir Nāyef ne faisait plus partie. Peu de temps auparavant, il était parti pour Bagdad avec sa famille; toutes les démarches pour le persuader de rentrer demeurèrent vaines. Puis il passa à Beyrouth. On lui attribuait un projet d'union de la Jordanie avec l'Iraq. Il put demeurer au Liban sous la réserve de ne pas se mêler de politique.

Le 21 janvier la Jordanie rentrait dans les rangs de la Ligue Arabe en signant, la dernière de tous les pays arabes, le traité de défense mutuelle des États Arabes, que l'Iraq avait signé en février 1951/1371, et les autres États arabes en avril de l'année précédente.

La santé du roi était un objet de préoccupation générale et créait des ennuis au gouvernement; on décida que le Conseil de Régence durerait tant que le roi

n'aurait pas recouvré la santé. En juin, le premier ministre, Tawfīq Abū 'l-Hudà dévoilait que la conduite de l'émir Nāyef était demeurée obscure et que la récente visite du Régent de l'Iraq à 'Ammān avait contribué à éclaircir l'affaire, que l'union avec l'Iraq avait été traitée en session secrète, et que le secret ayant été violé, il avait démenti le fait en public.

Le 3 juillet Ṭalāl rentrait en Jordanie et le 12 août les Chambres réunies, prenant en considération l'opinion des médecins spécialistes et les dispositions de la Constitution, déposèrent Ṭalāl et élevèrent au trône son fils Ḥusayn, qui se trouvait alors étudiant en Angleterre, le Conseil de Régence conservant ses attributions durant la minorité du roi.

En novembre, après la reprise des sessions parlementaires, des remous politiques à la Chambre trouvèrent leur écho dans des émeutes qui eurent lieu dans quelques villes palestiniennes et à 'Ammān, où les étudiants réclamaient la démission du gouvernement, qui à son tour décida la fermeture de trois journaux de l'opposition. Les incidents de frontière avec Israël n'avaient pas cessé pendant l'année.

Au début de 1953/1373 l'opposition, sous la conduite des députés palestiniens, continuait ses attaques contre le gouvernement. A propos de la cession, au moment de l'armistice avec Israël, de certaines parties de territoire, le premier ministre déclarait que cela avait été fait par des officiers de la Légion, sans autorisation et sans la connaissance du gouvernement.

Au mois de mars, après des pourparlers économiques avec l'Angleterre, le gouvernement pouvait présenter à la Chambre un budget équilibré, ce qui souleva les critiques de l'opposition contre le système qui consistait à combler le déficit du budget au moyen d'aides économiques étrangères, au détriment de l'indépendance du pays.

Le 22-23 avril le massacre par les Juifs de civils désarmés fusillés sur la place qui se trouve à Jérusalem, devant la porte de Damas, provoqua une émotion générale. Peu de temps après, Glubb pacha, chef de la Légion Arabe, déclarait que la collaboration des deux gouvernements pouvait empêcher les incidents de frontière mais que cela ne faisait pas le jeu d'Israël, qui, en une seule semaine de mai, avait attaqué 11 villages jordaniens et qui entravait les enquêtes des agents de l'ONU. En juin, sous la présidence de Bennike, nouveau délégué de l'ONU, des représentants d'Israël et de la Jordanie constituaient une commission mixte temporaire pour prévenir les incidents de frontière.

Peu de temps auparavant, le 2 mai, le roi Ḥusayn ayant atteint l'âge de 18 ans lunaires, accédait au trône. A cette occasion Tawfīq Abū 'l-Hudà démissionnait et Fawzī al-Mulqī formait le nouveau gouvernement avec un programme de révision de la Constitution, de rétablissement des libertés politiques et de redressement économique. Peu de temps après, John Foster Dulles, le secrétaire d'État américain, arrivait en Jordanie en visite officielle.

En juillet, le gouvernement supprimait le parti communiste; en septembre, une délégation partait pour l'Arabie Sa'ūdite et l'Iraq en vue de se procurer une aide économique. Une nouvelle loi sur la presse rendait nécessaires de nouvelles autorisations pour les journaux, et en octobre on signait avec l'Iraq

de nouveaux accords commerciaux. Le 14 de ce même mois le village de Qibya fut attaqué par les troupes israéliennes qui détruisirent les maisons et massacrèrent leurs habitants. Un communiqué du Foreign Office déniait, deux jours plus tard, toute justification à cet acte de violence, et par la suite l'ONU condamnait l'action d'Israël. Le 23, le comité politique de la Ligue Arabe réuni à 'Ammān promettait à la Jordanie des subsides considérables de la part des États membres. Le discours du trône, en novembre, rejetait toute sorte de compromis avec les Juifs; peu après la Jordanie, malgré la pression américaine, refusait de prendre en considération un projet d'utilisation des eaux du Jourdain qui d'ailleurs en donnait la plus grande partie à Israël. En décembre une Conférence Interislamique réunie à Jérusalem déclarait que la défense de la Palestine incombait à tous les Musulmans, et que toute entente avec les Juifs était une trahison.

En janvier 1954/1374, le gouvernement décidait la suppression des partis; ceux-ci pourraient solliciter une nouvelle autorisation, pourvu que dans leur programme rien ne fût contraire à la Constitution. En outre la Chambre rejeta un projet d'amendement de la Constitution conférant au roi la faculté de dissoudre le Parlement. En février, le premier ministre de l'Iraq, al-Ǧamālī, se rendait à 'Ammān pour dissiper les malentendus surgis à propos du projet d'union jordanienne; ensuite le roi partait pour Bagdad jusqu'à la fin du mois. Pendant ces derniers mois la Jordanie avait répondu par des refus réitérés aux démarches de l'ONU et d'Israël en vue de pourparlers directs entre les deux pays. En mars, le général Bennike, dans son rapport à l'ONU, constatait que la tension sur la frontière israélo-jordanienne augmentait de plus en plus. Le 17 mars, au pas dit du Scorpion, dans le désert du Neǧeb, un autobus juif fut attaqué par des bandits probablement arabes qui tuèrent 11 personnes. Israël déclara qu'il s'agissait d'un acte de guerre, mais la Jordanie niait toute responsabilité et s'offrait pour aider à l'enquête. Peu après des unités israéliennes entreprenaient des actes de représailles dont le plus grave fut celui du village d'al-Naḥālīn; la Jordanie porta plainte à l'ONU.

Le 2 mai, Fawzī al-Mulqī étant démissionnaire, Tawfīq Abū 'l-Hudà reprenait le pouvoir malgré l'hostilité de l'opposition et surtout des *iḫwān* qui profitèrent de la visite du roi Sa'ūd au mois de juin pour susciter des émeutes contre le gouvernement, contre l'Amérique et contre le sionisme, en même temps que la presse extrémiste s'élevait contre la présence, dans l'armée jordanienne, d'officiers britanniques, «colonialistes», qui ne jouissaient de la confiance ni de l'Égypte ni de la Syrie.

Le 22 juin, le Parlement fut dissous et les électeurs de nouveau convoqués. En juillet, la Jordanie et la Syrie se mettaient d'accord pour reprendre les relations diplomatiques interrompues depuis cinq ans. En août, le roi se rendait en Turquie en visite officielle, et le guide suprême des *iḫwān*, Ḥasan al-Hudaybī, se voyait interdire l'entrée en Jordanie. Au début de septembre, le ministre égyptien Ṣalāḥ Sālim entamait des pourparlers à 'Ammān et inspectait la ligne juive d'armistice où les incidents se succédaient. Le plus grave de ces incidents eut lieu à Jérusalem, où la bataille dura quatre jours, à la fin de juin et au début de juillet. La commission mixte d'armistice, boycottée par les Juifs pendant

un certain temps, devait statuer sur 1400 incidents qui lui étaient soumis soit par la Jordanie soit par Israël.

Le cours des élections, en octobre, fut troublé par de violents désordres après que l'opposition se fut retirée alléguant des ingérences du gouvernement. Il fallut faire appel aux troupes, les communications restèrent interrompues et les victimes furent nombreuses. Des 40 députés élus 37 étaient des indépendants. Après les élections, Tawfīq Abū 'l-Hudà démissionna et fut chargé de remanier son cabinet; dans son programme il manifestait une fois de plus son intransigeance à l'égard d'Israël, et exprimait son désir de réviser le traité avec l'Angleterre. La situation interne continuait à être tendue et le gouvernement dut prendre des mesures contre les meneurs de l'opposition, parmi lesquels se trouvait Sulaymān al-Nābulsī. En décembre, l'exécution de quelques *iḫwān* en Égypte provoqua des protestations populaires en Jordanie, et le 18 le roi et Tawfīq Abu'l-Hudà partaient pour Londres en vue d'entamer des pourparlers pour la revision du traité avec l'Angleterre.

Le début de l'année 1955/1375 fut marqué par une série de visites du roi au Caire, à Bagdad et à Karachi. L'Égypte se montrait disposée, ainsi que les autres pays arabes, à aider économiquement la Jordanie. La question de l'attitude jordanienne vis-à-vis du pacte de Bagdad fut au centre des agitations politiques pendant l'année. Une note anglaise précisait en février que la revision du traité d'aide mutuelle pourrait se faire dans le cadre d'un système de défense du Proche-Orient.

En avril eurent lieu les noces du roi avec sa cousine Dīnā 'Abd al-Ḥamīd, en présence de membres de la famille royale sa'ūdite. Les deux fiancés s'étaient connus pendant leur séjour en Angleterre.

Après le retour de la délégation de la Jordanie à la Conférence de Bandoeng, des divergences dans le cabinet aboutirent à la démission de Tawfīq Abu'l-Hudà le 29 mai. Le jour suivant Sa'īd al-Muftī constituait le nouveau gouvernement avec un programme de neutralité en politique étrangère. En août on reprenait l'étude du projet Johnston d'utilisation des eaux du Jourdain qui fut rejeté à cause des avantages qu'il donnait à Israël.

En novembre, Čelal Bayar arrivait en Jordanie en visite officielle, et se rendant à Jérusalem au moment où on parlait de la restauration de la *Qubbat al-Ṣaḫra* et de la mosquée *al-Aqṣà*, il s'offrait à refaire, aux frais de la Turquie, la couverture de la *Qubba*, suivant la tradition des sultans ottomans.

Au début de décembre, le général Templer engageait à 'Ammān des pourparlers sur la question de la défense du pays et suggérait l'adhésion de la Jordanie au pacte de Bagdad. Mais l'opposition, active et bruyante, provoquait une crise de gouvernement. Le nouveau cabinet, constitué le 15, par Hizā' al-Maǧālī, connu pour être favorable au pacte, rendit encore plus violentes les émeutes dans les villes jordaniennes; les ambassades anglaise et américaine furent attaquées; il fallut faire appel à l'armée. Les victimes et les arrestations furent nombreuses. Le 19 Hizā' al-Maǧālī démissionnait afin que la nation pût décider de son adhésion au pacte de Bagdad. Le roi dissolvait le parlement le 24 et nommait un gouvernement provisoire sous la présidence d'Ibrāhīm Hāšim.

1956/1376. Des voix s'étant élevées contre l'illégalité de la dissolution du Parlement, le gouvernement s'adressa à la Cour Constitutionnelle, qui, le 4 janvier, déclarait que la dissolution avait été effectivement inconstitutionnelle. Le gouvernement se soumit à cette résolution et démissionna. Cependant les émeutes contre le pacte de Bagdad et contre l'Angleterre, animées par des éléments communistes et alimentées par la propagande et les ressources provenant de l'Égypte, de l'Arabie Sa'ūdite et de la Syrie furent réprimées avec violence. Le 15 janvier des centaines de sujets indésirables de ces pays étaient reconduits à la frontière syrienne.

Le 9 janvier, le nouveau gouvernement de Samīr al-Rifā'ī déclarait qu'il n'y aurait pas d'adhésion au pacte de Bagdad; le 18 le roi, ayant invité le Parlement à reprendre ses sessions, celui-ci accordait la confiance au cabinet de Samīr al-Rifā'ī.

En février, le projet de l'UNRWA d'établir des réfugiés en Amérique souleva des protestations dans les pays arabes. Une délégation des 100.000 réfugiés de Nablus rejeta toute solution qui ne fut celle de leur retour chez eux. Si l'UNRWA manquait de ressources, c'était la faute de l'ONU, responsable d'une telle situation. De sa part, le *muftī* de la Jordanie émettait une *fatwà* condamnant pareille émigration en des lieux où la loi de l'Islam n'était pas observée.

Au début de mars, le renvoi de Glubb pacha, commandant de la Légion Arabe, et d'un certain nombre d'officiers anglais et jordaniens provoqua de tapageuses manifestations de joie et fut salué au Caire comme une victoire de Nāṣer. Cependant, lorsque le roi Ḥusayn fut invité au Caire à une conférence avec le roi Sa'ūd, Nāṣer et al-Quwwatlī, il s'excusa en manifestant son désir de demeurer neutre entre les deux groupes arabes. Auparavant, au mois de janvier, Ḥusayn avait invité les chefs d'État arabes à une conférence que l'attitude de l'Égypte avait fait échouer. Par la suite, Ḥusayn rencontrait en mars son cousin le roi Fayṣal et se rendait ensuite en Syrie et au Liban.

Le 20 mai, des divergences avec le roi provoquaient une crise ministérielle et le départ du cabinet de Samīr al-Rifā'ī qui fut remplacé par celui de Sa'īd al-Muftī sans le concours du parti socialiste d'al-Nabulsī, qui avait posé comme conditions de sa participation la cessation de l'influence anglaise, l'octroi de libertés politiques sans restriction, et de nouvelles élections. Peu après, 'Alī Abū Nuwār, 33 ans, appuyé par le le roi, était nommé Chef d'Etat Major de l'armée.

Le programme du gouvernement comportait la revision du traité avec l'Angleterre, l'union économique arabe, l'union défensive contre Israël; mais la Chambre se montrant hostile à ce programme, le gouvernement demandait la dissolution du Parlement, ce qui fut fait le 26 juin. Cependant, le gouvernement dut démissionner le 30, et le 2 juillet Ibrāhīm Hāšimī constituait une fois de plus un gouvernement de transition.

La visite du président al-Quwwatlī à la fin du mois de mai signifiait un rapprochement avec la Syrie, avec laquelle on signait un accord militaire et on entamait des négociations pour une union économique qui fut enfin approuvée le 6 août. En septembre, une firme allemande se chargeait de construire un port maritime à al-'Aqaba.

Les incidents continuels avec Israël étaient parfois de véritables batailles engagées par les troupes juives comme actes de représailles, et comportaient l'emploi de l'artillerie et la destruction de postes fortifiés, suivis d'accusations mutuelles, de condamnations, généralement contre Israël, de la part des organismes de l'ONU, et de demandes d'aide militaire adressées par la Jordanie aux pays voisins. Un des officiers anglais congédiés en même temps que Glubb, avait donné des renseignements intéressans de la situation sur la ligne d'armistice qui séparait plus de cent villages de leurs champs et parfois même de leurs sources d'eau, ce qui rendait inévitables les «infiltrations» et favorisait la contrebande, pratiquée par les Juifs, réprimée par les Jordaniens. Le gouvernement jordanien faisait tout ce qui était possible pour éviter les incidents, mais la provocation d'Israël était grande, tant de la part de l'armée régulière que des colonies armées. Il faut ajouter en plus l'action des groupes saboteurs, enrôlés à Damas, entraînés en Syrie et financés par l'Égypte et l'Arabie Sa'ūdite.

Les élections eurent lieu le 21 octobre. Les résultats ayant été favorables aux éléments socialistes, Sulaymān al-Nabulsī constituait le 29 un cabinet fortement orienté à gauche et de rapprochement avec l'Égypte. Le 25 un accord militaire avait été signé à 'Ammān, donnant à l'Égypte le commandement militaire suprême en cas de guerre. Le 28, des émeutes violentes éclatèrent lorsqu'on apprit l'arrestation à Alger des cinq chefs de la révolution algérienne, et à Jérusalem le consulat de France fut incendié.

Quelques jours plus tard, l'agression israélienne contre l'Égypte et l'intervention franco-britannique sur le Canal ébranlèrent le monde arabe. La Jordanie rompait ses relations avec la France et interdisait aux Anglais l'usage des bases militaires dans le pays. On décréta la mobilisation générale, le *muftī* déclara la guerre sainte contre les Juifs, les Anglais et Français, et des unités des armées iraqienne, syrienne et sa'ūdienne entrèrent en Jordanie.

Le 20 novembre la Chambre se déclarait à l'unanimité pour la cessation de l'alliance avec l'Angleterre et pour l'établissement de relations avec la Chine communiste et la Russie. En conséquence, le gouvernement informait l'Angleterre, en décembre, de son désir de mettre fin au traité anglo-jordanien. En même temps il invitait l'Iraq à retirer ses troupes de la Jordanie. L'Iraq ne le fit qu'à contrecœur car pareille demande n'avait été faite ni aux Sa'ūdiens ni aux Syriens, et le fait était que ces troupes, en apparence conjointement protectrices, s'affrontaient en réalité entre elles et leur présence marquait la véritable signification politique d'une situation qui semblait cadrer parfaitement avec les desseins d'al-Nabulsī. A l'occasion de la fête de Noël les Chrétiens exprimèrent leur reconnaissance au gouvernement, car c'était la première fois que Noël était officiellement jour chômé.

1957/1377. Une conférence des chefs d'Etat égyptien, sa'ūdite, syrien et jordanien au Caire aboutissait à l'engagement des trois premiers à payer annuellement à la Jordanie les 12.500.000 livres fournies jusqu'alors par le gouvernement anglais; quelque jours plus tard une note anglaise signifiait à la Jordanie que le gouvernement anglais était prêt à négocier la cessation du traité. Les pourparlers, commencés en février, aboutirent le 13 mars à un accord sur la fin de l'alliance et le retrait de toutes les forces anglaises en six mois.

L'annexion faite par 'Abd Allāh des régions palestiniennes qu'il avait occupées avait eu pour conséquence sur le plan parlementaire l'arrivée au pouvoir d'éléments palestiniens plus nombreux que les anciens sujets d' 'Abd Allāh, mieux préparés à la vie politique, et que les circonstances avaient rendus hostiles à tout ce qui rappelait l'Occident. Dès le début, al-Nabulsī, en vue d'affermir sa politique extérieure, avait visé à diminuer les prérogatives royales et à éliminer des postes importantes les amis du roi. Ḥusayn réagissait et intervenait directement dans les affaires. En février il avertissait publiquement le gouvernement des dangers de la propagande communiste, et le gouvernement se mettait en devoir de la réprimer. Cependant la tension montait entre le cabinet et le roi. Lorsque al-Nabulsī proposa une vaste épuration parmi les officiers supérieurs dont l'attachement à Ḥusayn était connu, celui-ci renvoya le cabinet, 10 avril.

Une grave crise s'ensuivit. Le refus de collaboration des partis favorables à al-Nabulsī empêcha al-Ḫālidī de constituer un cabinet. Ces partis, réunis en «Conférence Nationale», se déclarèrent contre l'action du roi. Le 12 avril Ḥusayn appela 'Abd al-Ḥālim al-Nimr, ministre du cabinet destitué et oncle d'al-Nabulsī, pour former le gouvernement et la «Conférence Nationale» imposa comme condition de sa confiance la continuation de la politique d'al-Nabulsī.

Le 13 avril, tandis qu'un régiment blindé syrien pénétrait en Jordanie, la lutte éclatait aux casernes d'al-Zarqā', non loin d' 'Ammān, entre les «Officiers libres» et un régiment de bédouins dévoués au roi. Ḥusayn accourut et sa présence fit échouer le coup. Entre-temps des émeutes à 'Ammān et ailleurs provoquaient des luttes entre les partisans et les ennemis d'al-Nabulsī, les *iḫwān* s'étant déclarés en faveur de Ḥusayn. Le chef d'Etat-Major, Abū Nuwār, appelé au palais royal, s'enfuyait en Syrie, et le cabinet d' al-Nimr était renvoyé sans être entré en fonction. Le général al-Hayarī, nommé successeur d'Abū Nuwār, et chargé d'enquêter sur le coup d'al-Zarqā', avait d'abord accepté, mais peu après il s'enfuyait lui aussi à Damas, où avec Abū Nuwār, il s'élevait contre l' «impérialisme» de Ḥusayn.

Le 15, un gouvernement de coalition présidé par al-Ḫālidī, avec al-Nabulsī au porte feuille des affaires étrangères inscrivait à son programme une politique de neutralité positive, de fédération avec l'Égypte et la Syrie, de rejet de la doctrine Eisenhower. Les émeutes continuaient tandis que de nombreux éléments manifestaient leur loyalisme envers Ḥusayn. Le 22, la «Conférence» réunie à Nablus, sommait le gouvernement de démissionner sous la menace de grèves et d'émeutes, mais Ḥusayn ayant refusé d'accepter la démission, des troubles éclatèrent et le gouvernement dut enfin démissionner deux jours plus tard. Ḥusayn eut alors recours à un gouvernement présidé par l'octogénaire Ibrāhīm Hāšimī avec Samīr al-Rifā'ī aux affaires étrangères. La loi martiale fut proclamée, les 10 partis dissous, et les arrestations se multiplièrent; le 26, le général Ṭūqān, ministre de la défense, fut nommé gouverneur militaire du royaume et le jour suivant des tribunaux militaires furent institués. Le 28, Ḥusayn partait pour al-Riyāḍ, après avoir refusé de signer le décret établissant des relations diplomatiques avec l'U.R.S.S. Pendant ce temps les Anglais poursuivaient l'évacuation de leurs troupes, et un accord avec l'Arabie Sa'ūdite faisait stationner à al-'Aqaba des

troupes sa'ūdites en remplacement des forces anglaises, ce qui souleva les protestations d'Israël. Le 29, Ḥusayn acceptait l'offre américaine de 10 millions de dollars, le gouvernement précédent ayant épuisé les ressources du trésor.

Malgré les déclarations de Samīr al-Rifā'ī, le 29 avril, sur la cordialité des relations avec l'Égypte et la Syrie, la presse jordanienne faisait allusion au mois de mai à un plan égyptien tendant, avec l'aide de la Syrie et de l'U.R.S.S. à renverser les monarchies arabes à l'avantage d'une hégémonie égyptienne. Peu de temps après on annonçait à Damas que, sur la demande du gouvernement jordanien, les troupes syriennes avaient été retirées du territoire de la Jordanie, mais que cette demande constituait une violation des accords militaires; par ailleurs la Syrie accusait la Jordanie de provocation contre ses troupes, et la Jordanie ripostait en accusant ces troupes d'avoir appuyé le complot contre le roi Ḥusayn.

La tension entre la Jordanie d'une part, la Syrie et l'Égypte d'autre part, allait s'aggraver durant le reste de l'année; à cause de la violente campagne de presse contre le gouvernement de 'Ammān, l'entrée en Jordanie des journaux égyptiens fut interdite, et deux fonctionnaires égyptiens, l'attaché militaire à 'Ammān, et le consul général à Jérusalem, furent rappelés au Caire sur demande jordanienne, l'Égypte ripostant par l'expulsion de l'ambassadeur jordanien. La Jordanie répondait aux protestations égyptiennes en constatant que la Libye, la Tunisie, le Soudan, le Liban et l'Iraq s'étaient eux aussi trouvés dans l'obligation de renvoyer les attachés militaires égyptiens accusés d'ingérence dans la politique interne du pays.

En juin, après une visite du roi Sa'ūd, une déclaration commune approuvait une politique de neutralité positive et la complète indépendance des pays arabes, ce qui souleva d'âpres critiques en Syrie et en Égypte où on déclarait publiquement que les subsides promis à la Jordanie en substitution de l'aide britannique ne seraient pas payés; de fait, seule l'Arabie Sa'ūdite avait tenu parole dans cette affaire. D'autre part, l'Amérique augmentait considérablement à la fin de juin son aide à la Jordanie, mais les techniciens américains estimaient que, faute d'assises économiques, accablée par le nombre considérable de réfugiés et sans autre ressource qu'une agriculture handicapée par le manque d'eau, la Jordanie finirait par être absorbée par un des États voisins.

Le 28 juin on annonçait officiellement le divorce de la reine Dīnā, et au début de juillet les dernières forces britanniques quittaient la Jordanie par le port d'al-'Aqaba.

L'activité politique des réfugiés dans les grandes villes du royaume préoccupait le gouvernement; les détenus politiques étaient nombreux, la répression contre les éléments perturbateurs continuait; on découvrait des dépôts clandestins d'armes tchécoslovaques près de la frontière syrienne et aussi dans les camps des réfugiés à 'Ammān, Nablus et Jérusalem. Plus de la moitié des dépenses du budget était destinée aux forces armées.

Pendant le mois d'août eut lieu la visite officielle en Jordanie du premier ministre du Pakistan; on établit des relations avec la Chine nationaliste; le roi se rendit en Turquie à la fin du mois, puis en Espagne en visite officielle.

En automne, l'Amérique commença à envoyer des armes à la Jordanie

tandis que la propagande contre la Jordanie reprenait si violemment en Syrie et en Égypte que les rois de l'Iraq, de l'Arabie Sa'ūdite et de la Libye crurent de leur devoir d'avertir l'Égypte que cela faisait le jeu des ennemis des Arabes. A la veille de la reprise des sessions du Parlement, qui avaient été ajournées en juin, la vie publique n'était pas encore redevenue normale; l'état de siège continuait, et les forces armées surveillaient en permanence les voies de communication. Le 17 octobre, 5 députés démissionnaient en signe de protestation contre les méthodes employées par le gouvernement pour obtenir l'acquiescement de Parlement à ses desseins, et le Front de Libération Nationale invitait les députés à refuser leur confiance à un gouvernement qui faisait de la Jordanie «une base d'agression impérialiste.»

L'expulsion de plusieurs instituteurs égyptiens à cause de leur propagande subversive entraîna, à la fin d'octobre, la démission du ministre de l'instruction et le remaniement du cabinet. La division entre les éléments cis-jordaniens et trans-jordaniens menaçait l'ordre public et l'ambassadeur de l'Iraq dut avertir l'Égypte du danger qu'il y avait à poursuivre sa propagande contre la Jordanie. A cela s'ajoutait le danger du côté d'Israël, ce qui motiva la visite de Hammarskjoeld, secrétaire général des Nations-Unies, à 'Ammān et à Tel Aviv.

A la fin de décembre, Samīr al-Rifā'ī déclarait à la Chambre que le budget avait un déficit équivalant au montant des subsides que la Syrie et l'Égypte auraient dû payer selon les accords du Pacte de solidarité arabe au moment où la Jordanie renonçait à l'aide britannique. Il déclarait en outre que la Jordanie était à même de résister aux menées syro-égyptiennes, et que tant que ces menées continueraient contre le régime, l'état de siège ne saurait être levé.

La création au début de février 1958/1378 de la République Arabe Unie, formée par l'union de l'Égypte et de la Syrie, fut suivie de près de pourparlers tenus à 'Ammān sur l'invitation du roi Ḥusayn, entre ce dernier et son cousin le roi d'Iraq. Le 14 février la radio jordanienne annonçait la fédération de la Jordanie avec l'Iraq sous le nom d'*Ittiḥād al-'arabī*, Union Arabe, dans laquelle chacun des deux États conservait sa personnalité propre sur le plan international, les pactes conclus par l'un d'eux n'engageant pas l'autre partenaire. Le roi de l'Iraq et, subsidiairement, le roi de la Jordanie, était le chef de l'Union Arabe, avec un drapeau commun et une armée unique. Le 17 et le 18 février les Parlements de l'Iraq et de la Jordanie approuvaient à l'unanimité la constitution de l'Union Arabe.

La Palestine.

Pendant la première guerre mondiale, les Anglais avaient promis la Palestine aux Arabes comme pays indépendant, aux Juifs comme *home* national, ils avaient convenu avec les Français de son internationalisation, et finirent par la garder sous la forme de mandat.

La Déclaration Balfour, 1917/1336, par laquelle l'Angleterre s'obligeait à favoriser la formation d'un *home* national juif en Palestine, pouvait être

considérée comme une reconnaissance des services rendus, et avait été préalablement approuvée par les États-Unis.

H.C. King et C.H. Crane, dans leur enquête sur la situation du Levant, 1920/1339, avaient déjà fait remarquer que les Sionistes visaient à déposséder complètement les habitants non-israélites de la Palestine; ils rapportaient l'opinion d'officiers anglais, selon lesquels le programme sioniste ne pourrait être réalisé que par la force des armes.

Les vingt-cinq années du mandat anglais en Palestine sont faites de tentatives de la puissance mandataire de concilier l'inconciliable, de protestations et de résistances arabes dans la légalité anglaise et en dehors de cette légalité, plus ou moins violentes selon la marche en zigzag de la politique mandataire, et de réactions juives, plus ou moins énergiques, selon les agissements des Anglais et des Arabes.

H. Samuel, premier Haut-Commissaire anglais en Palestine, constitua en 1921/1340 le Conseil Suprême Musulman sous la présidence du grand *muftī* de la Palestine, Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī; on donnait ainsi aux Musulmans un statut semblable à ceux que sous les Ottomans avaient eu les autres confessions religieuses.

Sur le plan politique, et au-dessus de plusieurs partis en désaccord entre eux, un comité, présidé lui aussi par le grand *muftī*, représentait les aspirations arabes. Les Juifs étaient dirigés par la Jewish Agency, fondée en 1917/1336, et présidée par Weizmann; bien que les Juifs n'atteignissent au début que 8% de la population, en face d'une majorité arabe de 90%, ils avaient sur ces derniers l'avantage d'une action menée selon un plan mûrement médité, d'une avance incessante sur le plan économique, de leur nombre toujours croissant, et de l'appui obligé des Anglais.

Pendant les premières années la résistance armée des Arabes fut relativement peu importante: les dirigeants arabes s'abstenaient de collaborer avec les Anglais et de prendre part à l'organisation politique du pays.

En septembre 1928/1347 eut lieu à Jérusalem le premier incident du Mur des Pleurs, propriété incontestée des Musulmans, ainsi que l'espace environnant, mais où les Juifs célébraient ordinairement leurs rites. Les réclamations des Arabes, qu'on reconnut justifiées, motivèrent l'intervention de la police, et depuis lors, le Mur des Pleurs fut un endroit névralgique dans les relations entre les Musulmans et les Juifs. De nombreux incidents provoquèrent des attentats, des arrestations, et la proclamation de l'état de siège; puis intervint l'inévitable commission d'enquête, on rédigea un règlement nouveau, et Arabes et Juifs se boycottèrent mutuellement.

En 1930/1349, après une visite de délégués arabes à Londres, le gouvernement anglais publia un Livre Blanc, dans lequel il se rapprochait quelque peu de la position arabe. Immédiatement Weizmann, appuyé par Rotschild, présenta sa démission de président de la Jewish Agency; Mac Donald, premier ministre anglais, s'empressa de donner des éclaircissements à la suite desquels Weizmann se déclara satisfait et prêt à poursuivre sa collaboration avec la puissance mandataire; mais alors ce fut au tour des Arabes de se déclarer mécontents.

Peu après on commença à permettre l'entrée en Palestine de nombreux contingents de Juifs, et lorsque la masse de la population, qui était musulmane, se trouva devant la réalité des faits, lorsque les paysans se virent victimes de nombreuses évictions, et les ouvriers supplantés par des ouvriers juifs, le mouvement anti-mandataire se fit national. Le premier choc du grand soulèvement eut lieu à Ǧanīn, en 1935/1354, et ceux qui tombèrent furent considérés comme des martyrs. Depuis ce moment les chocs sanglants se multiplièrent en Palestine, sans que la répression anglaise, très dure, fût à même d'enrayer leur rythme croissant, en dépit des renforts de troupes et de l'emploi de tous les moyens de la guerre moderne.

En mars 1936/1355 éclata une grève générale qui dura plus de six mois et ne cessa que sur l'intervention des souverains arabes; pendant ce temps une commission se rendait à Londres pour y affirmer que la population arabe, sans distinction de foi ou de classe, se sentait victime d'une injustice sciemment commise, et que dans un état voisin du désespoir, tous les moyens lui étaient bons: si la force matérielle pouvait écraser la résistance, elle n'apaiserait certes pas les esprits.

Vers la fin de 1936/1355 fut constituée la commission Peel, dont le rapport, publié en juillet 1937/1356, déclarait inapplicable le régime du mandat, et proposait le partage de la Palestine entre les Arabes et les Juifs. Les uns et les autres protestèrent et repoussèrent énergiquement pareille proposition. En septembre le commissaire de district, Andrews, fut assassiné à Nazareth, et la répression anglaise se fit encore plus dure. Quelques membres du Comité arabe furent déportés aux Seychelles, mais le grand *muftī* réussit à s'enfuir au Liban. Un Comité arabe se constitua à Damas et l'on poussa davantage la révolte. En novembre l'Angleterre publia le Livre Bleu par lequel elle renonçait au partage de la Palestine.

En 1939/1358, après l'échec de la conférence de Londres avec les représentants des États arabes, fut publié un Livre Blanc dans lequel on proposait de s'en tenir au *statu quo* sur la base de deux tiers d'Arabes et d'un tiers de Juifs. Mais cela ne plut pas davantage aux uns qu'aux autres, et les Juifs intensifièrent leurs représailles également contre les Anglais et les Arabes.

Le déclenchement de la deuxième guerre mondiale relégua au second plan la question de la Palestine, mais avec la fin de la guerre, Arabes et Juifs s'apprêtèrent à défendre leurs intérêts. Sur ces entrefaites une déclaration de Truman vint compliquer davantage la situation; il voulait qu'on envoyât tout de suite 100.000 Juifs en Palestine. L'Angleterre refusa, et proposa de nommer une commission mixte d'enquête pour étudier la situation. Le rapport de celle-ci, avril 1946/1366, approuvait l'envoi des 100.000 immigrants, mais demandait une espèce d'internationalisation du pays qui ne fut admise ni des Anglais, ni des Arabes, ni des Juifs.

Le terrorisme arabe et juif s'intensifia alors dans une lutte tripartite, toujours plus sanglante et plus cruelle, l'avantage de l'initiative se trouvant du côté des Juifs. Attlee, premier ministre anglais, déclara que les organisations sionistes

en Palestine étaient la Hagana, forte de 70.000 combattants, la Palmach, de 50.000, l'Irgun, de 6.000, et la Stern, de 5.000.

La dernière proposition anglaise sur la Palestine fut de modérer l'immigration et d'établir un gouvernement sur la base de deux tiers pour les Arabes et d'un tiers pour les Sionistes; mais elle fut refusée par les deux parties intéressées. L'Angleterre annonça alors qu'elle renonçait au mandat, et soumit le cas à l'ONU, février 1947/1367. L'ONU, après avoir entendu le rapport d'une commission d'enquête, décida la création de deux États, l'un arabe et l'autre sioniste, à dater de septembre 1949/1369. En novembre 1947/1367 on approuva l'évacuation des troupes britanniques et la cessation du mandat anglais avant le 1er août 1948/1368.

En mars 1948/1368, devant l'opposition des intéressés à ces projets, l'ONU décida, sur la proposition des États-Unis, de surseoir à ce qu'on avait décidé et de procéder à de nouvelles délibérations, tandis qu'en Palestine se poursuivaient les hostilités sans respect pour les vies innocentes, et que les marchands ambulants y vendaient des articles de première nécessité: armes et munitions. Ainsi arriva le 15 mai, date de la fin du mandat; l'évacuation des troupes anglaises était terminée à la fin du mois de juin. Le 14 mai le Conseil national sioniste, réuni à Tel Aviv, déclara constitué l'État juif de Palestine sous le nom d'Israël. Les gouvernements de l'USA et de l'URSS s'empressèrent de le reconnaître. A l'aube du 15 mai les forces coalisées des États de la Ligue Arabe pénétraient en Palestine: les Libanais et les Syriens par le nord, les Iraqiens et les Transjordaniens par l'est, et les Égyptiens par le sud. L'ONU désigna un délégué médiateur en la personne du Suédois le comte Bernadotte, et le 29 une résolution du Conseil de Sécurité intimait aux combattants l'ordre de cesser le feu pendant quatre semaines sous peine de sanctions de l'ONU. Arabes et Juifs durent s'exécuter, mais ils refusèrent un nouveau plan de partage proposé par Folke Bernadotte, et le 8 juillet, à la reprise des hostilités, les Juifs s'emparaient de Lydda, Ramla et Nazareth. Une nouvelle trêve imposée par le Conseil de Sécurité ne fut acceptée des Arabes que sous la menace de sanctions, car elle favorisait les Sionistes en leur permettant d'organiser leur administration et de se consolider dans les positions acquises. Déjà à la fin de juillet Shertok, le ministre juif des Affaires Étrangères, déclarait qu'Israël ne se sentait pas dans l'obligation de respecter les limites assignées par l'ONU, et refusait par ailleurs de prendre en considération le retour des 300.000 Arabes que les dangers de la guerre avaient poussé à quitter leurs maisons et leurs terres, si ce n'était dans le cadre d'une paix générale avec des conditions équivalentes pour les minorités juives dans les pays voisins. Cependant les Arabes refusaient toute sorte de propositions de paix.

Sur ces entrefaites, le comte Folke Bernadotte tombait à Jérusalem sous les coups de terroristes juifs. Son successeur, Ralph Bunche, se trouva débordé par les dirigeants d'Israël, qui après avoir protesté en vain contre une trêve illimitée, prirent prétexte d'une agression égyptienne pour déclencher contre les Égyptiens une série d'attaques dans la zone du Neǧeb; les forces juives poursuivirent les Égyptiens en déroute et pénétrèrent au-delà de la frontière égyptienne, ne

laissant à l'Égypte que l'étroite zone littorale de Ġaza, tandis que du côté du nord les Libanais et les Syriens battaient en retraite, suivis par les Juifs jusque sur leurs frontières. L'ONU continuait à multiplier ses résolutions. Israël leur préférait le fait accompli.

Le 20 septembre la constitution d'un gouvernement arabe de Palestine siégeant à Ġaza avait mis en pleine lumière les profondes divergences qui séparaient les Arabes. La Jordanie ne voulut pas le reconnaître, et plusieurs autres États arabes ne le firent qu'après de longues hésitations.

Le 4 décembre 1949/1368, l'Assemblée Générale de l'ONU nommait une Commission de conciliation pour la Palestine, laquelle après de longues et laborieuses démarches réussit à obtenir la signature d'un armistice entre Israël et l'Égypte, à Rhodes, le 24 février 1949/1369, par lequel Israël conservait les régions conquises dans le Neġeb. L'armistice avec le Liban fut signé à Ra's al-Nāqūra le 23 mars; l'armistice avec la Jordanie fut signé à Rhodes le 3 avril. L'Iraq, sans frontières communes avec Israël, refusa de conclure un armistice. Quant à la Syrie, les négociations d'armistice furent interrompues par le coup d'État du colonel al-Za'īm, et l'armistice ne fut signé que le 20 juillet.

Auparavant, le 13 mars, Ralph Bunche condamnait comme une violation de la trêve l'action militaire d'Israël près du golfe d'al-'Aqaba, où, après une escarmouche avec les Jordaniens, les troupes juives avaient occupé Elath et son littoral, donnant ainsi à Israël un débouché sur la mer Rouge.

En avril, le Souverain Pontife Pie XII lançait un appel à la collaboration des représentants des nations catholiques à l'ONU en vue d'obtenir l'internationalisation de Jérusalem et des Lieux Saints. C'était un des buts de la Commission de conciliation nommée par l'ONU, mais elle se trouvait en face de sérieuses difficultés. Les sessions de la Commission qui se tenaient à Lausanne, n'avançaient point, les Arabes insistant avant tout sur le règlement de l'affaire des réfugiés, et Israël réclamant au préalable la délimitation des frontières. Le résultat fut la perpétuation d'un statu quo en équilibre tout à fait instable.

A la session de décembre 1949/1369, l'Assemblée Générale de l'ONU décidait de faire administrer la zone de Jérusalem et de ses environs par l'entremise d'un organisme international qui devait rédiger le «statut de Jérusalem», mais devant l'opposition formelle d'Israël et de la Jordanie, cette résolution resta lettre morte dans les archives de la puissante organisation internationale.

LE VIEIL OCCIDENT ISLAMIQUE

MAROC: *Maġrib al-aqṣà*

1540/947 *Dynastie des chérifs ṣa'diens* 1660/1071

Avec la prise de Fez en 1540/947, et l'occupation définitive de la ville en 1544/951, Muḥammad al-Mahdī fondait au Maroc la dynastie arabe des Ṣa'diens, et mettait fin à la domination des tribus berbères. Heureux dans ses

entreprises militaires, il avait manifesté son intention d'enlever au sultan ottoman, qui était alors Süleyman le Magnifique, tout le nord de l'Afrique y compris l'Égypte; mais il mourut, 1557/965, assassiné par des émissaires des Ottomans d'Alger. Les relations entre les Marocains et les Ottomans ne furent jamais bonnes, et par la suite, les sultans marocains ne reconnurent en aucune façon le prétendu califat des sultans d'Istanbul, car eux aussi se paraient des titres d'*amīr al-mu'minīn*, d'*imām*, et de calife.

Dans les luttes pour la succession qui suivirent la mort de Muḥammad al-Mahdī, un des prétendants au trône, *mawlāy* Muḥammad, évincé par son oncle 'Abd al-Malik, sollicita le secours du roi du Portugal, Don Sébastien, en lui promettant en retour la cession des côtes atlantiques du Maroc. 'Abd al-Malik, malade et porté sur une litière, s'avança jusqu'à Alcázarquivir pour affronter l'expédition portugaise, et y mourut. Ses deux adversaires, Don Sébastien et *mawlāy* Muḥammad, périrent également dans le combat, 1578/986, et sur le champ de bataille même, *mawlāy* Aḥmad al-Manṣūr, fils de 'Abd al-Malik, fut proclamé sultan. Son règne est le plus glorieux de la dynastie ṣa'dienne. Par la conquête des terres lointaines de Timbuktu (Tombouctou) et de Gogo (Gao) il put acheminer vers le Maroc les produits du Soudan, notamment l'or et les esclaves. Pour la construction de son fameux palais *al-Badī'* dans la *qaṣba* de Marrākuš (Marrakech), il fit venir des artisans d'Europe, et on dit qu'il payait les marbres de l'Italie avec un poids égal de sucre. Son règne marque une période de splendeur pour Marrākuš, une des trois capitales de l'empire. A sa mort, 1603/1012, l'anarchie s'empara du pays: tandis que ses fils luttaient entre eux pour le trône, la ville de Fez se rendait indépendante et devenait par la suite le foyer des mécontents contre les sultans qui, à maintes reprises, se virent obligés de la réduire par les armes; à Salā (Salé) et à Rabāṭ, les Andalous, enrichis par la piraterie, se constituaient en régime républicain et conservaient leurs libertés jusqu'en 1757/1171, tandis que les Espagnols occupaient al-'Arā'iš (Larache), 1610/1019, et Ma'mūra (S. Miguel de Ultramar), 1614/1023. Le dernier ṣa'adien mourut assassiné en 1660/1071.

1660/1071 *Dynastie des chérifs filāliens*

Pendant ce temps les *šorfā'*, chérifs, dits filāliens (car depuis longtemps ils étaient établis dans la région de Tafilālt, et dans sa capitale, Siǧilmāsa, où ils étaient devenus très forts), profitèrent de la décadence des Ṣa'adiens et s'emparèrent du pouvoir. *Mawlāy* al-Rašīd entra dans Fez et y affermit son autorité; son frère Ismā'īl lui succéda en 1672/1083. Il avait réussi à éliminer ses concurrents grâce à l'emploi d'unités d'esclaves noirs, auxquels on donnait le nom de Bū Āḫer, et qui, par la suite, devinrent les prétoriens du pays. Afin de lutter contre les Berbères, Ismā'īl érigea des *qaṣbas* et établit des garnisons aux points stratégiques. Il résida de préférence à Miknās (Meknès), laissant Marrākuš, qui s'était montrée hostile. Lorsque son pouvoir se trouva solidement assis, il se porta contre les Espagnols dans l'intention de les chasser de la côte, et leur

enleva les villes de S. Miguel de Ultramar, 1681/1092, à laquelle il donna le nom de al-Mahdiyya, et de Larache, 1689/1101, mais il ne réussit pas à s'emparer de Ceuta.

En dehors de ses expéditions militaires, Ismā'īl s'appliqua durant les longues années de son règne à se construire à Meknès la *Madīnat al-riyāḍ*, cité des jardins, et à cet effet il fit démolir d'autres palais, dont quelques uns à Marrākuš. Son caractère était cruel, même avec ses femmes. Il eut six cents fils, dont le sort aurait été meilleur, a-t-on dit, s'ils avaient été des chevaux de race. Ses esclaves noirs exerçaient un pouvoir semblable à celui du maître, mais quoique octogénaire, il maintenait tout le monde en sujétion. Pour préserver Meknès de la peste qui faisait des ravages à Fez, il ordonna à ses noirs de tuer tous ceux qui viendraient de cette direction.

Sa mort, 1727/1140, fut suivie d'une période d'anarchie de trente ans, au cours de laquelle les nègres Bū Āẖer appuyaient tantôt l'un, tantôt l'autre des prétendants au trône. *Mawlāy* 'Abd Allāh l'occupa cinq fois. Les *qaṣba*, tenues par des garnisons insuffisantes, demeuraient inefficaces pour enrayer les incursions des Berbères. En fin de compte, *mawlāy* Muḥammad, 1757/1171, rétablit le pouvoir central, érigea la *qaṣba* de Tétouan et enleva Mazagan aux Portugais. Sa convoitise exagérée gêna le succès de ses tractations pour attirer au Maroc des marchands étrangers. A cet effet il avait signé des traités avec plusieurs pays d'Europe et avait construit, selon des plans européens, la ville d'al-Suwayra (Mogador).

A la mort de Muḥammad, 1789/1204, et après les courts règnes de Yazīd et d'Hišām, leur frère, *mawlāy* Slimān, fut proclamé sultan à Fez, 1795/1210. Il reprit Wuğda (Oudjda) aux Ottomans, et étendit l'autorité des sultans, rarement effective en fait, aux oasis de Figuig, Gurāra (Gourara), et Tuāt (Touat). Il mourut en 1822/1237. Il avait interdit à ses sujets de sortir du royaume, et réduit au minimum les relations avec les États européens. Les sultans qui lui succédèrent ayant suivi la même politique, le Maroc devint, pendant le XIXe/XIIIe s., un pays fermé aux étrangers. L'histoire de cette époque est le récit des rébellions des tribus qui se rendaient libres comme le vent, dans les régions lointaines ou d'accès difficile, telles que Tafilālt, Figuig, le Rīf; même dans le centre du Maroc elles arrivaient à empêcher le voyage direct du sultan entre ses deux capitales Fez et Marrakuš.

Pendant le sultanat de 'Abd al-Raḥmān, 1822/1237, l'occupation de l'Algérie par les Français causa une vive irritation au Maroc, où l'émir 'Abd al-Qādir (Abd-el-Kader) rencontra les sympathies et l'appui aussi bien des tribus que du sultan. Celui-ci fit la guerre aux Français, mais après sa déroute sur l'Isly et le bombardement de Tanger et de Mogador, il demanda la paix. Un conflit avec les Riffiens d'Anġera fut l'occasion de la campagne espagnole de 1859/1276. Afin de pouvoir payer l'indemnité de vingt millions de douros, le sultan dut faire des emprunts en Europe, et ainsi commença l'ingérence des Européens au Maroc qui devait aller en s'accroissant.

Muḥammad fut remplacé par *mawlāy* Ḥasan, 1873/1290; grâce à une partielle réorganisation de ses troupes, et avec l'aide d'éléments anglais, français

et italiens, il parvint à maintenir dans la soumission un nombre considérable de tribus. L'administration et le gouvernement se réduisaient à employer les services des tribus amies, établies dans les terres dites *bilād al-maḫzen*, pour percevoir les impôts des tribus insoumises, lesquelles habitaient dans les terres dites *bilād al-sayba*. Et si les efforts du *maḫzen* n'étaient pas à même de percevoir les impôts, on parvenait au moins à semer la division parmi les tribus insoumises. *Maḫzen* est le nom qu'on employait au Maroc pour désigner le «gouvernement» du sultan. *Mawlāy* Ḥasan fut un politicien avisé, et il sut se présenter devant les puissances européennes comme le souverain d'un empire uni et fort. Lorsque Léon XIII célébra son cinquantenaire sacerdotal, le sultan lui envoya une délégation. Les premiers accords internationaux sur le Maroc furent ceux de la Conférence de Madrid, 1880/1298.

'Abd al-'Azīz succéda à son père à l'âge de treize ans, 1894/1312, et sous la tutelle de l'habile Bā Aḥmad. Lorsque celui-ci mourut, 1900/1318, le jeune sultan s'adonna passionnément aux sports modernes, au scandale des ulémas, qui le dénoncèrent devant le peuple. Un *roğī*, agitateur, Bū Ḥmāra, profitant du mécontentement général, rassembla des partisans, battit les troupes du sultan et parvint à menacer Fez, mais il fut finalement arrêté et exécuté, 1909/1327.

La France, désireuse d'intervenir au Maroc, chercha à conclure des accords avec l'Espagne, l'Italie, et l'Angleterre, mais elle n'avait pas compté avec l'Allemagne. En 1905/1323 Guillaume II fit sa démonstrative visite à Tanger, dont le résultat fut la réunion de la Conférence d'Algésiras l'année suivante. Dans cette Conférence les Puissances reconnurent l'intégrité du Maroc et se mirent d'accord sur des mesures administratives. L'irritation des Marocains se manifesta par plusieurs attentats contre des étrangers, à l'occasion desquels la France occupa Wuğda et Casablanca, tandis que *mawlāy* Ḥāfiẓ, frère du sultan, se soulevait contre celui-ci et l'obligeait à se retirer, 1907/1325. Mais l'avènement de *mawlāy* Ḥāfiẓ ne changea pas la situation; se trouvant encerclé à Fez par les tribus berbères, il se vit contraint de demander l'aide française et reconnaître le protectorat français, janvier 1912/1331; au mois d'août de cette même année il abdiqua en faveur de son frère Yūsuf, et se retira, avec une pension, en France, où il mourut en 1937/1356. Pendant ce temps l'Espagne occupait Larache et Alcázarquivir, et l'Allemagne envoyait à Agadir un navire de guerre. Après de délicates négociations, l'Allemagne cessa de faire obstacle à la continuation du protectorat français. Au nord une zone d'influence espagnole et le territoire international de Tanger échappaient au protectorat français.

Le général Lyautey eut pour mission, 1912/1331, de restaurer l'autorité du sultan, et peu à peu il lui soumit les tribus, par une action d'ensemble qui ne se termina qu'en 1924/1343. Les qualités exceptionnelles du général lui valurent un grand prestige même auprès des Marocains.

En 1921/1340 Muḥammad b. 'Abd al-Krīm se souleva dans le Rīf pour conserver l'indépendance des tribus encore non soumises à l'Espagne; presque tout le nord du Maroc fit cause commune avec lui, et les Espagnols eurent à essuyer des défaites très dures. 'Abd al-Krīm pénétra ensuite dans la zone française et se dirigea contre Fez, mais il ne put faire face à l'action combinée

franco-espagnole, et en 1926/1345 il se rendit aux Français, qui le reléguèrent dans l'île de la Réunion. Son mouvement pour l'indépendance avait eu un grand retentissement dans les pays musulmans. En février 1947/1367 on lui permit de passer en France pour raison de santé, mais il débarqua à Port-Said, et refusant de poursuivre son voyage, il se mit sous la protection de l'Égypte.

Le déplacement en Europe des contingents nord-africains, pendant la première guerre mondiale, avait contribué à créer dans les pays d'Afrique du Nord, une ambiance favorable à de nouvelles idées politiques, et ces idées trouvèrent au Maroc la base solide d'une tradition nationale encore vivace. Lyautey avait déclaré qu'on réussissait à gouverner le Maroc uniquement parce qu'on marchait d'accord avec le sultan-calife, et il avait prédit une nouvelle génération qui réclamerait l'indépendance.

Cette prédiction ne tarda pas à se réaliser. En 1925/1344 se forma un groupe de propagande patriotique dont un des membres était 'Allāl al-Fāsī, jeune homme de dix-huit ans, qui se fit bientôt connaître par ses violentes diatribes contre l'administration française. La plus retentissante fut celle motivée par la promulgation du fameux *ẓahīr* (pron. maroc. *ḍahīr*), décret, berbère, du 16 mai 1930/1349, qui accordait aux tribus berbères qui n'avaient pas de tribunaux *šarī'a* la faculté d'appliquer leur droit coutumier non-musulman. Cette mesure, dans laquelle on ne manqua pas de voir une politique de division entre les éléments arabes et berbères, jamais bien soudés au Maroc, suscita de nombreuses protestations à l'intérieur du Maroc et dans les autres pays musulmans. On accusa la France de mener une politique anti-islamique, et les anniversaires successifs du «décret berbère» devinrent des dates d'agitation politique.

En 1933/1352 fut publié un décret par lequel on interdisait le libre enseignement dans les mosquées; 'Allāl al-Fāsī, en effet, s'était servi de cette liberté pour sa propagande. De cette même période datent le Comité d'Action Patriotique, et les «Demandes du peuple marocain», imprimées d'abord au Caire, et approuvées deux ans plus tard par le congrès patriotique tenu à Rabat, qui les présenta au gouvernement. Celui-ci répondit par des mesures répressives; le Comité fut dissous et ses chefs arrêtés. Dans plusieurs villes il y eut des chocs sanglants avec les forces armées.

Le triomphe du «Front Populaire» en France, 1936/1355, apporta au Maroc une amnistie générale et la liberté de presse et d'association. La dissolution du Comité n'avait pas mis fin à l'activité des nationalistes, parmi lesquels se dessinèrent bientôt deux groupes: le plus important de ces groupes, avec 'Allāl al-Fāsī, Aḥmad Balafreǧ et le *ḥāǧǧ* 'Umar 'Abd al-Ǧalīl fonda le parti national, *al-ḥizb al-waṭanī*; son programme était celui des «Demandes du peuple marocain». L'autre groupe était le «mouvement populaire», *al-ḥarakat al-qawmiyya*, de Muḥammad b. Ḥasan al-Wazzānī.

Ces deux groupes contrôlaient des publications périodiques en arabe et en français. En octobre 1937/1356 ils conclurent entre eux le «Pacte Patriotique» de Rabat, pour ne pas céder devant l'«intimidation française»; et, en décembre de la même année, lancèrent un appel aux peuples et aux souverains musulmans.

Parallèlement à celui de la zone française un mouvement nationaliste se développait dans la zone espagnole. Les principes fondamentaux étaient les mêmes: mouvement patriotique, dynastique, pour l'intégrité du Maroc et l'élimination de l'influence étrangère, sauf le *statu quo* pour les vieux «presidios» espagnols. On disposait d'une presse périodique, comme *al-Rīf*, et *al-Ḥurriyya*, la Liberté, de Tétouan.

Il convient de noter que de même que les Marocains de la zone espagnole avaient manifesté leur sympathie et apporté leur aide à Franco dans les moments difficiles de la guerre civile espagnole, les Marocains de la zone française, et même plusieurs nationalistes parmi eux, proclamèrent leur adhésion à la France au début de la deuxième guerre mondiale. Après l'armistice de Vichy, 1940/1359, la propagande de l'Axe tenta de se gagner des partisans avec des promesses d'indépendance, mais elle dut cesser après le débarquement des alliés et l'occupation de Casablanca en novembre 1942/1361. La visite de Roosevelt au Sultan, et ses manifestations d'anticolonialisme, ne manquèrent pas de stimuler le désir d'indépendance des Marocains. D'autre part la situation malaisée de la France, obligée par les Anglais de quitter la Syrie et le Liban, semblait offrir aux nationalistes une occasion favorable; en décembre 1943/1362 les deux grands partis nationalistes, fusionnés, constituèrent le parti de l'*Istiqlāl*, l'indépendance, et publièrent un manifeste qui fut présenté au Sultan et au Résident Puaux. Celui-ci opposa un refus énergique aux revendications nationalistes. Plusieurs dirigeants furent arrêtés et il y eut des émeutes sanglantes. Le Sultan à son tour demanda et obtint que Puaux fût relevé de ses fonctions, mars 1946/1366. Son successeur, E. Labonne, remit en liberté 'Allāl al-Fāsī et Muḥammad al-Wazzānī. Celui-ci reconstitua son ancien parti sous le nom de *ḥizb al-šūrà wa-'l-istiqlāl*, de la consultation et de l'indépendance. Son but était le même que celui du parti de l'*Istiqlāl*, mais il prévoyait une période de transition avant l'indépendance. Dans la zone espagnole, al-Ṭorrēs était le chef du parti réformiste national, *ḥizb al-iṣlāḥ al-waṭanī*.

Depuis 1945/1365, la constitution de la Ligue Arabe apportait aux mouvements nationalistes marocains un sérieux appui. En février 1947/1367 les dirigeants du Maġrib fondaient au Caire un centre de propagande; en avril le sultan se rendait à Tanger, où aucun sultan ne s'était rendu depuis 1889/1307; dans un discours fameux, il déplorait le manque d'unité de son empire, exprimait son désir d'évolution, et affirmait sa sympathie pour la Ligue Arabe qui, à cette époque, se préparait, pleine d'espoir, à balayer les Sionistes de la Palestine pour s'occuper ensuite de l'émancipation des territoires du Maġrib.

Les remous suscités par ces déclarations amenèrent le remplacement du résident Labonne par le général Juin, qui arrivait avec un programme de réformes administratives, sociales et politiques destinées à apprendre graduellement aux Marocains les voies subtiles de la démocratie, sans pourtant sortir du cadre des traités. Une de ces réformes donnait aux Marocains une importante représentation au Conseil du gouvernement et au sein des Chambres représentatives. Aux élections qui suivirent l'*Istiqlāl* remporta un succès éclatant.

Dans une déclaration faite en mai 1948/1368, à l'occasion de la guerre de

Palestine, le Sultan assura de sa protection les Juifs de son empire qui s'étaient toujours montrés des sujets fidèles; il ne put cependant empêcher les graves émeutes qui éclatèrent au début de juin en plusieurs endroits du pays, notamment à Wuğda et à Ğarada où nombre de Juifs furent massacrés. Le 13 juin, le pacha de Wuğda, représentant officiel du Sultan aux funérailles des victimes, tombait sous le poignard d'un nationaliste qui fut aussitôt lynché par la foule.

La mésentente entre le Palais et la Résidence n'était plus un secret pour personne, et elle donnait lieu à des incidents fâcheux de part et d'autre. Le Sultan ne dissimulait pas sa sympathie pour les nationalistes et refusait son sceau aux réformes proposées par le général Juin.

Au début de 1948/1368, tandis qu'au Caire plusieurs partis nationalistes de l'Algérie, de la Tunisie et du Maroc constituaient, sous la présidence du vieux guerrier riffien 'Abd el-Krīm, le Comité de Libération du Maġrib arabe, le Sultan adressait au Président de la République française une lettre demandant l'indépendance du Maroc et la révision du traité de 1912/1331. En octobre, sur l'invitation du gouvernement, le Sultan se rendit en France en visite officielle. On allait essayer de concilier les deux thèses en présence: celle de l'indépendance d'abord puis les tractations, celle des réformes graduelles d'abord et ensuite la révision des traités. Mais les pourparlers s'avérèrent inutiles. Quelque temps avant de quitter Paris, le Sultan exprimait par écrit au gouvernement français son désir de voir abrogé le traité de protectorat. Les nationalistes firent au Sultan un accueil triomphal.

En décembre, pendant la session de la section marocaine du Conseil du gouvernement, des représentants de l'*Istiqlāl* attaquèrent violemment l'œuvre du régime français. Le général Juin se refusa à les entendre davantage, les nationalistes quittèrent la session, et la rue bougea.

Quelques jours plus tard eut lieu un incident entre al-Ġlāwī et le Sultan. Le Maroc se divisait alors en trois groupes: d'une part la masse profondément divisée des Arabes et des Berbères influencée en partie par les groupes nationalistes qui ne divergeaient que sur des questions secondaires; d'autre part l'important noyau de colons européens, environ 400.000, à grande majorité française, qui apportaient au pays les bienfaits d'un progrès matériel très poussé; et enfin un dernier groupe non moins important et très influent, constitué par les grandes familles d'où étaient issus les caïds et les pachas qui, à la manière plus ou moins médiévale, et sous le contrôle plus ou moins serré des fonctionnaires français, administraient le pays. Naturellement, et bien que pour des raisons différentes, ces deux derniers groupes ne désiraient pas la cessation immédiate du régime français.

Parmi ces «seigneurs féodaux» le plus en vue était le pacha de Marrākuš, le *ḥāǧǧ* Ṭāmī al-Ġlāwī, qui gouvernait à son gré de vastes territoires de l'Atlas comptant un million d'habitants. Depuis 1912/1331 il s'était mis du côté des Français. Il était l'ennemi des nationalistes, qui, à plusieurs reprises, avaient attaqué le féodalisme des grands seigneurs. A l'occasion d'une réception solennelle au palais du Sultan, un incident dont on a donné différentes versions, aboutit à une complète rupture entre le Sultan et son puissant vassal.

Le 26 janvier 1951/1371, le général Juin, à la veille de son départ pour l'Amérique, invitait le Sultan à désavouer les procédés de l'*Istiqlāl* et laissait entendre la possibilité d'une déposition. A son retour, Juin insista de nouveau, mais rencontra la même résistance. Les seigneurs féodaux jouèrent alors leur carte et on assista à l'extraordinaire chevauchée de dizaines de milliers de Berbères armés qui, groupés autour de leurs drapeaux, allèrent camper aux portes des villes impériales de Fes et de Rabat. Le Sultan dut s'incliner devant cette démonstration de force et accéder aux demandes de la Résidence. Le jour suivant les Berbères retournèrent à leurs douars, et on procéda à l'arrestation des chefs de l'*Istiqlāl*.

La répercussion de ces événements fut grande dans les pays musulmans. Certains journaux parlaient de bombardements de villes, de chocs sanglants. Bien que fausses, ces nouvelles déchaînèrent les passions politiques même sur le terrain diplomatique.

En juin 1951/1371, à l'occasion de l'anniversaire du discours du Sultan de 1947/1367, les partis politiques constituaient à Tanger un front national et signaient le «Pacte de Tanger» réclamant l'indépendance immédiate du pays.

Vers la fin d'août 1951/1371, le général Guillaume fut désigné pour remplacer le général Juin. En octobre la Ligue Arabe présentait à l'ONU une demande en faveur de l'indépendance du Maroc, qui, faute de vote favorable, n'eut pas de suite.

Le conflit entre le Palais et la Résidence continuait en 1952/1372. Le sultan réclamait l'abolition de l'état de siège, le retour aux libertés civiques fondamentales, la constitution d'un gouvernement marocain, nommé par lui, chargé de négocier avec le gouvernement français un accord qui remplacerait celui du Protectorat de 1912/1331. La réponse vint sous la forme d'une liste de réformes, dont celle de la participation des colons aux conseils municipaux marocains, que le sultan refusa d'accepter.

Le 25 novembre, à l'occasion du XXVeme anniversaire de son accession au trône, le sultan prononça un discours dans lequel il reconnaissait les avantages que dans l'ordre matériel le Protectorat avait apportés au Maroc, mais élevait également des critiques d'ordre social et politique: à diverses reprises il avait demandé au gouvernement français la revision des traités dans le sens d'une pleine souveraineté marocaine sans préjudice des intérêts légitimes de la France au Maroc.

L'assassinat en Tunisie de Farḥāt Ḥāšed, au début de décembre, donna lieu à Casablanca à une grève générale qui dégénera en sanglantes émeutes anti-européennes. Les arrestations furent nombreuses et les dirigeants de l'*Istiqlāl* et de la CGT furent déportés.

Le refus du sultan de signer des décrets qui entamaient considérablement ses prérogatives détermina les éléments conservateurs au Maroc et en France à monter contre lui une violente campagne déclenchée en avril par les amis d'al-Glāwī, qui, en mai, présentaient au général Guillaume une pétition signée par de nombreux pachas et caïds demandant la déposition du sultan. Cette démarche ne manqua pas de provoquer des manifestations de loyalisme envers le souverain,

notamment de la part des ulémas de Fès; mais al-Ġlāwī multipliait ses attaques et au début d'août il déclarait que tant lui-même que les signataires de la pétition de déposition ne considéraient plus Muḥammad V comme sultan et que si la France n'agissait pas, il se chargeait, lui, d'agir. Il commença en effet un tour de propagande séditieuse sans être nullement gêné par les autorités françaises, malgré l'état de siège. Le sultan, alarmé, s'adressa au président Auriol le 11 août; le 13, après une conférence avec le général Guillaume qui venait de rentrer de Paris, Muḥammad V devait s'incliner et signer la série des décrets de réforme que, pendant longtemps, il avait refusé de signer, notamment celui qui le dépouillait du pouvoir législatif et exécutif en faveur de conseils mixtes composés de Marocains et de Français. Le même jour, à Marrākuš, une assemblée de partisans d'al-Ġlāwī se réunissait pour proclamer la déposition du sultan.

Ayant obtenu la signature des décrets, Guillaume tenta de freiner al-Ġlāwī et lui demanda de renoncer à ses prétentions. Celui-ci le fit en apparence seulement, car il se limita à déclarer que lui et ses partisans ne reconnaissaient plus Muḥammad V comme *imām* des croyants et proclamaient Muḥammad b. ʿArafa comme nouvel *imām* dans le palais du sultan à Marrākuš. Ce fut comme la déclaration d'une guerre civile entre les partisans et les adversaires du sultan. Il y eut des manifestations et des émeutes dans les villes principales tandis que al-Ġlāwī concentrait à Marrākuš les guerriers des tribus berbères et se montrait si intransigeant que le 20 août, qui cette année coïncidait avec la fête de *ʿīd al-kabīr*, le général Guillaume demanda à Muḥammad V d'abdiquer. Celui-ci refusa et fut transféré à Madagascar. Le même jour Muḥammad b. ʿArafa, âgé de 72 ans, et oncle du sultan déposé, était proclamé sultan. Ce geste du gouvernement français fut suivi de désordres sanglants au Maroc et provoqua des réactions défavorables non seulement dans les pays arabes mais aussi en France. Un sentiment de loyalisme resserra les rangs de la résistance marocaine et à plus d'une reprise le nouveau sultan échappa à des attentats contre sa personne. La déposition de Mohammed V ne fut ni acceptée ni reconnue dans la zone espagnole du Maroc.

Désormais la Résidence avait les mains libres pour opérer les réformes administratives, mais l'année 1954/1374 débutait dans une ambiance de terrorisme et de répression. En mai, le comité France-Maroc déclarait qu'en raison de l'aggravation de la situation il fallait donner un coup de barre radical à l'orientation de la politique française au Maroc. Peu après, le 14 juin, F. Lacoste, connu pour ses idées libérales, était nommé en remplacement du général Guillaume. L'*Istiqlāl* se montrait prêt à collaborer avec le nouveau Résident, mais déclarait que la seule voie vers l'apaisement était le retour de Muḥammad V b. Yūsuf et la restauration des libertés publiques et privées.

Le premier anniversaire de la déposition du sultan fut marqué par une recrudescence du terrorisme, des chocs sanglants et des arrestations nombreuses. Une vive animosité divisait au Maroc les différentes fractions de la communauté française. Le groupe «Présence Française» prônait des mesures de force pour maintenir l'administration directe et préserver les intérêts matériels des colons. Il comptait sur de puissants appuis en France et avait pour lui le monopole de

la presse française au Maroc, sauf *Maroc-Presse*. A côté de ce groupe se trouvait l'O.D.A.-T., Organisation de défense Anti-terroriste. Au contraire, le groupe «Conscience Française», de beaucoup moins influent, groupait les éléments libéraux souhaitant une solution d'entente.

Du côté marocain, Muḥammad b. Yūsuf, le sultan déposé, était devenu le symbole des aspirations nationalistes. Chaque jour étaient plus nombreuses les personnalités qui avaient le courage de se déclarer pour lui, même au prix de la persécution.

La situation se maintenait ainsi dans les premiers mois de 1955/1375. Le 11 juin J. Lemaigre-Dubreuil, propriétaire de *Maroc-Presse*, tombait à Casablanca assassiné par des éléments apparentés à «Présence Française». Peu de temps après, le 7 juillet, G. Grandval, nouveau Résident général, arrivait à Rabat chargé de résoudre le problème du Trône et de revenir aux principes du traité de 1912/1331 par l'abandon progressif de l'administration directe, l'association des Marocains au gouvernement et l'introduction de réformes fondamentales. Il fut reçu avec bienveillance par les nationalistes mais provoqua par contre la méfiance des partisans de «Présence Française». Une semaine plus tard, le 14 juillet, l'explosion d'une bombe à Casablanca dans le quartier européen provoquait la réaction de la O.D.A.-T. dont on vit les adhérents par centaines lyncher des passants marocains inoffensifs, piller, incendier, encouragés en certains cas par des agents de police. Le bilan des victimes secoua l'opinion internationale et provoqua des interventions diplomatiques. D'ailleurs, le Résident lui-même devait signaler plus tard la «scandaleuse» discrimination dont témoignait la police à l'égard des Européens et des Marocains.

L'anniversaire de la déposition du sultan coïncida avec des soulèvements de tribus berbères dans le Moyen Atlas où de nombreux colons, parmi lesquels des femmes et des enfants, furent sauvagement massacrés. Quelques jours plus tard Grandval démissionnait et son successeur, le général Boyer de la Tour, arrivait à Rabat le 31 août. Cependant plusieurs suggestions de Grandval étaient retenues et le 22 août une conférence de ministres français et de représentants des diverses tendances marocaines siégeait à Aix-les-Bains. A l'issue de cette conférence, et malgré les protestations de al-Ġlāwī et des «traditionnalistes», le gouvernement français décidait de relever le sultan Muḥammad b. 'Arafa de ses fonctions pour lui substituer provisoirement un Conseil du Trône chargé de nommer un gouvernement marocain.

Au début de septembre, une délégation présidée par le général Catroux se rendait à Madagascar auprès de l'ex-sultan pour préparer son transfert en France. Muḥammad b. Yūsuf acceptait la proposition de faire du Maroc un état souverain lié à la France par un traité d'inter-indépendance. De son côté l'*Istiqlāl* approuvait ces démarches. Des manifestations en faveur et contre ces plans ébranlèrent le Maroc pendant le mois de septembre. En fin de compte, Muḥammad b. 'Arafa dut s'exécuter; il écrivit au Président Coty que, sans renoncer à ses droits, mais en vue d'apaiser les esprits il se retirait à Tanger, ce qu'il fit le 1er octobre.

Le même jour, le Gouvernement français proclamait les bases de sa politique

marocaine: respect des traités internationaux et de la souveraineté marocaine dans le cadre de la présence française et du maintien des droits des colons. Le 15 octobre fut enfin constitué le Conseil du Trône et Ben Slīmān fut chargé de former le gouvernement. Cependant les troubles continuaient à secouer le pays. Une série d'attaques déclenchées dans la nuit du 2 octobre dans la région du Rīf et dans le Moyen Atlas menées par des commandos en uniforme et bien armés contre de petites garnisons isolées, créa un climat de rébellion qui malgré une sérieuse intervention de l'armée, devait durer longtemps. C'était l'entrée en scène de «l'Armée de Libération» dont 'Allāl al-Fāsī annonçait la constitution, et qui était décidée à lutter jusqu'au bout pour une indépendance sans conditions. Parallèlement les attentats terroristes continuaient dans les centres urbains.

La tâche difficile du Conseil du Trône se trouva tout à coup facilitée par le soudain revirement d'al-Ġlāwī qui, le 26 octobre, se déclarait partisan du retour de Muḥammad b. Yūsuf et de ce fait se voyait acclamé par la foule à Marrākuš. Les événements allaient se précipiter. Le 31 octobre, Muḥammad b. Yūsuf était transféré de Madagascar en France. Le 1er novembre, on publiait l'abdication de Ben 'Arafa. Le jour suivant Muḥammad b. Yūsuf acceptait la démission du Conseil du Trône. Le 6, il était officiellement reconnu à Paris comme le sultan légitime; une déclaration conjointe approuvée par le Président Pinay instituait au Maroc une monarchie constitutionnelle librement interdépendante avec la France. Le 8, al-Ġlāwī était reçu par le sultan qui lui pardonna. Le 9, A. Dubois était nommé successeur du général Boyer de Latour. Le 16, le sultan arrivait en avion à Rabat. La ville était en fête. On avait amnistié plus d'un millier de détenus et l'organe de l'*Istiqlāl*, *al-'Alam*, suspendu depuis longtemps, reprenait sa publication.

L'activité révolutionnaire avait presque cessé depuis la restauration du sultan, mais la haine politique continuait à faire des victimes, parmi lesquelles le pacha de Fès assassiné le 19 novembre dans la cour même du palais, où avec d'autres délégations, il attendait d'être reçu par le sultan.

Le 24 novembre, après de longues consultations, Sī Bekkā'ī, ancien pacha de Sefrū et grand mutilé de guerre, qui s'était volontairement exilé au lendemain de la déposition du sultan, fut chargé de constituer le gouvernement. Il fallut aplanir les difficultés créées par les différentes exigences des partis rivaux en présence, mais en fin de compte, le 7 décembre, le ministère était formé avec 9 membres de l'*Istiqlāl*, 6 du parti démocratique et 6 indépendants. Le programme du gouvernement comportait la démocratisation du pays, des négociations pour l'indépendance, et la garantie des intérêts des colons. Une des premières mesures du gouvernement fut une nouvelle division administrative créant deux villes autonomes: Rabat et Casablanca, et 13 régions. Les nouveaux pachas et caïds avaient pour tâche de mettre fin à l'anarchie qui s'était introduite un peu partout.

Depuis le retour de Muḥamad b. Yūsuf les dissenssions entre les partis s'étaient aggravées; le sultan fit un appel à l'union et en janvier, un comité de conciliation était constitué par des représentants de tous les partis.

Le 14 février 1956/1376, le sultan arrivait à Paris. Des pourparlers étaient prévus. Le jour suivant le Président Coty faisait état dans son discours des droits

acquis de la France; la réponse du sultan insistait sur l'indépendance. La première phase des négociations aboutissait le 2 mars à une déclaration conjointe reconnaissant l'indépendance, la souveraineté et l'intégrité du Maroc. Le 5, le sultan rentrait à Rabat accueilli avec enthousiasme par les citoyens de la ville. La deuxième phase des négociations se déroula à Rabat. Le 22 mars on annonçait la constitution d'une armée marocaine. Les troupes françaises seraient maintenues pendant la période de transition.

Le même processus politique s'était déroulé dans la zone espagnole avec des tiraillements entre les partis nationalistes et le gouvernement. En janvier 1956/1376, on s'accordait pour la constitution, à titre provisoire, d'un gouvernement séparé. Des manifestations autorisées dans diverses villes à l'occasion de la reconnaissance de l'indépendance dégénérèrent en chocs sanglants avec la police, ce qui provoqua les protestations du sultan. Le gouvernement espagnol se montra conciliant et le sultan accepta l'invitation de se rendre à Madrid où il arrivait le 4 avril. Le 7, une déclaration conjointe était signée sur l'indépendance et l'intégrité du Maroc. Le 9, le sultan entrait à Tétouan où une foule immense l'acclamait; en route pour Rabat, il coupait le ruban tendu sur la «frontière».

L'indépendance étant reconnue, la situation des organisations qui avaient mené la résistance demeurait incertaine. La plus forte, «l'Armée de Libération», restait tolérée mais non reconnue par les autorités marocaines. Au mois de mai elle comptait environ 6.000 hommes groupés surtout dans la région du Rīf près de la frontière algérienne, et au sud à Agadir. Après la déclaration de l'indépendance, il y eut une période d'accalmie, mais en juin, l'action militaire française engagée pour contrôler la frontière algérienne et la zone d'Agadir provoquait des réactions hostiles de «l'Armée de Libération». L'intervention du prince héritier dans la zone du Rīf aboutit à la soumission et à l'incorporation aux forces chérifiennes de la partie la mieux organisée de l' «Armée de Libération», environ 5.000 hommes. Mais l'occupation française des postes du sud, dans la région d'Agadir, souleva les protestations du sultan, qui en même temps envoyait le prince héritier avec des forces vers le sud. On arriva enfin à une entente avec le général Cogny. Vers la fin du mois de juillet le prince héritier, à la suite de pourparlers avec les chefs des régions du sud ralliait à l'armée chérifienne quelque 5.000 hommes; d'autres rentraient dans la vie civile et le reste, incontrôlé, estimé à 3.000 hommes, se tenait en grande partie au sud d'Agadir.

Cependant le transfert graduel des services continuait: forces de l'ordre, enseignement, tribunaux, armée, affaires étrangères, finances. Le 28 mai on signait à Paris un accord de consultation mutuelle sur les questions d'intérêt commun. Parallèlement, le 1er août on annonçait que le transfert des pouvoirs dans la zone espagnole était accompli; 9.000 hommes des forces armées de la zone seraient incorporés à l'armée chérifienne.

Depuis le décès de al-Ġlāwī, octogénaire, le 23 janvier, la puissance de sa famille, déjà fortement ébranlée, allait baisser rapidement. Ses partisans ne cherchaient qu'à s'effacer, mais leurs ennemis les guettaient et, à diverses reprises, ils furent victimes de sanglantes bagarres, notamment celle de Marrākuš, le lendemain du transfert, 3 mai, du service des forces de l'ordre: plus de 40 furent

massacrés et leurs maisons incendiées; la police était débordée. Le même jour des événements semblables se déroulaient en divers autres endroits.

En ce qui regarde la politique intérieure, Sī Bekkā'ī s'efforçait de concilier les partis entre eux et d'obtenir de l'extérieur l'aide considérable dont le budget avait besoin. Le 19 juin, à Tanger, 'Allāl al-Fāsī demandait l'annexion au Maroc des terres du sud ouest de l'Algérie, de la Mauritanie et de Rio de Oro, et dans une carte du grand Maroc publiée le 5 juillet par *al-'Alam*, organe de l'*Istiqlāl*, le Soudan Français figurait également. L'*Istiqlāl* critiquait la politique de Sī Bekkā'ī, et au congrès du parti, clos à Rabat le 20 août, il fut décidé de retirer du ministère les membres du parti et de demander la formation d'un gouvernement homogène. Au contraire, au congrès du parti démocratique qui clôturait ses travaux à Casablanca le 21 août, on s'attaqua à l'*Istiqlāl* qui sous prétexte de réclamer un gouvernement homogène cherchait à s'emparer du pouvoir pour agir à son gré. Les sections féminines démocratiques tinrent à Meknès leur 5me congrès. Les principales décisions de ce congrès furent l'abolition de la polygamie et de la dot, l'institution de l'âge minime pour le mariage et la participation des femmes à toutes les fonctions de la vie publique.

La question de la zone de Tanger avait été l'objet de pourparlers depuis quelques mois. Les Puissances intéressées furent invitées par le Maroc à une conférence à Tanger qui aboutissait le 29 octobre à la signature du document d'abolition de la zone internationale. En août de l'année suivante, le sultan allait étendre à Tanger tous les privilèges économiques et fiscaux dont la zone avait joui pendant sa période internationale.

La minorité juive du Maroc, estimée en 1948/1368 à 250.000 personnes, avait par la suite commencé à émigrer en Palestine, et nonobstant les assurances du sultan, quelques 80.000 étaient déjà partis vers la fin de 1956/1376. Quant à la minorité française, elle fut mêlée à divers incidents au début du mois de septembre; des membres de «Présence Française» accusés d'activités répréhensibles, furent arrêtés, et le 8 leur organisation fut supprimée. D'autres arrestations eurent lieu en diverses villes. L'ambassadeur français, qui n'avait pas été prévenu, protesta énergiquement. Le 10 septembre, le gouvernement marocain rendait obligatoire le visa d'entrée pour les ressortissants français et américains.

Le Maroc aussi bien que la Tunisie se trouvait directement intéressé au problème algérien, et Bourguiba, en compagnie du prince héritier du Maroc, s'était rendu à Paris en vue d'une médiation. Le 25 septembre le sultan s'était prononcé à Wuǧda en faveur d'une solution rapide de la question algérienne. Le 20 octobre cinq leaders algériens, venus du Caire, arrivaient à Rabat pour des entretiens secrets avec le sultan qui le 22 devait partir pour Tunis. En signe de protestation contre cette visite, le Gouvernement français suspendait ses négociations avec le Maroc. Le sultan étant parti pour Tunis, les cinq leaders du FLN le suivirent à bord d'un avion marocain piloté par des Français. Après une escale à Palma pour se ravitailler en essence, l'avion fut obligé d'atterrir à Alger, où les cinq leaders furent immédiatement arrêtés. Cette interception posait une question compliquée de droit international. Le Maroc accusait de piraterie les autorités françaises puisqu'il s'agissait d'un avion officiel du sultan et que la France ne se trouvait pas

en état de guerre avec l'Algérie. La France répondait que l'avion était immatriculé français. Le sultan demanda au Président Coty la libération immédiate des détenus et envoya à Paris Sī Bekkā'ī et Balafreǧ. Muḥammad V rentra au Maroc le 24, et le 26 il rappelait son ambassadeur à Paris.

Le 23 une grève générale de protestation contre cet incident se déroula pacifiquement, sauf à Meknès où quelques 30 Français furent massacrés. Les jours suivants des émeutes se reproduisirent en divers endroits tandis que des bandes organisées attaquaient les colons et incendiaient leurs fermes. Le gouvernement prit des mesures sévères; plus de 1.500 personnes furent arrêtées; des tribunaux militaires institués prononcèrent plusieurs condamnations à mort.

Sur ces entrefaites, le 26 octobre Sī Bekkā'ī donna sa démission et fut chargé de constituer un nouveau gouvernement. Le parti démocratique n'ayant pas obtenu les portefeuilles qu'il désirait refusa sa collaboration et de ce fait l'*Istiqlāl* eut la majorité des portefeuilles; les autres furent attribués à des indépendants. Le programme du gouvernement comportait une politique de sécurité intérieure et de solidarité avec l'Algérie, des réformes économiques et l'organisation de nouvelles élections. En novembre une assemblée consultative nommée par le sultan se réunissait à Rabat. Elle représentait les forces vives du pays. En novembre aussi le Maroc était admis à l'ONU.

En décembre le sultan approuvait le projet de fédération des Unions de travail de l'Afrique du Nord. La UMT, Union Marocaine du Travail, était de formation récente. Pendant de longues années l'administration avait dénié aux travailleurs marocains le droit de se constituer en unions propres à eux, et ils étaient contraints d'entrer dans les sections locales de la CGT française contrôlée par les communistes. Après la guerre ce fut la UGSCM, Union Générale des Syndicats Confédérés du Maroc. En décembre 1952/1372 les émeutes de Casablanca à l'occasion de l'assassinat à Tunis du leader syndicaliste Farḥāt Ḥāšed provoquèrent l'arrestation des leaders syndicalistes en même temps que des chefs nationalistes, et lorsque en automne 1954/1374 les uns et les autres furent remis en liberté ils travaillèrent parallèlement en faveur de la cause nationaliste. L'année suivante se constituait l'Union Marocaine du Travail qui au début se heurta à de sérieuses difficultés car, quoique affiliée à la Confédération Internationale des Syndicats Libres, elle n'était pas reconnue en France. A côté de la UMT on constituait en novembre 1956/1376 la Confédération Libre des travailleurs marocains, qui voulait être en dehors de toute influence politique.

Vers la fin de décembre, le sultan recevait le représentant de la France, pour la première fois après l'interception de l'avion marocain à Alger. Les pourparlers sur les questions d'intérêt commun furent repris.

Au début de l'année 1957/1377, les relations avec la France furent à nouveau troublées par les accrochages entre des bandes irrégulières marocaines et les troupes françaises dans la région de Wuǧda sur la frontière algérienne et au sud d'Agadir. Aux protestations françaises le gouvernement marocain répondait que ces bandes échappaient à tout contrôle. A cette époque une grave crise économique menaçait le Maroc. On estimait à 20.000 le nombre d'Européens qui, dans les derniers mois, étaient partis définitivement; la fuite de capitaux se montait

à plusieurs milliards, on parlait de quelque 200.000 ouvriers sans travail, et un tiers des terres n'avait pas été ensemencé. On comptait sur le concours de la France et de l'Amérique pour parer aux nécessités les plus urgentes.

En janvier, le sultan partait pour Rome et Madrid. A Madrid il signa avec le général Franco des accords de coopération judiciaire et diplomatique. Pendant l'absence du sultan le prince héritier eut à réprimer la rébellion du gouverneur de la région de Tafilalelt qui s'était opposé à l'application de la loi de la *šarīʿa* au lieu du droit coutumier berbère; à l'approche des forces chérifiennes il fit sa soumission. Le retour du sultan à Rabat coïncida avec la visite du roi Saʿūd au Maroc; peu de temps après, le prince héritier d'Iraq arrivait lui aussi en visite officielle. Le 1er mars c'était le tour du vice-président Nixon et, vers la fin du mois, Bourguiba signait à Rabat un traité d'alliance avec le Maroc.

A la fin du mois de février, à la suite d'une conférence des chefs de l'armée, le général Cogny déclarait que le noyau irréductible de l' «Armée de Libération» qui se maintenait au sud du Maroc se dérobait à tout contrôle et devait être considéré comme ennemi. Le jour suivant, 25 février, un communiqué du gouvernement marocain précisait qu'il ne pouvait pas tolérer qu'une armée étrangère se substituât à l'armée marocaine pour le maintien de l'ordre intérieur. Selon le général Cogny, le contrôle des frontières concernait l'armée française; le sultan se déclarait prêt à discuter de cette question, mais avant tout il réclamait une exacte délimitation des frontières. Entre-temps des membres de l'«Armée de Libération» qui agitaient l'opinion en Mauritanie, parlaient par la voie de la la radio à Rabat, ce qui provoqua la démission du personnel français de la radio-diffusion, soit environ 40 personnes.

Le 1er mai une bande armée, qui se disait relever de l'«Armée de Libération», s'emparait à Marrākuš du palais de la famille d'al-Ġlāwī, tandis qu'une autre bande enlevait les quatre fils d'al-Ġlāwī. Après un jour de silence, le gouvernement fit savoir que, en dépit de la clémence qu'il avait montrée, certains marocains avaient agi contre la sûreté de l'État; on citait les noms des personnes arrêtées, parmi lesquels ceux des quatre fils du pacha. Aux protestations du gouvernement français il fut répondu qu'il s'agissait d'une affaire purement intérieure.

Au commencement de juin parurent dans la presse marocaine des attaques contre le colonialisme espagnol à Ifni, et quelques jours après, commençait une série d'incidents et d'accrochages entre des bandes armées et les postes espagnols. Vers la fin de novembre des contingents nombreux et bien armés s'emparèrent de plusieurs postes isolés. La presse marocaine annonçait le 26 que l'«Armée de Libération» s'était emparée de la ville d'Ifni. Cependant la ville n'était pas prise en réalité et les renforts envoyés d'Espagne rétablirent la situation. L'Espagne se déclarait prête à soumettre au tribunal de La Haye la question d'Ifni mais le Maroc avait préféré des pourparlers directs. La petite zone d'Ifni avait été cédée à l'Espagne en 1860/1277 mais elle n'avait été occupée effectivement qu'en 1934/1353.

Le 9 juillet le prince *mawlāy* Ḥasan, âgé de 28 ans, était nommé héritier du trône au cours d'une grande cérémonie où pour la première fois on s'écartait des

anciens usages. En effet, la tradition réservait aux *ulamā'* de Fès, d'accord avec ceux des autres villes, le privilège de désigner le successeur du sultan, choisi parmi les membres de la famille régnante; mais cette fois la désignation fut faite par décret approuvé par le premier ministre, les *ulamā'*, l'assemblée consultative, les partis et les organisations syndicales. Le 16 août un communiqué officiel annonçait que dorénavant le titre du souverain du Maroc serait Sa Majesté le Roi du Maroc, et que le Maroc ne s'appellerait plus Empire Chérifien, mais Royaume du Maroc. Cet acte fut interprété comme un rapprochement des méthodes de gouvernement constitutionnel.

En vue de régler le différend surgi entre le Maroc et la France à propos de l'enlèvement des cinq leaders algériens à Alger, on avait constitué une commission internationale de cinq membres, dont un français et un marocain. Cette commission tint sa première session à Genève le 16 juillet, mais à la fin de l'année on attendait encore un règlement définitif de la question. Après cette première session, la France et le Maroc reprirent leurs relations normales.

Vers la fin d'août un décret mettait fin à l'activité syndicale française au Maroc. Les syndicats français existants devaient se conformer aux exigences du nouveau décret.

La constitution, en septembre, d'un nouveau parti, *al-Ḥarakat al-ša'biyya*, mouvement populaire, portait à six le nombre des partis existants: *al-Istiqlāl*, le parti démocratique de l'indépendance, le parti libéral indépendant, le parti de l'unité et de l'indépendance, le parti communiste, et le mouvement populaire. Celui-ci cependant ne vécut pas longtemps car il fut supprimé à la fin d'octobre.

On annonçait en octobre que des Juifs récemment émigrés, plus de 3.500 étaient rentrés au Maroc et que 2.000 autres attendaient à Marseille la permission de rentrer eux aussi.

Pour un échange de vues sur la possibilité de constituer une fédération syndicale du nord de l'Afrique on avait convoqué à Tanger vers la fin d'octobre une conférence intersyndicale de Libyens, Tunisiens, Algériens et Marocains au cours de laquelle on évoquait la question d'Alger, l'institution d'une monnaie nationale au Maroc et à Tunis, et on revendiquait pour les quatre pays nord-africains les richesses du Sahara.

Le 12 novembre un décret royal instituait un bureau pour les affaires du Sahara et des frontières, qui devait traiter avec la France et l'Espagne et contrôler les ressources minérales du Sahara. Les frontières du sud n'avaient jamais été délimitées par une convention internationale. Le premier directeur du bureau fut 'Abd al-Kabīr al-Fāsī, créateur de l' «Armée de Libération», et cousin d' 'Allāl al-Fāsī. Les deux cousins, deux ans auparavant, avaient lancé l'idée du Grand Maroc, jusqu'à Tombouctu et le Sénégal.

Le 25 novembre 1957/1377 le roi Muḥammad V arrivait à Washington en visite officielle et le 28 prononçait un discours devant l'Assemblée Générale de l'ONU. Rentré à Rabat le 13 décembre, il présidait, le 21, la cérémonie d'inauguration de la première Université moderne à Rabat, où, selon les accords

culturels avec la France, les cadres du professorat marocain seraient, au début, complétés par des professeurs français.

L'année 1958/1378 allait s'ouvrir pour le Maroc avec les crises politiques, économiques, sociales, naturelles à un État qui se réorganise pour la vie moderne.

L'ALGÉRIE : *al-Ǧazā'ir*

La souveraineté ottomane sur les côtes septentrionales de l'Afrique avait été, depuis ses origines, bien plus nominale qu'effective, et limitée aux zones littorales. En ce qui regarde les tribus de l'intérieur, la politique ottomane consistait à les maintenir divisées entre elles, et à y envoyer de temps en temps des expéditions pour percevoir les tributs. Les relations des Ottomans avec le Maroc furent généralement hostiles. Les Marocains tentèrent vainement de s'emparer de Tlemcen, et par l'entreprise de *ṭarīqa* contraires aux Ottomans, les Marocains favorisaient l'insubordination constante des tribus algériennes.

Les *beglerbeg* successeurs de Barberousse avaient régné à Alger jusqu'à 1578/996 et d'une façon si indépendante, que le sultan ottoman modifia la forme du gouvernement, et commença à nommer des pachas pour une durée de trois ans. Pendant ce court espace de temps, les pachas n'avaient d'autre souci que de tirer le plus grand profit possible de leur gestion. En 1659/1070, une révolution militaire donna le pouvoir effectif aux *āġā*, chefs militaires, ne laissant aux pachas que l'ombre de l'autorité supérieure. Ainsi commença une période d'anarchie à laquelle mirent fin les capitaines corsaires, lorsque, se constituant en oligarchie, ils commencèrent à élire leurs *dey*. Depuis lors les pachas disparurent et toute intervention ottomane cessa ; les sultans se bornaient à envoyer une robe d'honneur et le diplôme d'investiture au nouveau *dey*.

La dignité de *dey*, «oncle maternel», était élective et à vie. Le *dey* exerçait un pouvoir en principe absolu, mais limité en fait par la peur de provoquer des rébellions; presque la moitié des *dey* périrent assassinés. Il était établi que depuis le moment de son élection le *dey* abandonnait sa famille pour aller résider au palais, dont l'entrée n'était permise à aucune femme, en dehors de l'audience publique. Le *dey* ne pouvait passer dans sa demeure que la nuit du jeudi. A ce propos on a dit que le *dey* était un riche sans trésors, un mari sans femme, un despote sans liberté, un tyran d'esclaves, un esclave de ses vassaux.

La piraterie, source de prospérité des États barbaresques, était une profession licite et même méritoire puisqu'on l'exerçait contre des infidèles. Un seul vaisseau corsaire appartenait à l'État; les autres appartenaient à des particuliers, et toute la population prenait part aux entreprises de piraterie, et se partageait les risques et les profits selon des tarifs fixés. Il était de rigueur de remplacer immédiatement les vaisseaux perdus, afin de ne pas diminuer la puissance navale du pays. Les captifs n'étaient pas traités en Berbérie d'une manière plus dure que dans les autres pays musulmans, et on tirait de gros profits de leurs rançons. Il est à remarquer que la plupart des corsaires étaient des renégats.

Le XVIIe/XIe s. fut une époque de prospérité pour les corsaires, mais par la suite le nombre de leurs bateaux diminua de telle sorte que vers le milieu du siècle suivant Alger ne possédait que vingt-quatre navires corsaires. La lutte menée contre eux par les puissances maritimes européennes se faisait sentir de plus en plus; cependant au début du XIXe/XIIIe s. les corsaires barbaresques rendaient encore la navigation dangereuse et recevaient des tributs des petits États méditerranéens.

On a dit qu'un incident outrageant pour le consul français à Alger, qui n'aurait pas reçu réparation, fut l'occasion de l'expédition française de 1830/1246; quoiqu'il en soit, la conquête d'Alger par les Français donna le coup de grâce à la piraterie berbère. D'abord l'occupation se limita aux centres voisins de la côte, tandis qu'à l'intérieur régnait l'anarchie ou se constituaient de nouveaux noyaux d'autorité. Le plus en vue de ceux-ci fut celui d' 'Abd al-Qādir (Abd-el-Kader) issu d'une illustre famille chérifienne établie dans la région d'Oran, qui se proclama émir, 1832/1248, dans l'ouest de l'Algérie, et fixa sa capitale à Mascara. Deux ans plus tard il fut reconnu par la France comme le chef des Musulmans de ces régions. La rupture définitive entre 'Abd al-Qādir et les Français se produisit en 1839/1255. L'émir perdit ses places fortes l'une après l'autre, et se vit contraint de se réfugier au Maroc. Les Marocains l'appuyèrent d'abord, mais mis en déroute par les Français, ils acceptèrent la paix par le traité de Tanger, 1844/1260. 'Abd al-Qādir continua la lutte quelque temps encore, mais il finit par se rendre au général Lamoricière, à la condition qu'on lui permettrait de se retirer dans les pays du Levant, 1847/1264. En 1860/1277, tandis qu'il résidait à Damas, il fit preuve de grandeur d'âme, en sauvant d'une mort certaine quelques mille cinq cents Chrétiens.

Après leur victoire sur 'Abd al-Qādir les Français fixèrent leurs frontières avec le Maroc; par la suite, et graduellement, ils soumirent la Kabylie et établirent leur administration dans tout le pays; il y eut plusieurs rébellions, dont quelques unes assez graves, telles celles de 1871/1288 et de 1881/1299, mais elles n'eurent pour résultat que de consolider davantage le régime français et de lui permettre de progresser jusqu'au Sahara.

Après la fin de la première guerre mondiale le mouvement nationaliste algérien commença à se manifester. En 1919/1338 l'émir Ḫālid al-Ǧazā'irī fonda le parti de la «Fraternité Algérienne», qui réclamait la suppression de certaines lois; mais il fut expulsé et mourut en exil. La possibilité de devenir citoyens français avait été donnée aux Algériens dès 1865/1282, mais à la condition de renoncer à leur statut personnel, régi par les lois de la *šarī'a*, et de se soumettre aux articles du Code civil français. Une telle renonciation représentait pour les Musulmans une sorte d'apostasie; dans les cinquante-quatre ans qui s'écoulèrent jusqu'à 1919/1338, seules quelque quatre cents personnes avaient sollicité ce privilège. Cette année-là, la loi fut simplifiée, mais sans toucher à l'obstacle essentiel; le nombre de ceux qui s'en servirent, toujours très restreint, augmenta quelque peu.

Cette question était liée à celle de la représentation algérienne au Parlement français, car les députés devaient être des citoyens français. Le problème,

fréquemment soulevé, ne trouvait pas de solution, car les compromis proposés entre des positions extrêmes irréductibles ne furent pas acceptés.

En 1931/1350, 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs constitua l'Association des Ulémas Algériens, qui avait pour but d'opérer des réformes religieuses selon les principes de la *salafiyya*; mais le gouvernement leur interdit toute propagande et limita le droit de donner des leçons et des conférences dans les mosquées aux fonctionnaires nommés à cet effet. Lorsque fut interdite une conférence du *šayḫ* al-Ṭayyib al-'Uqbī, annoncée pour un vendredi après la prière, dans la nouvelle grande mosquée, il y eut des manifestations et des émeutes. Une délégation se présenta au gouverneur pour lui exposer que la mosquée appartenait à tous, et que les ulémas avaient le droit d'y enseigner. Mais l'Association fut suspendue.

Vers cette époque, le Dr. Ǧallūl, député de Constantine, engagea un mouvement dit de l'Union des Députés, de tendance modérée. Au début sa position s'accordait avec celle des ulémas, mais petit à petit il se déclara pour la collaboration avec les Français. Le parti de l'Étoile Nord-Africaine se trouvait à l'extrême opposé; c'était une organisation de vieilles tendances nationalistes, fondée à Paris en 1926/1445, et dirigée par al-Maṣālī al-Tilimsānī; elle comptait parmi ses membres des jeunes gens instruits et bon nombre d'ulémas. Lorsque le Front Populaire prit le pouvoir en France 1936/1355, toutes ces associations s'attendaient à se voir octroyer une plus grande liberté d'action; l'Étoile envoya à Paris une délégation chargée de demander l'amnistie, la suppression des lois d'exception dites d' «indigénat», la liberté de presse et de réunion, et une assemblée représentative algérienne.

En janvier 1937/1356, le gouvernement supprima le parti de l'Étoile, mais al-Maṣālī le ressuscita sous le nom de Glorieuse Étoile Nord-Africaine. De son côté, l'Association des Ulémas Algériens, puissante par le nombre de ses membres, tenait régulièrement ses congrès, affirmant son attachement à la France, mais réclamant la suppression de toute entrave à l'enseignement et à la propagande.

Au commencement de la deuxième guerre mondiale, la gamme des opinions politiques des Algériens s'étendait depuis les partisans du *statu quo*, parmi lesquels il y avait des fonctionnaires, des salariés de l'État, et quelques chefs de *ṭarīqa*, jusqu'au parti de l'Étoile, qui réclamait une Algérie musulmane, solidaire des autres régions sœurs, et était hostile à tout ce qui est nationalité française ou envoi de députés au Parlement français. Entre ces deux extrêmes se trouvaient les modérés de Ben Ǧallūl et des Ulémas.

Une perte sensible pour les nationalistes nord-africains fut la mort de l'émir Šakīb Arslān, qui, quoique de famille druze et résidant en Europe pendant la dernière partie de sa vie, contribua efficacement à la diffusion des idées panarabes et nationalistes dans les territoires du Maġrib. Il s'était établi à Genève; nommé en 1921/1340 membre de la délégation arabe à la Société des Nations, il mit au service de la cause son inlassable activité, son expérience politique et le grand nombre des relations qu'il avait nouées dans les cercles diplomatiques. Les promoteurs de la cause arabe dans les différents pays, et notamment ceux d'Afrique du Nord, accouraient à Genève pour prendre ses instructions; à Genève paraissait, depuis 1930/1349, une revue mensuelle, publiée cependant d'une façon assez

intermittente, «La Nation Arabe», dont le but était de guider et de stimuler tous ceux qui travaillaient à l'émancipation arabe. Šakīb Arslān tempérait sa politique par un sens profond de la réalité, et conseillait, à côté des nationalismes, le développement d'un sentiment de fraternité dépassant les frontières. Son activité se manifestait en outre par des voyages fréquents; on lui doit notamment l'organisation du premier Congrès des Musulmans d'Europe, tenu à Genève en 1935/1354. Šakīb Arslān mourut à Beyrouth en décembre 1946/1366.

Dès le début de la deuxième guerre mondiale les partis nationalistes avaient été dissous et nombre de leurs dirigeants traduits en justice et condamnés. Les autorités adhérèrent, septembre 1940/1359, au régime de Vichy, qui cherchait à associer le plus grand nombre possible d'Algériens à la politique du gouvernement, et la personnalité du maréchal Pétain gagna une certaine popularité parmi les masses. Peu de temps après, avril 1941/1360, un pharmacien de Sétif, d'éducation plus française qu'arabe, Farḥāt 'Abbās, alors assimilationiste, adressait à Pétain un plan de réforme très modéré.

En novembre 1942/1361, le débarquement des alliés en Algérie amena la libération des chefs nationalistes et la reprise de leur activité politique au milieu de la confusion produite par la présence des troupes anglaises et américaines et les dissensions entre eux des Français d'Algérie. Les déclarations américaines d'anticolonialisme et les nouvelles idées de la Charte Atlantique éveillèrent les espoirs des nationalistes, et lorsque en décembre on demanda à ces derniers de coopérer avec les alliés, Farḥāt 'Abbās répondit par un manifeste réclamant les libertés et les droits essentiels dont jouissaient les autres peuples. Le gouvernement français ayant refusé ce manifeste, parce qu'il avait été en même temps adressé aux autorités anglaises et américaines, le 10 février 1943/1362, un nouveau manifeste, la «Charte du nationalisme algérien» signée par Farḥāt 'Abbās et 56 autres nationalistes, était remis officiellement au gouvernement français, qui nomma une commission pour l'examiner. A cette commission, Farḥāt 'Abbās envoya un additif au Manifeste demandant l'indépendance de l'Algérie à la fin de la guerre.

Le général Catroux, nommé entre-temps gouverneur général, déclarait cependant au sein de cette commission que le nécessaire serait fait en temps opportun mais toujours sur le plan de l'Union Française; quelques mois plus tard, en août, il signait une série de décrets administratifs et sociaux sans tenir compte des demandes du Manifeste. En contrepartie, les délégués algériens boycottèrent les sessions des commissions financières, en novembre, ce qui amena l'arrestation de Farḥāt et de quelques autres.

Des réformes proposées par Catroux et annoncées en décembre par de Gaulle à Constantine, furent étudiées et publiées en mars 1943/1363. Le décret accordait à plusieurs catégories de Musulmans algériens, sans aucune atteinte à leur statut personnel, tous les droits de citoyen français. Mais l'accueil fut négatif, tant de la part des colons que de la part des signataires du Manifeste; face à la politique métropolitaine, Farḥāt avec les Ulémas et al-Maṣālī constituait, en mars, à Sétif, le front nationaliste des «Amis du Manifeste et de la Liberté,» pour une république algérienne fédérée avec une république française renouvelée. Bientôt

au mois de septembre, le mouvement disposait d'un organe de presse; en outre, la grave crise économique qui sévissait dans le pays favorisait l'afflux des adhésions. En effet, aux difficultés créées par la guerre vinrent s'ajouter les conséquences des ravages des sauterelles et des mauvaises récoltes à la suite de deux années de sécheresse avec les résultats, presqu'inévitables, au cours de l'hiver 1944-1945, de marché noir, des abus scandaleux, de l'inflation et de la disette. La propagande nationaliste n'avait qu'à citer les attaques de la presse française contre les «cent seigneurs» pour exciter l'opinion publique.

Au début de mai il fut permis de célébrer partout l'anniversaire de la victoire des Alliés. A Sétif et à Guelma la police tira sur les manifestants provoquant des victimes et la réaction fut féroce; pendant deux jours les assauts et les incendies se multiplièrent, le bilan se monta à quelques 200 Français massacrés. Mais la répression fut elle aussi d'une violence extrême. L'action conjointe de l'armée, de l'aviation et de la marine rasa au sol dans la zone des désordres, 44 villages, tandis que les exécutions sommaires en masse se succédaient. Entre les chiffres donnés par le haut commandement français et ceux des nationalistes, on estima à 8.000 le nombre effectif des victimes. Les arrestations atteignirent plusieurs milliers de personnes. Le parti du Manifeste de Farḥāt fut supprimé. Le PPA, Parti du Peuple Algérien, d'al-Maṣālī, continuait à être clandestin. Les nationalistes ne prirent donc pas part aux élections pour l'Assemblée Constituante française d'octobre 1945/1365 et la Fédération des Élus, le parti modéré de Ben Ǧallūl, obtint 308.000 voix sur 689.000. Ben Ǧallūl demanda à l'Assemblée Constituante l'assimilation totale de l'Algérie par une Constitution qui devait être inscrite dans la nouvelle Constitution française.

Entre-temps, l'ordre ayant été rétabli, le gouvernement, malgré l'opposition des colons, accueillit favorablement les demandes de clémence et en mars 1946/1366 une amnistie générale rendait la liberté aux milliers de détenus à la suite des événements de mai 1945/1365.

Une fois libéré, Farḥāt 'Abbās s'appliqua à organiser la UDMA, Union Démocratique du Manifeste Algérien, sous la forme d'un parti politique qui réclamait un État algérien dans lequel les Français et les Algériens jouiraient des mêmes droits. Farḥāt 'Abbās rejet ait également l'arabisme, la théocratie moyenâgeuse des Ulémas et le séparatisme d'al-Maṣālī. Il trouvait la solution dans une libre fédération avec la France. Les élections municipales, en juin de cette même année, lui donnèrent 459.000 voix sur 633.000 votants. La dissolution de la Fédération des Élus avait favorisé cette victoire.

Les résultats de ces élections amenèrent un changement d'attitude du parti communiste: jusqu'alors assimilationiste, il adopta désormais le programme de la UDMA. Peut-être pour faire échec à Farḥāt, les autorités françaises remirent en liberté son antagoniste al-Maṣālī, qui, immédiatement, constituait le MTLD, Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques, simple substitut du PPA, interdit au début de la guerre. Son mot d'ordre était de se débarrasser des Français.

Farḥāt 'Abbās voulait mettre à profit sa victoire aux élections pour proposer à l'Assemblée Nationale un nouveau Statut pour l'Algérie, qui serait indépendante

au sein de l'Union Française; mais ses députés ne réussirent pas à faire prendre ce projet en considération; d'autre part, Farḥāt n'ayant pu arriver à une entente avec al-Maṣālī pour former un bloc d'opposition nationaliste, renonça à participer aux élections de novembre pour l'Assemblée Nationale, où la MTLD eut un tiers des voix, après avoir envahi, un mois auparavant, aux élections municipales, le second collège des communes citadines. Mais Farḥāt prit bientôt sa revanche lors des élections au Conseil de la République où il remporta 4 sièges sur 7. Étant donné les précautions exceptionnelles prises cette fois par les autorités, ce succès de l'UDMA pouvait être mis à côté de celui de juin. L'UDMA restait à cette époque le parti le plus actif, le mieux organisé et le plus populaire.

La discussion à l'Assemblée Constituante française du futur statut de l'Algérie aboutit à une formule de compromis. Des réformes politiques et administratives étaient prévues; on arrêtait la politique d' «assimilation», mais ce «Statut Organique» promulgué en septembre 1947/1367, qui donnait au groupe des départements algériens l'autonomie financière et à ses habitants l'égalité absolue avec ceux de la métropole, déplut également aux nationalistes et aux colons. Une Assemblée Algérienne, composée de 120 membres élus par deux collèges, devait contrôler la gestion des intérêts algériens.

La publication du Statut raidit les intransigeances, et aux élections municipales du mois d'octobre le MTLD enleva presque tous les sièges du deuxième collège tandis que les colons triomphaient au premier. Les colons attribuèrent la victoire de l'UDMA à la maladresse du gouverneur général, Chataigneau, qui n'avait pas su «arranger les élections»; cédant à leur pression, le gouvernement français le fit remplacer par Naegelen.

On attendait avec un grand intérêt les résultats des élections à l'Assemblée Algérienne d'avril 1948/1368, et surtout ceux du deuxième collège, mais cette fois on eut des résultats préfabriqués: au deuxième collège, sur 60 sièges, le MTLD eut 9 sièges et le UDMA 8. Les communistes n'eurent qu'un seul siège au premier collège, mais cela ne constituait pas un obstacle contre leur activité dans les organisations ouvrières. Le 22 avril, à la première session de l'Assemblée, l'arrestation d'un des membres du MTLD souleva les protestations des nationalistes et de l'unique membre communiste qui se retirèrent.

L'année suivante, 1949/1369, fut plus paisible, une bonne récolte ayant été enregistrée. La pluie valait le meilleur gouverneur général. Quant à l'influence de la religion sur le plan politique on pouvait dire que le seul mouvement politique réellement confessionnel était alors celui des Ulémas. Chez al-Maṣālī religion et politique étaient encore inséparables, mais l'Islam était un moyen plus qu'un but en soi. Dans le parti de Farḥāt, l'Islam jouait un rôle plus secondaire. Entre un candidat des Ulémas et un MTLD, ce dernier avait toutes les chances.

En février 1951/1371, les élections pour le renouvellement partiel de l'Assemblée furent l'occasion pour la presse française d'évoquer le «truquage éhonté des élections». Les nationalistes eurent 6 sièges sur 60. Ainsi aux élections de députés, en juin, pour les trois départements algériens les abstentions, «puisqu'on votait à leur place», furent nombreuses. En juillet les Ulémas, le MTLD, l'UDMA et les communistes constituaient un Front Algérien pour la défense des libertés, qui

ne pouvait être que très précaire à cause des incompatibilités fondamentales et du personalisme irréductible. Les deux années suivantes l'Algérie connut en apparence un calme presque complet. On attendait les réalisations promises. Par ailleurs, les extrémistes s'organisaient. Le manque d'union du Front Algérien, constaté déjà au Congrès de la MTLD en juin 1953/1373, se manifesta clairement à l'occasion des élections à l'Assemblée Algérienne au début de 1954/1374. Le MTLD ne présentait pas de candidats et conseillait le boycottage des élections. En général la tendance était vers la désillusion; des chicaneries administratives, savamment dirigées, entravaient les réalisations promises. Les élections furent donc marquées par un nombre d'électeurs exceptionnellement bas. On ne croyait plus aux élections. Farḥāt ne tenait plus à l' «assimilation», mais à ce moment-là il prônait un État algérien dans le cadre de l'Union Française, avec un Parlement constitué par des Français et des Musulmans en nombre égal.

Dans la nuit du 1er novembre 1954/1374, une série d'attentats, notamment dans l'Aurès et dans le Constantinois, furent les premiers signes d'un mouvement de rébellion qui devait durer longtemps. En même temps, la radio arabe du Caire lançait un appel annonçant le début de l'insurrection algérienne contre la souveraineté française. On parlait de milliers d'insurgés. Les arrestations furent nombreuses. Maṣālī, arrêté depuis 1952/1372, continuait d'être interné en France. L'armée, considérablement renforcée, agissait contre les rebelles, tandis que l'UDMA, lançait le 4 novembre un appel au calme et condamnait le recours à la violence, mais insistait sur la nécessité de mettre fin au régime impérialiste et de satisfaire les désirs légitimes du peuple.

En janvier 1955/1375, tandis que continuaient les opérations militaires contre les fellagha, on appelait ainsi les insurgés, J. Soustelle était nommé gouverneur général, et un groupe de Chrétiens et de Musulmans sous le nom «Les Amitiés Algériennes» publiait un manifeste contre les «injustifiables» abus de la répression.

Depuis le début de l'insurrection, la vie algérienne se déroulait dans un climat de guerre de maquis, surtout dans certaines régions. Parallèlement à la tactique de guerilla, les insurgés avaient recours dans les villes et les campagnes au terrorisme dans toutes ses manifestations, même les plus atroces, ce qui provoquait des réactions également cruelles non seulement de la part des civils qui s'organisaient en groupes armés, mais aussi des forces armées.

Le rapport d'une mission parlementaire, publié en juin, précisait que les insurgés se trouvaient favorisés par les conditions du terrain et par l'appui, parfois forcé, de la population. Le mouvement avait acquis un caractère de guerre sainte. Quant à la situation économique il fallait reconnaître que l'effort français en Algérie avait été considérable mais beaucoup plus au profit des Européens que des Algériens. Les décisions du «Statut Organique» de 1947/1367 auraient pu être appliquées plus sincèrement. La misère était affreuse et le grave déséquilibre en matière de salaires et d'impôts était tout à l'avantage des «colons». Une ambiance d'injustices sociales et fiscales empêchait le rapprochement des éléments hétérogènes de la population.

En septembre, la cause de l'Algérie ayant été introduite à l'ONU, le représentant de la France quitta la salle de l'Assemblée à la suite d'un vote défavorable;

mais en novembre, avec le consentement des États arabes, l'ONU se désintéressait de cette affaire.

En septembre également, Jacques Soustelle avait voulu inaugurer les sessions de l'Assemblée algérienne par la discussion d'un projet de réformes sociales mais le boycottage organisé par les représentants musulmans l'en empêcha momentanément. Les sessions commencèrent à la fin de novembre, mais bientôt elles furent suspendues sur l'opposition d'un groupe de députés, dit des «61» qui, sans vouloir porter de jugement sur le projet Soustelle, estimaient que la situation appelait autre chose que des palliatifs. En décembre commençait une série de démissions des conseillers municipaux de plusieurs villes et de fonctionnaires de l'administration.

La nouvelle année, 1956/1376, s'ouvrait sous le signe de l'incertitude et de la confusion dans les opinions. Le ministre de l'Intérieur avait déclaré à la chambre que parmi les insurgés il y en avait qui croyaient lutter pour une cause juste, et que beaucoup avaient été amenés à la révolte par le chômage et la pauvreté. D'autre part la hiérarchie catholique algérienne lançait un appel pour secourir la misère qui pesait sur le pays. En janvier, G. Mollet, le chef du nouveau gouvernement, dénonçait ceux parmi les «colons» qui par leur farouche égoïsme étaient en grande partie responsables de la tournure prise par les événements. Quelques jours plus tard il se rendait en Algérie accompagné du nouveau gouverneur, le général Catroux; mais ils furent reçus par des manifestations si violentes de la part de milliers de colons, que Catroux dut démissionner sur le champ. Lacoste fut alors nommé gouverneur avec de vastes pouvoirs. L'Assemblée Algérienne, rouverte en février, devait être dissoute quelques semaines plus tard.

Une enquête du journal «Le Monde», en février, publiait les conditions du FLN: indépendance, amnistie, formation d'un gouvernement algérien, pourparlers. Quelques jours plus tard un groupe de «colons», auxquels leurs grandes ressources permettaient de financer l'extrémisme, constituait le Comité de Salut Public, et les «61», menacés, déclaraient qu'ils cessaient leur activité.

Depuis le Statut de 1947/1367 qui leur accordait égalité de droits avec les Français, des Algériens, fuyant le chômage, émigraient en France par dizaines de milliers. Ils trouvaient dans la métropole le sens merveilleux d'être libres, mais, trop ignorants des avantages des lois sociales françaises pour en profiter, ils constituaient dans les villes des îlots de misère et de maladie. Bientôt, après l'insurrection algérienne, ils furent pris dans les remous politiques, et bon gré malgré, ils se virent contraints à travailler en faveur de l'insurrection et à déclencher une vague d'émeutes, de grèves et d'attentats qui devait durer longtemps.

En mars, Lacoste demandait un effort militaire et économique encore plus grand pour arrêter le progrès de la rébellion. Il blâmait l'administration qui n'avait pas tenu les promesses du «Statut organique» promulgué depuis dix ans. En avril, Farḥāt 'Abbās, jusqu'alors nationaliste modéré, déçu par les méthodes dilatoires de l'administration, se réfugiait au Caire où il proclamait son adhésion à la cause du FLN.

Au courant de l'été, des rencontres secrètes eurent lieu entre des éléments du parti socialiste français et le FLN, suivies en septembre par un voyage à Paris de

Bourguiba et du fils du sultan du Maroc, en vue d'une solution de la question algérienne, mais une publicité indiscrète devait en empêcher le succès. A la fin d'octobre, cinq leaders du FLN, invités par le sultan du Maroc, s'étaient rendus à Rabat et devaient par la suite se retrouver à Tunis avec le sultan et Bourguiba, mais le pilote français de l'avion chérifien atterrit à Alger où les cinq leaders furent immédiatement arrêtés et transférés en France, ce qui provoqua des réactions violentes dans tous les pays arabes.

En décembre, les funérailles du maire de Boufarik, Froger Amédée, assassiné par les terroristes, furent l'occasion de violents désordres à Alger, avec massacre d'algériens arabes, incendie de boutiques et cris contre Lacoste, Mollet et Coty.

La nouvelle année, 1957/1377, s'ouvrait dans une atmosphère de guerre et de terrorisme. En février Mgr. Duval, archevêque d'Alger, exhortait les fidèles à s'abstenir d'user des méthodes condamnées par la conscience chrétienne. En mars, le ministre de la Défense annonçait les mesures prises contre ceux qui dénigraient l'armée en lui attribuant des procédés du type nazi contre des civils et des insurgés algériens; cependant, quelques jours plus tard, un manifeste de 257 personnalités françaises, adressé au gouvernement, protestait contre la pratique fréquente en en Algérie des tortures, exécutions sommaires, destruction de villages par représailles. Des professeurs d'université suspendaient leurs leçons, des décorés renvoyaient leurs insignes.

En avril, Mollet déclarait qu'il y avait 700.000 soldats français en Algérie; il reprenait une fois de plus son appel au cessez le feu, et la réponse du FLN, invariable elle aussi, réclamait avant tout l'indépendance. A la fin de mai, un massacre épouvantable de plus de 300 habitants d'un village, tour à tour nommé Melouza ou Meshta Kasba par les rapports officiels, représentait un acte de représaille du FLN contre le parti rival MNA.

Le président Coty, parlant à Mulhouse au début de juillet, affirmait que la France n'accorderait pas l'indépendance à l'Algérie, mais qu'elle voulait être juste envers toutes les fractions de la population et qu'elle était prête à accorder une large autonomie. Une loi, appelée «loi cadre», qui prévoyait des régions algériennes autonomes dans le cadre de l'État français, avec un collège unique, des assemblées régionales, et un gouvernement régional responsable devant ces assemblées, fut présentée à la Chambre française et discutée à la fin de septembre. On réservait au gouvernement métropolitain la défense, les affaires étrangères, les finances, la justice. Les «colons» s'opposaient de toute leur force à l'approbation de cette loi. Le résultat des discussions fut défavorable au gouvernement Bourgès-Maunoury, qui démissionna. Après une longue crise, le gouvernement Gaillard, constitué en novembre, réaffirmait la volonté de présence française, annonçait la présentation d'une «loi-cadre» remaniée, et invitait une fois de plus à un cessez le feu. Durant l'année précédente, de novembre à novembre, l'armée avait subi la perte de quelque 5000 soldats, tandis que les morts parmi la population civile s'élevaient à 9000 victimes, dont 1200 Français. Les pertes des insurgés étaient difficilement estimables.

De son côté, le Comité de Libération, présidé par Farḥāt 'Abbās, s'était réuni à Tunis à la fin d'octobre et déclarait que l'«armée de libération» était maintenant

nombreuse et bien armée, que l'incompréhension française avait fait échouer les propositions de concorde, que les tentatives de contact entamées par les gouvernements français n'avaient été que simples manœuvres de politique interne ou pour tromper l'opinion internationale, que le FLN, suivant la recommandation de l'ONU, était disposé à négocier, mais que le gouvernement français avait refusé toute négociation. Le Comité de Libération réclamait l'organisation d'une conférence avec la Tunisie et le Maroc.

Bourguiba avait trouvé ces déclarations trop raides, les jugeant inacceptables pour la France; cependant, conjointement avec le Maroc, il entreprenait des démarches à Paris en vue d'une médiation; le 13 novembre on faisait savoir, à Paris, que toute tentative d'internationaliser en quelque manière que ce soit la question algérienne serait d'emblée rejetée. La France prendrait contact seulement avec les représentants légitimes du peuple algérien, et, seules, des élections libres pouvaient désigner ces représentants.

A la fin de novembre, le nouveau projet de «loi-cadre» envisageant une assemblée fédérale et un gouvernement fédéral fut approuvé par la Chambre française. Au cours de l'année, les protestations en France contre les excès de la répression en Algérie n'avaient pas cessé. A la fin d'octobre, 49 avocats à la cour d'appel de Paris, qui, à diverses reprises, s'étaient trouvés en Algérie pendant la révolte, affirmaient que la torture y était chose quotidienne, qu'il n'y avait aucune des libertés essentielles, que les avocats des rebelles accusés avaient été supprimés.

Vers la fin de l'année, après l'approbation de la «loi-cadre», un sourd mouvement contre le gouvernement français se dessinait en Algérie parmi les éléments du groupe des «colons», chaque jour plus inquiets devant une politique qui risquait d'aboutir à la séparation et à l'indépendance. Cette inquiétude gagnait petit à petit nombre d'étudiants et d'officiers de l'armée. Beaucoup de ces derniers se trouvaient à bout de patience par suite des continuelles ingérences des politiciens et des entraves mises à l'action militaire.

Pendant l'année 1958/1378, cette irritation allait pousser les chefs des forces armées en Algérie à s'écarter de la légalité; leur attitude devait provoquer la crise du régime, et l'avènement au pouvoir du général de Gaulle, dont les plans d'apaisement faisaient renaître dans les esprits l'espoir d'une solution équitable à l'épineux problème algérien.

LA TUNISIE, *Tūnis*.

Peu de temps après leur défaite à Lépante, 1571/979, les Ottomans, sous les ordres de Sinān pacha, s'emparèrent de Tunis, mettant fin au gouvernement des Ḥafṣides et chassant les protecteurs espagnols. Tunis fut alors gouverné par des pachas nommés directement par la Porte; mais déjà en 1591/1000 une révolution militaire enlevait aux pachas toute l'autorité effective, pour la remettre entre les mains d'un *dey*, chef militaire. Le troisième *dey* organisa, sous le nom de *mīzān*,

un statut administratif. Deux fois par an, des forces armées parcouraient le pays pour percevoir les tributs. Petit à petit l'autorité des *dey* diminua pour faire place à celle des *bey*, chefs militaires, eux aussi, qui au début étaient élus. Le *bey* Murād, d'origine corse, réussit à rendre la dignité de *bey* héréditaire dans sa famille, et les Murādites régnèrent jusqu'en 1702/1114.

Le lien entre Tunis et la Porte était si faible, que les États européens traitaient directement avec les *bey*. La prospérité de Tunis était due en partie à la piraterie, et en partie au commerce, notamment avec Marseille et Livourne. Les nombreux monuments et constructions civiles témoignent encore de cette ancienne prospérité. Les relations avec l'Europe n'étaient pourtant pas toujours paisibles, et les Chevaliers de Malte étaient les ennemis traditionnels des pirates berbères. Pendant la décadence des Murādites, Tunis eut aussi à subir des incursions venant de l'Algérie voisine et pendant une de ces invasions un *āġā* des milices, Ḥusayn b. ʿAlī fut élu *bey*, 1705/1117. Celui-ci est le fondateur de la dynastie des *bey* ḥusaynides qui régnait encore sous le protectorat français.

Durant le XIXe/XIIIe s., après les congrès post-napoléoniens des États de l'Europe, on exigea du *bey* Maḥmūd la suppression de la piraterie, ce qui amena la décadence de Tunis, accélérée depuis la prise d'Alger. Tunis tenta vainement de se moderniser en tâchant d'imiter les nouvelles et incertaines orientations de la Turquie, au secours de laquelle elle envoya des hommes et des vaisseaux qui combattirent à Navarin et en Crimée. En 1837/1253, le *bey* Aḥmad déclara aboli l'esclavage, organisa ses milices avec l'aide d'instructeurs français, et rendit visite à Paris au roi Louis-Philippe, 1846/1263. La décadence économique du pays allait de pair avec la désorganisation administrative, et en 1881/1299, les Français pénétrèrent par la frontière algérienne dans les territoires de Tunis. Selon la teneur des traités du Bardo, de cette même année, et de la Marsa, signé deux ans plus tard, la Tunisie acceptait le protectorat français.

Le peuple ne pouvait pas ne pas voir avec un mécontentement croissant l'aliénation graduelle des biens de main morte, *waqf* publics, (cfr. chap. 12), dits au Maġrib *ḥubus*, pl. *aḥbās*, et le transfert de terres fertiles en propriété aux Français; mais la résistance politique organisée ne commence vraiment qu'avec le XXe/XIVe siècle. En 1907/1325, ʿAlī Bāš-ḥanba et al-Ṯaʿālibī constituèrent *al-ḥizb al-tūnisī*, le Parti Tunisien, et fondèrent le premier organe de presse nationaliste: «Le Tunisien». L'essor que ce mouvement prit et ses initiatives réprouvées par l'administration française eurent comme résultat l'exil des deux chefs, 1912/1331. ʿAlī Bāš-ḥanba mourut quelques années plus tard à Istanbul. Al-Ṯaʿālibī retourna à Tunis peu de temps avant la déclaration de la première guerre mondiale. En 1919/1338 al-Ṯaʿālibī fondait le Parti Libéral Constitutionnel, *al-ḥizb al-ḥurr al-dastūrī*, dit *al-dastūr* (le Destour) avec pour programme une ample autonomie dans les limites du protectorat. Il passa ensuite en France, où il publia son livre, «La Tunisie martyre», qui lui valut un procès et l'emprisonnement jusqu'à l'amnistie de 1921/1340.

Pendant ce temps, l'administration française avait adopté des mesures impopulaires, telles que l'aliénation des *waqf* ou *aḥbās* privés, et un emprunt considérable destiné à la colonisation française des terres tunisiennes. En outre,

le tiers colonial qu'on payait en plus aux fonctionnaires de l'État qui étaient des citoyens français, et non aux tunisiens de la même catégorie, était très impopulaire. Ces sujets de plainte donnaient un grand essor au *dastūr*; le Bey penchait du côté du *dastūr*, et à l'occasion de certaines déclarations politiques que la presse française lui attribua, il y eut un conflit entre le Bey et le Résident. La rumeur ayant couru à Tunis que le Bey avait démissionné, le peuple en grande manifestation se dirigea vers sa résidence de la Marsa, tandis qu'on fermait les boutiques et qu'on suspendait les services publics. Sur ces entrefaites, Millerand parcourait l'Afrique du Nord en voyage présidentiel, et la diplomatie de Saint, le Résident, réussissait à obtenir une trêve politique.

Peu après, le Bey Muḥammad al-Nāṣir mourut, juillet 1922/1341, et fut remplacé par Muḥammad al-Ḥabīb. La loi dynastique tunisienne réservait le trône au membre le plus âgé de la famille ḥusaynide. En 1902/1320, le Résident Pichon, modifia le cérémonial de l'avènement du *bey* exigeant désormais que la traditionnelle *bay'a*, hommage des notables tunisiens, fut précédée de l'investiture donnée par le représentant de la France.

En juillet 1922/1341 fut décrétée la constitution d'un conseil électif, composé pour plus des deux tiers d'éléments français, et dont la compétence restait limitée aux questions économiques. Cette concession, et l'absence du combattif al-Ṯa'ālibī, apaisèrent quelque peu les esprits. En 1924/1342 se constitua le Parti Réformiste; à cette date existaient déjà à Tunis des socialistes affiliés au Parti Socialiste français. Lorsque celui-ci participa au pouvoir en France, avec Herriot, on attendit des concessions; la désillusion provoqua des agitations que les succès d' 'Abd al-Krīm au Maroc encourageaient. Le gouvernement prit des mesures restreignant la liberté de presse et de propagande.

La célèbre *madrasa* al-Zaytūna, université islamique annexe de la mosquée du même nom à Tunis, avait été dans les années précédentes l'objet de nombreux plans de réforme. Le plan de 1932/1351 réformait l'administration et les méthodes d'enseignement. Les étudiants, pour des motifs qui tenaient à l'administration, ou pour des raisons politiques, se montrèrent turbulents, et après une grève qui se prolongea longtemps réussirent à obtenir la démission du recteur nommé après la réforme.

L'agitation publique s'exacerba à propos de la question des naturalisés français. Depuis 1924/1343 existait la Ligue des Musulmans français, constituée par les quelques musulmans de Tunis, de l'Algérie et du Maroc qui avaient opté pour la nationalité française. Aux yeux de leurs coreligionnaires ils étaient des transfuges, car les ulémas déclaraient que l'Islam est comme une grande nation comprenant des nations plus petites, et que quiconque se naturalise en dehors de celles-ci passe du côté du *dār al-ḥarb*, (cfr. chap. 12), et abandonne le *dār al-islām*. Outre l'ostracisme social, la campagne contre ces naturalisés trouva une nouvelle occasion de se manifester dans le refus de la sépulture musulmane aux naturalisés. A ce sujet les incidents se multiplièrent, il y eut des collisions avec les forces armées, des victimes, des violations de sépulcres. Les *qurrā'*, récitateurs du Coran, refusaient d'assister aux funérailles des naturalisés, et parfois les familles de ceux-ci, afin d'éviter une telle ignominie, enterraient leurs parents dans les champs. Les

naturalisés, y compris leurs familles, étaient environ deux mille. Le Résident décréta que dans les cimetières une certaine surface leur serait réservée, mais alors les naturalisés portèrent plainte pour manque de protection et en 1937/1356 ils se réunirent pour réclamer une loi qui leur permît de reprendre à la nationalité tunisienne.

En relation avec cette agitation se produisit une scission au sein du parti du *dastūr*. Au congrès de 1933/1352 on décida que puisque la collaboration avec la Puissance Protectrice n'avait pas donné les résultats espérés, il fallait travailler pour obtenir la liberté du peuple tunisien. Les partisans de cette tendance radicale formèrent le Néo-dastūr (Néo-Destour), et leur organe de presse était le journal *al-ʿAmal*, «l'Action», tandis que les modérés publiaient *al-Irāda*, «la Volonté». Les agissements du Néo-dastūr provoquèrent des incidents, et plusieurs de ses chefs furent exilés, 1934/1353, mais l'aministie accordée lorsque le Front Populaire accéda au pouvoir en France leur permit de reprendre leur propagande. Cette époque connut des désordres sanglants, dont la cause était surtout sociale et économique, à côté de l'élément politique.

En juillet 1937/1356, après une absence de quatorze ans, al-Ṯaʿālibī rentrait à Tunis où il fût acclamé par les dastūriens. Il s'appliqua à mettre fin à la scission au sein de son parti. Les divergences se limitaient à des questions de méthode: tandis que les modérés admettaient la collaboration avec la France, les radicaux la refusaient; ces derniers se déclarèrent contre al-Ṯaʿālibī, et il y eut des chocs entre les deux groupes. Les partisans du Néo-dastūr, constatant que le Front Populaire français ne satisfaisait pas leurs demandes, commencèrent une campagne de violences, avec grèves et échauffourées qui provoquèrent l'intervention de la troupe et l'état de siège. Finalement, en avril 1938/1357, le parti fut dissous et ses dirigeants arrêtés. A partir de ce moment, le parti travailla dans l'ombre. Les Dastūriens modérés s'étaient tenus à l'écart. Le Bey étant mort en 1942/1361, Muḥammad al-Munṣif lui succéda, et l'année suivante il constitua un ministère auquel prirent part quelques membres du *dastūr*, comme Māṭirī et Ṣāliḥ Farḥāt. Le nouveau Bey s'appliqua à observer une difficile neutralité entre les irréconcilables belligérants de la deuxième guerre mondiale; cependant lorsque en mai 1943/1363 les alliés s'emparèrent de Tunis, leur premier acte fut de déposer al-Munṣif (Moncef), sous prétexte de collaboration avec l'ennemi, et de le remplacer par le bey al-Amīn (Lamine). Cette mesure fut très impopulaire, car on la considérait injuste, et les Tunisiens manifestèrent à plusieurs reprises leur haine pour al-Amīn, «le Bey des Français», et leur désir du retour d'al-Munṣif. Mais ce fut en vain, et al-Munṣif, exilé, mourait à Pau en août 1948/1368. Sa restauration avait constitué un des points essentiels du programme nationaliste depuis sa déposition; Vieux-dastūr et Néo-dastūr se trouvaient d'accord sur ce point, et le nom de Munṣif bey était mentionné dans les prières publiques.

A ce moment la situation économique en Tunisie, comme dans le reste de l'Afrique du Nord, était très grave. Aux ravages de la guerre s'ajoutaient les conséquences de plusieurs années de disette et une augmentation exceptionnelle de la population qui, en dix ans, était passée de 14 à 17 millions. Les mauvaises récoltes, le chômage, les masses mécontentes, tout cela favorisait la propagande politique

et syndicale. En 1943/1363 les communistes avaient été autorisés à reconstituer leur parti, et comme en France, ils eurent bientôt le contrôle de la UGT. Les éléments tunisiens non-communistes constituèrent alors des unions de travailleurs qui en 1946/1366 formèrent la UGTT, Union Générale des Travailleurs Tunisiens et la UGAT, Union Générale des Agriculteurs Tunisiens qui, appuyées par le Néo-dastūr, eurent vite l'avantage sur les communistes. Le Néo-dastūr pouvait aussi compter sur l'Association Tunisienne des Chambres de Commerce et sur l'aide des éléments féministes. Il était donc bien placé dans le champ politique et social.

En 1945/1365, le gouvernement français avait inauguré un modeste programme de réformes, absolument insuffisantes aux yeux des nationalistes. Bourguiba (Bū Rqība), au Caire, intensifiait la propagande nationaliste, tandis que le parti communiste tunisien, pour ne pas perdre ce qui lui restait d'influence, organisait une violente campagne de presse en faveur de l'indépendance absolue.

A la fin d'août 1946/1366 de nombreux membres du Vieux-dastūr et du Néo-dastūr, réunis à la Marsa en congrès national, votèrent une motion déclarant que la France avait échoué en Tunisie et qu'il fallait lutter pour l'indépendance. L'intervention de la police mit fin à la réunion; parmi les détenus se trouvaient le secrétaire général du Néo-dastūr Salāḥ b. Yūsuf et celui du Vieux-dastūr, Ṣāliḥ Farḥāt. Cette motion était comme la charte du nationalisme tunisien. Elle fut communiquée au Bey, au Résident et à Bourguiba qui se trouvait au Caire. A la suite d'une grève générale de protestation qui dura plusieurs jours, les détenus furent libérés.

L'agitation politique et sociale augmenta avec l'arrivée du nouveau Résident, Mons, en 1947/1367. En juin, le Néo-dastūr déclencha à Sfax une grève générale; des incidents sanglants s'ensuivirent lorsque une foule de 4000 manifestants, armés de bâtons, se heurta à la troupe. Il y eut une trentaine de morts. Le gouvernement français introduisit quelques réformes nouvelles. Cependant l'attention des nationalistes était désormais dirigée vers Le Caire, où l'on venait de constituer un Front de Défense de l'Afrique du Nord avec la participation de délégués du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie. Quelques mois plus tard, au début de 1948/1368, était constitué au Caire, sous la présidence du fameux ʻAbd el-Krīm, le Comité de Libération du Maġrib Arabe, dont Bourguiba était le secrétaire. Mais, après l'échec des efforts pour faire admettre la discussion par l'ONU des affaires du Maġrib, et les échecs de la Ligue Arabe en Palestine et ailleurs, les Néo-dastūriens se rendirent compte que la meilleure façon d'atteindre leur but était de négocier avec la France.

C'est avec cette nouvelle idée que Bourguiba, chef du Néo-dastūr et un de ses fondateurs, rentrait du Caire et était reçu par le Bey en septembre 1949/1369. Depuis le décès, l'année précédente, du Bey exilé, al-Munṣif, le Néo-dastūr s'était empressé de manifester son loyalisme à l'égard du Bey al-Amīn (Lamine). Celui-ci se montra favorable aux revendications du Néo-dastūr et tandis qu'il adressait une lettre dans ce sens au Président Auriol, Bourguiba se rendait à Paris au printemps de 1950/1370 pour affirmer qu'après l'indépendance de la Libye la souveraineté tunisienne devait, elle aussi, être reconnue.

Cette fois, le Gouvernement français qui cherchait une formule pour résoudre la question tunisienne, se montra compréhensif: en juin, le Résident Mons fut remplacé par Périllier dont on connaissait l'esprit conciliant; il avait pour mission d'acheminer la Tunisie vers l'indépendance, «objectif final pour tous les territoires au sein de l'Union Française». Arrivé à Tunis, Périllier annonçait des réformes, mais toujours dans le cadre des traités du protectorat, pour arriver à une autonomie interne. Ces propositions, encore éloignées des aspirations tunisiennes, amenèrent le Néo-dastūr à poser des conditions pour sa collaboration. Bourguiba demandait la formation d'un gouvernement tunisien, et d'une Assemblée Nationale chargée de rédiger une Constitution démocratique. Il ne manquait pas d'alliés en France, où le Congrès Socialiste venait de voter le 29 mai une résolution demandant pour la Tunisie l'indépendance et le statut d'État associé. De leur côté les Français établis dans la Régence protestaient, se croyant menacés. En juillet la section française du Grand Conseil donna sa démission, ses membres se refusant à collaborer avec ceux qui contestaient la souveraineté de la France en Tunisie, et protestant contre la «politique d'abandon» amorcée par le gouvernement.

Comme personne n'acceptait de former un nouveau cabinet sans l'appui du Néo-dastūr, des pourparlers eurent lieu avec ce dernier; le 17 août 1950/1370, un communiqué conjoint du Bey et du Résident promettait des mesures qui constitueraient les étapes d'une évolution vers l'autonomie, et dans le gouvernement qui se forma sous la présidence de Muḥammad Šanīq (Chenik) le secrétaire général du Néo-dastūr, Ṣalāḥ b. Yūsuf, était ministre de la Justice. Le Vieux-dastūr, muré dans son intransigeance, demeurait hostile, et harcelait le Gouvernement Šanīq avec les grèves des étudiants de la Zaytūna. D'autre part, le Rassemblement Français de Tunisie, très influent parmi la haute classe et craignant une «inversion du Protectorat», s'opposait vigoureusement aux réformes de Périllier.

En octobre, le Résident Périllier et les représentants du Gouvernement tunisien se rendaient à Paris pour poursuivre les négociations. On n'était pas d'accord sur les attributions du Secrétaire Général, et notamment son droit de contrôle sur les décrets du premier ministre tunisien. On arriva enfin à un compromis en février 1951/1371: le contrôle sur les décrets du premier ministre serait aboli, le Résident pourrait seulement intervenir dans quelques cas. Mais à ce moment le Néo-dastūr disqualifiait son représentant au sein du gouvernement, Ṣalāḥ b. Yūsuf, et Bourguiba partait pour Le Caire.

La réforme proposée paraissait insuffisante aux nationalistes: ils avaient le sentiment d'une équivoque qui planait sur les promesses d'autonomie. Le Vieux-dastūr dénonçait la faillite de la politique conciliante. Le Néo-dastūr ne renonçait pourtant pas aux négociations pourvu qu'on partit de bases qu'il jugeait indiscutables. L'opposition des opinions donna lieu à de nombreuses échauffourées entre les partisans du Vieux-dastūr et ceux du Néo-dastūr. Le Bey était en accord avec ce dernier; le 15 mai, dans le discours du trône, il manifestait son désir d'établir un régime parlementaire et de négocier avec la France. Durant le reste de l'année les pourparlers se poursuivirent à Paris sans toutefois aboutir à un accord. Un mémoire tunisien du 31 octobre était demeuré longtemps sans réponse. Celle-ci ne devait parvenir que le 15 décembre. Elle précisait que la part prise par

les colons à la vie économique du pays ne permettait pas d'écarter leur participation au fonctionnement des institutions politiques.

Les milieux nationalistes considérèrent cette réponse comme une fin de non recevoir. Aucun Tunisien n'acceptait que des étrangers participent à la vie politique du pays. Bourguiba déclara que l'obstacle était infranchissable: il ne restait que deux solutions, l'ONU, et la force.

Le 13 janvier 1952/1372, le nouveau Résident, de Hauteclocque, arrivait à Tunis, et le même jour le gouvernement saisissait l'ONU de son différend avec la France. De Hauteclocque faisait arrêter Bourguiba et d'autres chefs du Néo-dastūr ainsi que des communistes, et exigeait du Bey la dissolution du gouvernement, mais le Bey refusait de le faire, tandis que des troubles éclataient dans toute la Régence. Une note conciliante publiée à Paris le 12 demeura sans effet à cause des excès commis dans la répression des troubles, surtout dans les opérations de «ratissage» menées par les troupes dans la région du cap Bon. Les émeutes ne cessaient pas. Le Résident, devant le refus du Bey de renvoyer son gouvernement, fit arrêter le premier ministre Šanīq et trois autres ministres. Le Bey, malgré sa résistance, se vit contraint, le 28 mars, à accepter un nouveau gouvernement présidé par Ṣalāḥ al-Dīn Bakkūš (Baccouche) dans lequel le Résident de Hauteclocque se réservait le portefeuille des Affaires Étrangères. Dans cette ambiance de tension, la publication du projet des réformes de Hauteclocque ne trouva pas d'écho. Ces réformes ne satisfaisaient pas le minimum des demandes du Bey dans son discours du trône du 15 mai de l'année précédente. Le Néo-dastūr refusait toute collaboration et continuait à reconnaître comme gouvernement légitime le ministère de Šanīq. Le problème était donc, devant l'opposition tant des colons que des nationalistes, de pouvoir constituer une commission mixte pour examiner le projet de réformes. Il fallut renvoyer le projet au conseil des ministres qui le soumit au Bey. Celui-ci convoqua une assemblée de 40 personnalités qui, au début de septembre, qualifiait le projet d' «attentat à la souveraineté tunisienne». Le Bey communiqua ce rapport au Président Auriol avec une lettre dans laquelle il se plaignait de Hauteclocque, qui avait arrêté des ministres jouissant de sa confiance, et dont le nom «restait lié» à la répression la plus dure qu'ait connue la Tunisie. A Paris on répondit en faisant des remontrances au Bey et en refusant de prendre le rapport en considération.

La situation s'aggravait car le Bey refusait de signer les décrets de réforme. Aux attentats terroristes dans les villes et les campagnes, et aux mesures de répression, s'ajoutait le contreterrorisme mené par des organisations françaises plus ou moins clandestines et plus ou moins tolérées par la police. Au début de décembre 1952/1372, le secrétaire général de l'UGTT, Farḥāt Ḥašed, le seul leader nationaliste encore en liberté, tombait assassiné dans des circonstances qui ne furent jamais éclaircies; quelques jours auparavant on lui avait refusé le visa pour quitter le pays. L'opinion publique, même internationale, en fut ébranlée et des grèves et émeutes s'ensuivirent . C'était le premier d'une série d'assassinats politiques qui allaient se produire bientôt. Le 12 décembre, à la suite d'un vote défavorable, échouait au Conseil de l'ONU une résolution demandant l'intervention de cette organisation internationale dans la question de Tunisie.

En décembre également, la pression exercée sur le Bey pour obtenir la signature de nombreux décrets, notamment ceux de la réforme, prit l'allure d'un ultimatum. Le Bey dut s'exécuter et signer le 20 décembre les décrets organisant les élections des conseils de caïdat dans les campagnes et des conseils municipaux dans les villes; les élections eurent lieu au printemps. Cependant la vague de terrorisme ne cessait pas; en mai, une note de Paris demandait au Bey de condamner publiquement les nationalistes. L'avènement du nouveau gouvernement français apporta quelque détente dans les relations avec le Comité Politique du Néo-dastūr, désireux de reprendre les négociations. Le 2 septembre, on annonçait la nomination de Voizard en remplacement de Hauteclocque; de son côté le Bey lançait un appel pour la cessation des actes de terrorisme.

Un nouvel appel à l'ONU adressé par les États afro-asiatiques en faveur de la pleine souveraineté tunisienne fut cette fois approuvé par le Conseil, mais rejeté par l'Assemblée Générale par 31 voix contre 18 et 10 abstentions. Le nouveau Résident, Voizard, allégea quelque peu les mesures de répression et à l'occasion du Nouvel An, 1954/1374, le Président Auriol rendait la liberté à une quarantaine de détenus politiques. En mars, Voizard rentrait de Paris avec de nouvelles réformes; dorénavant le premier ministre ne serait plus soumis au contrôle du Résident et il y aurait deux chambres représentatives, une tunisienne et une française. En mars était constitué un nouveau gouvernement présidé par Ṣalāḥ Mṣālī (Mzali). Les réformes proposées par Voizard et approuvées par le Bey à la suite de pourparlers menés en privé, constituaient un progrès vers l'autonomie interne mais elles furent âprement critiquées de tous côtés et surtout par les extrémistes. En avril, le Comité Politique du Néo-dastūr décidait de s'opposer au gouvernement de Mṣālī et aux réformes de Voizard. Les élections aux deux Assemblées étant fixées pour le mois de juin, le Néo-dastūr réclamait le suffrage direct, la restauration des libertés publiques, une amnistie générale et notamment la libération de Bourguiba détenu depuis janvier 1952/1372.

Entre-temps, des bandes armées de fellagha avaient commencé leur action terroriste sur le territoire de la Régence; ils se nommaient eux-mêmes: «Armée Tunisienne de Libération». A partir de cette date se multiplièrent les escarmouches avec la troupe, tandis que Voizard faisait appel à des volontaires pour constituer des milices pour la protection des civils. Les élections prévues durent être renvoyées. Au début de juin, Mṣālī faillit être victime d'un attentat; le 16, il présentait sa démission au Résident, ne «voulant point gouverner contre la volonté du peuple». Le Bey adressait un appel au calme. Bourguiba, qui, en mai, avait été transféré à l'île de Groix en Bretagne, lançait lui aussi un appel au calme, mais il déclarait en même temps que le peuple lutterait contre les réformes de Voizard comme il avait lutté auparavant contre celles de Hauteclocque; il lutterait parce qu'au lieu de l'autonomie interne qu'on lui avait promise on voulait lui imposer la co-souveraineté des colons français; le peuple continuerait donc à lutter même si un bey par lâcheté s'inclinait devant la menace; la lutte prendrait fin seulement lorsque les promesses seraient réalisées. En juillet, Bourguiba était transféré dans un château aux environs de Paris.

En juin, Mongī Slīm, directeur du bureau diplomatique du Néo-dastūr,

déclarait que son parti n'avait aucun contact avec les fellagha. Parmi ceux-ci, quelques-uns étaient des bandits, mais il y en avait aussi, qui à la suite des mesures de répression, avaient abandonné leurs maisons et, ne croyant plus aux promesses d'amnistie, avaient pris les armes. Le Néo-dastūr était contre toute violence, mais il ne pouvait admettre des réformes qui associaient des étrangers à la conduite de la politique tunisienne.

En juillet, un article de Mendès-France, alors chef du gouvernement, reconnaissait la nécessité d'un coup de barre dans la politique tunisienne. Le 31 juillet il arrivait à Tunis et promettait dans un discours l'autonomie interne sans aucune réserve. Il fallait cependant respecter les droits acquis, et il y aurait des négociations. Le général Boyer de la Tour était nommé Résident général en remplacement de Voizard. Bourguiba, confiné près de Paris, se déclarait d'accord avec la politique de Mendès-France, qu'il considérait comme un pas décisif vers la souveraineté tunisienne.

En août, un nouveau ministère était constitué, sous la présidence de Ṭāhir b. ʻAmmār, qui comprenait 5 membres du Néo-dastūr, 5 indépendants, un socialiste et le Résident, chargé des Affaires Étrangères selon les accords du Bardo. L'action terroriste des fellagha ne désemparait pas, animée par les organisations du Caire, qui accusaient de haute trahison les leaders du Néo-dastūr à cause de leurs négociations avec la France. Ces négociations, commencées à Tunis, furent par la suite poursuivies à Paris. Pour résoudre la pénible question des fellagha, qui empêchait le retour à la vie normale, une déclaration conjointe du Bey, du Résident et du Président du Conseil tunisien invitait les fellagha à remettre leurs armes aux autorités françaises ou tunisiennes avec la promesse qu'ils ne seraient pas poursuivis et qu'ils pourraient rentrer tranquillement dans leurs maisons. A minuit le 9 décembre, terme fixé pour la reddition, quelque 2500 fellagha s'étaient exécutés.

Au début de 1955/1375, les pourparlers, interrompus par la chute du cabinet Mendès-France, et repris en mars, aboutirent en avril après l'intervention conciliante de Bourguiba, à un accord qui fut signé à Paris le 2 juin par les chefs des gouvernements, Faure et Ṭāhir b. ʻAmmār; cependant les deux signataires reconnaissaient que les conventions arrêtées n'étaient pleinement satisfaisantes pour aucun des deux partenaires.

Au cours des négociations, et surtout après l'accord de principe du mois d'avril, l'opposition des colons se manifesta par la violence. Au sein du Néo-dastūr la majorité appuyait les termes de l'accord, mais les éléments de gauche, menés par le secrétaire général, Ṣalāḥ b. Yūsuf, les rejetaient. Le Vieux-dastūr et les communistes les rejetaient également. Cette divergence d'opinions donna lieu à de sérieuses bagarres entre les partis et à des actes de terrorisme.

Au début de juin, Bourguiba rentrait à Tunis, accueilli triomphalement par la population; il déclarait que l'accord avec la France constituait un pas décisif vers l'indépendance. L'accord, signé à Paris le 2 juin, fut ratifié le 9 juillet par le Parlement français par 540 voix contre 43, et par le Bey le 27 août. L'administration interne était désormais du ressort du gouvernement tunisien; la défense et les affaires étrangères restaient confiées à la France. Les Français résidant à

Tunis jouissaient d'un régime spécial. Au lieu du Résident, un Haut Commissaire représenterait la France avec des pouvoirs spéciaux sur les régions du sud et la zone de Bizerte. Une série de conventions réglementait l'administration de la justice, la coopération technique et administrative, les relations culturelles et financières. L'arabe était la seule langue officielle, mais le français avait un statut spécial et était enseigné dans les écoles.

Afin de permettre la constitution du premier gouvernement exclusivement tunisien, Ṭāhir b. 'Ammār démissionnait le 13 septembre et était chargé par le Bey de former le nouveau ministère auquel participèrent 6 néo-dastūriens, 4 indépendants, un socialiste et un juif. En même temps, le premier Haut Commissaire, Seydoux, remplaçait Boyer de Latour, et, après plus de deux ans d'exil, Ṣalāḥ b. Yūsuf, le secrétaire général du Néo-dastūr, était accueilli avec enthousiasme à son retour à Tunis. Il ne tarda pas à se déclarer hostile au traité avec la France, qu'il considérait comme un pas en arrière sur la voie de l'indépendance, au contraire de Bourguiba qui le considérait comme un pas en avant.

Le 21 septembre, le Bey, d'accord avec les autorités militaires françaises, chargées de la défense, mettait fin par décret à l'état de siège qui, seize ans durant, avait été imposé sur tout le territoire de la Régence.

La propagande menée par Ṣalāḥ b. Yūsuf contre l'action politique du Néo-dastūr aboutit le 12 octobre à son expulsion du parti. Ṣalāḥ b. Yūsuf déclara nulle et sans effet cette mesure du Comité Politique, appuyé en cela par le Comité de Libération du Maġrib Arabe du Caire, lequel à son tour décidait l'expulsion de Bourguiba et des autres leaders néo-dastūriens, et considérait Ṣalāḥ b. Yūsuf comme le chef du Néo-dastūr. Au congrès du Néo-dastūr à Sfax, inauguré le 15 novembre, Bourguiba obtint la confirmation des décisions du Comité Politique parmi lesquelles l'expulsion de Ṣalāḥ b. Yūsuf; cependant celui-ci continuait à se présenter comme le secrétaire général du parti et bientôt il y eut des accrochages entre les deux factions du parti. Ṣalāḥ b. Yūsuf comptait des partisans surtout parmi les éléments aristocrates, bourgeois et conservateurs, et dans la UGAT, tandis que l'UGTT, les éléments occidentalisés, les travailleurs et en général la majorité de la Régence étaient du côté de Bourguiba.

En janvier 1956/1376, Ṣalāḥ b. Yūsuf avait organisé un congrès pour ses partisans mais le gouvernement s'y étant opposé, il publia une violente déclaration de guerre contre Bourguiba, et des bagarres sanglantes s'ensuivirent. Recherché par la police, il réussit à s'enfuir en Libye.

En février Bourguiba se rendait à Paris en vue d'obtenir la constitution d'une armée nationale, la représentation tunisienne à l'étranger, et le règlement de la question algérienne, condition indispensable pour la stabilité de l'Afrique du Nord. Les pourparlers avec le gouvernement français se terminèrent par un accord le 20 mars: la France reconnaissait l'indépendance tunisienne sur la base de liens étroits avec la France qui seraient définis par des accords futurs, surtout en ce qui concerne la défense et les affaires étrangères.

Cette évolution ne s'était pas accomplie sans l'opposition, acharnée, et parfois violente, des résidents français dont quelques-uns avaient été expulsés de la Régence pour leurs attaques contre les autorités et leur incitation directe. Le 9 mars,

à l'occasion des funérailles de deux français assassinés par les fellagha, auxquelles des milliers de Français avaient assisté en présence du Haut-Commissaire Seydoux, des slogans hostiles au gouvernement français furent proférés et des centaines de jeunes gens brandissant le pavillon français assaillirent le consulat et d'autres institutions américaines ainsi que les bureaux du journal *Tunis Soir*.

De leur côté, les fellagha poursuivaient leurs attaques contre les forces françaises et leurs attentats terroristes. Ṣalāḥ b. Yūsuf, réfugié à Tripoli sous la protection libyenne, organisait des bandes armées et était officiellement fêté par l'ambassade égyptienne en Libye.

Les résultats du recensement en Tunisie donnaient au 1er mars 1956/1376 3.800.000 habitants dont 180.000 Français et 67.000 Italiens. La moitié de la population avait atteint l'âge de vingt ans. Depuis 1946/1366, une forte émigration juive avait commencé. Les Juifs étaient alors au nombre de 70.000; et bien que dans la Régence il n'y ait pas eu de mouvements antisémitiques, l'inquiétude de leur avenir encourageait les Juifs à l'émigration. Quelque 30.000 étaient déjà partis en 1956 et on estimait à 500 le nombre des émigrants par mois.

Les élections à l'Assemblée Constituante, en mars, furent boycottées, sans grand succès, par les partisans de Ṣalāḥ al-Dīn. Les femmes ne votaient pas. Environ 85% du corps électoral allèrent aux urnes. Le front national constitué par le Néo-dastūr, le UGTT, la UTAC, Union Tunisienne d'Artisans et Commerçants et quelques groupes mineurs, remporta les 98 sièges. Par contre, les communistes ne recueillirent que 7400 voix sur 598.000.

La première session de l'Assemblée eut lieu le 8 avril, en présence du Bey, du Haut Commissaire et du corps consulaire. Bourguiba fut élu, à l'unanimité, président de l'Assemblée. Le jour suivant le gouvernement Ṭāhir démissionnait et quelques jours plus tard Bourguiba formait le nouveau gouvernement avec des néo-dastūriens et un indépendant. Le 13 avril l'Assemblée adoptait le premier article de la nouvelle Constitution: la Tunisie était un État libre, souverain, islamique, arabe. Le peuple est la source de la souveraineté. L'État garantit la liberté de croyance et l'exercice du culte dans les limites de la loi.

Les relations de Bourguiba avec la France se gâtèrent sérieusement à partir du mois d'avril. A plusieurs reprises le premier ministre tunisien déclarait qu'un État indépendant devait avoir son armée et sa diplomatie à lui. A Paris on insistait sur le fait que les questions de la défense et de la représentation diplomatique devaient faire l'objet de négociations ultérieures. Le 15 juin était signé un accord par lequel la France laissait à la Tunisie la libre représentation diplomatique à l'extérieur. Mais le point le plus délicat restait l'armée. Bourguiba admettait la nécessité d'une période de transition, mais non le stationnement indéfini de troupes françaises sur le territoire du nouvel État indépendant. Pineau, au contraire, réclamait la liberté de mouvement des troupes pour la frontière algérienne; par ailleurs la France ne saurait en aucun cas renoncer à la zone militaire de Bizerte. Ces divergences amenèrent le gouvernement tunisien à rompre ses relations avec la France en juillet.

A l'intérieur du pays, l'activité des bandes de fellagha organisées par Ṣalāḥ b. Yūsuf entretenaient une ambiance de guerre. Ṣalāḥ b. Yūsuf critiquait âprement

la politique de Bourguiba qui favorisait les nations occidentales, alors qu'il fallait lutter pour un Maġrib uni, libéré de toute domination étrangère, partie intégrante de la grande nation arabe. En juin il prenait le titre de chef de l'armée de libération tunisienne.

Dès la déclaration de l'indépendance tunisienne des réformes furent amorcées dans tous les domaines de l'administration. Les *waqfs* ou habous (cfr. chap. 12), furent nationalisés au profit des œuvres d'utilité publique; l'enseignement fut modernisé; l'administration locale fut remaniée; la liste civile du Bey fut diminuée, les privilèges des membres de la famille beylicale furent abolis; la législation du travail fut modifiée selon les demandes de l'UGTT. Vers la mi-août, Bourguiba annonçait à la radio que, sans effet rétroactif, et à partir du premier janvier suivant, la polygamie était abolie ainsi que la répudiation de la femme par la simple volonté du mari; l'âge minimum pour le mariage des jeunes filles était fixé à 15 ans, et à partir de l'âge de 20 ans elles étaient absolument libres dans le choix de leurs époux. On fixait également au 1er janvier l'entrée en vigueur du nouveau code de justice qui supprimait la compétence des tribunaux de la *šarīʿa* (cfr. chap. 12) pour les questions de statut personnel, ce qui provoqua les protestations des membres du tribunal supérieur de la *šarīʿa*, qui dénoncèrent ces mesures comme contraires à l'esprit et à la lettre de la loi islamique.

La révolte des fellagha et les incidents sur la frontière algérienne rendaient très difficile une entente sur la question des forces armées entre Bourguiba et la France. A ces difficultés vint s'ajouter l'indignation des pays arabes lors de l'arrestation à Alger, en octobre, des cinq leaders nationalistes, algériens (Cfr. Maroc, Algérie), et à l'occasion de l'action militaire entreprise en novembre sur le canal de Suez par la France et l'Angleterre. Les troupes françaises stationnées en Tunisie voulaient coopérer avec les troupes d'Algérie, mais Bourguiba s'y opposait; il ne pouvait tolérer des opérations de ratissage sur le territoire d'un pays indépendant, ni que la Tunisie devienne une base d'opérations contre les Algériens. De ces positions contradictoires naquirent de nombreux incidents et des accrochages entre les troupes françaises et la population qui les harcelait.

Le 6 janvier 1957/1377, à Tunis, le premier ministre libyen, ben Ḥalīm, signait avec Bourguiba un traité d'alliance auquel on attribua une grande importance. Il y était fait mention notamment de la libération de l'Algérie et de l'unification de l'Afrique du Nord depuis Sollum jusqu'à Casablanca. Entre-temps Ṣalāḥ b. Yūsuf, jusqu'alors résidant en Libye comme réfugié politique, quittait ce pays pour l'Égypte; le 24, à Tunis, il était condamné à mort par contumace pour complot contre la sécurité de l'État.

Le 14 février de nouvelles négociations avec le gouvernement français avaient pour objet de préciser les modalités de l'interdépendance, et notamment la nouvelle situation juridique de l'armée française en Tunisie, le droit de signer des accords commerciaux avec d'autres pays, la situation des colons français. On se sépara sans être arrivé à un résultat concret.

Le 20 mars, à l'occasion des fêtes du premier anniversaire de l'indépendance, la présence de Farḥāt ʿAbbās et de partisans du Front algérien de Libération provoquait des incidents avec les représentants de la France. Bourguiba, dans ses

discours hebdomadaires, déclarait que les accrochages entre les Tunisiens et les troupes françaises seraient inévitables tant que celles-ci n'auraient pas évacué le pays. Les Tunisiens étaient indissolublement unis aux Algériens. D'autre part, Bourguiba conseillait à Farḥāt d'être modéré dans ses demandes et de ne pas insister sur une indépendance immédiate en dehors de toute négociation.

Le 5 mai, à l'occasion des élections municipales, les femmes tunisiennes votèrent pour la première fois. Les candidats du Néo-dastūr triomphèrent presque partout; le reste des sièges échut aux indépendants; les communistes n'eurent que 2700 voix. Onze femmes furent élues.

Depuis le mois de mai, des incidents inquiétants s'étaient produits entre des éléments des forces régulières tunisiennes et les troupes françaises, parfois avec l'intervention de civils. La réaction de Bourguiba fut d'interdire les déplacements de troupes françaises sans autorisation du gouvernement tunisien. Il s'adressa officiellement au gouvernement français en vue de négocier l'évacuation; les troupes françaises devaient rester consignées dans leurs casernes jusqu'à ce qu'on soit parvenu à un accord, sinon, toute la Tunisie se soulèverait; ce ne serait pas la guerre contre la France, mais contre les restes du colonialisme. De son côté l'ambassade française précisait que les troupes avaient reçu des instructions pour limiter au maximum leurs mouvements, mais qu'il lui était inadmissible de se soumettre sur ce point à des décisions unilatérales.

De fait, les garnisons demeurèrent dans les casernes, sauf à Gabès, où le commandant ayant répondu au gouverneur tunisien qu'il n'acceptait des ordres que de ses supérieurs, il y eut des escarmouches sanglantes dans les rues. Des notes de protestation furent échangées entre Tunis et Paris, tandis que les incidents sanglants se poursuivaient sur la frontière algérienne.

En juin, Bourguiba fit appel au nouveau gouvernement de Bourgès-Maunoury; celui-ci lui proposa une évacuation partielle des troupes de Tunisie: dans les six mois suivants, des 25.000 hommes stationnés en Tunisie, 10.000 seraient transférés en Algérie; les autres seraient confinés à Bizerte et dans cinq autres bases. Bourguiba acceptait ces propositions comme un pas en avant, mais il déclarait que la Tunisie ne saurait signer un pacte de défense commune avec la France avant l'évacuation de toutes les bases militaires en Tunisie excepté Bizerte. Par ailleurs, l'ambassadeur français était chargé de réclamer auprès du gouvernement tunisien une surveillance plus vigilante des bandes irrégulières provenant de l'Algérie et de faire valoir le droit des troupes françaises à continuer leur action contre ces bandes.

Le conflit algérien envenimait les relations franco-tunisiennes même sur le plan financier. En avril était signé un accord d'aide économique à la Tunisie. Le 20 mai, le gouvernement Mollet suspendait le payement de la première tranche, car il était d'après lui inconcevable que, même indirectement, l'argent français pût bénéficier aux insurgés. Bourguiba déclarait que sa position envers les insurgés d'Algérie était connue au moment de la signature de l'accord; les Français étaient des amis, mais les Algériens des frères; par ailleurs il dénonçait unilatéralement l'union douanière avec la France: dorénavant il était libre de négocier des accords économiques avec d'autres pays.

Ceux qui suivaient de près les événements de Tunisie avaient déjà prévu la fin de la dynastie beylicale. Le 25 juillet, à l'unanimité, l'Assemblée Constituante déposait le Bey et nommait Bourguiba chef de l'État. Le Bey et sa famille furent confinés près de la capitale; leurs domaines devaient par la suite être confisqués au profit de l'État. Le nouveau régime était un régime républicain de type présidentiel; les membres du nouveau ministère étaient appelés *kātib al-dawla*, secrétaire d'État. Le renversement de la monarchie valut à Bourguiba des critiques dans les autres pays arabes. 'Allāl al-Fāsī, le fameux leader marocain, en prenait prétexte pour dénoncer les mesures laïcisantes, contraires aux préceptes islamiques, insérées par Bourguiba dans la législation tunisienne. Il y voyait l'intention de séparer la religion de l'État.

Le «droit de poursuite», invoqué par la France contre les bandes algériennes sur la frontière tunisienne, et la répression de la contrebande d'armes à travers cette frontière devaient encore provoquer de nombreux conflits entre Tunis et Paris. En raison de cette situation, la France suspendait en septembre les envois d'armes à la Tunisie promis au cours d'une conférence avec Bourguiba; quelques jours plus tard, la chute du gouvernement français, suivie d'une longue crise politique, poussait Bourguiba à chercher des armes ailleurs. L'Égypte en offrit alors en cadeau une certaine quantité qui fut acceptée. A la mi-novembre, des armes anglaises et américaines arrivaient à Tunis, tandis que le gouvernement français proposait de fournir des armes pour deux bataillons à la condition de ne pas en acheter ailleurs. La Tchécoslovaquie et la Russie avaient aussi fait des propositions discrètes, qui furent aussi discrètement rejetées.

Entre-temps, Bourguiba poursuivait ses démarches pour aboutir à une solution du problème algérien basée sur la négociation; il se montrait assez déçu de l'attitude intransigeante du CCE, Comité de Coordination et d'Exécution du FLN qui, malgré les conseils de Bourguiba, persistait à faire de l'indépendance immédiate une condition préalable à toute négociation.

A la fin de novembre, les commissions instituées après la proclamation de la république pour rechercher l'origine suspecte de certaines grandes fortunes qui devaient être confisquées, avaient dressé une liste de quelque 200 noms, et le 26 une loi «d'indignité nationale» était promulguée selon laquelle les coupables de collaboration avec les autorités françaises dans la période précédant le 31 juillet 1954/1374, date à laquelle Mendès-France avait promis l'autonomie interne à la Tunisie, seraient passibles de poursuites devant les tribunaux ordinaires. La France ayant élevé des protestations, Bourguiba précisa que cette période commençait avec l'arrestation en janvier 1952/1372 des leaders du Néo-dastūr, qu'il n'y aurait pas en tout cas de peines capitales, et que la France avait été plus dure encore contre ses propres collaborationnistes.

L'année 1958/1378 s'annonçait à Tunis dans un climat de tension et même de guerre. Aux incidents de janvier, qui avaient provoqué des accusations de part et d'autre, devait succéder le 18 février le bombardement par l'aviation française de Sāqiyyat Sīdī Yūsuf. Cet acte de guerre, dont les victimes furent nombreuses, et dont chacun des adversaires donna une version différente, eut des répercussions internationales et envenima les relations franco-tunisiennes. Cependant, malgré

les mesures de représailles prises par les autorités tunisiennes, comme la fermeture de plusieurs consulats français, la consignation dans leurs casernes des troupes françaises en Tunisie, et la défense aux navires de guerre d'entrer à Bizerte, il y avait de part et d'autre un réel désir d'entente, puisqu'on devait accepter bientôt, 17 février, la médiation anglo-américaine de la Commission Murphy-Beely, qui servit à préparer la reprise directe des négociations, votée en avril par la Chambre française et réalisée en juin par de Gaulle. On décida l'évacuation par les troupes françaises de la Tunisie, sauf la base de Bizerte, laquelle devait faire l'objet d'une conférence ultérieure.

En septembre la Tunisie adhérait à la Ligue Arabe; par la suite devaient avoir lieu, au cours des sessions de cette organisation, des incidents retentissants entre les représentants de l'Égypte et ceux de la Tunisie, à cause de l'orientation divergente de la politique de ces deux États.

LA LIBYE, *Lībiyā*

Une expédition espagnole sous les ordres de Pierre Navarro s'était emparée de Tripoli en 1510/916; la ville demeura sous la domination espagnole jusqu'à ce que Charles-Quint l'eut donnée avec Malte, en fief, aux chevaliers de St. Jean de Jérusalem. Sinān pacha, en 1551/958, se rendit maître de Tripoli et y nomma un gouverneur ottoman; le pouvoir était exercé par le pacha assisté de son *dīwān* ou conseil. A la tête des troupes se trouvait un *bey*, tandis qu'un *dey* présidait à l'administration. Comme dans les autres régions de l'empire ottoman, la tyrannie des janissaires pesait sur les habitants de Tripoli. La prospérité due aux expéditions de piraterie fournit les moyens d'embellir la ville de Tripoli de mosquées et de palais.

En 1711/1123, Aḥmad Qaramānlī instaura le règne de la dynastie des Qaramānlī. Durant les trente-quatre ans de son règne il étendit son autorité jusqu'au Fezzān; il se montra bon et généreux envers les Chrétiens qui venaient s'établir nombreux à Tripoli comme artisans et marchands.

Pendant les guerres napoléoniennes, Tripoli avait pris le parti de la France et eut à subir le blocus des Anglais. En 1803/1218 un navire des Etats-Unis ayant mission de punir certains actes de piraterie, s'échoua sur la côte. La situation de Tripoli qui subissait une crise économique par suite de la suppression de la piraterie, et une crise politique, compliquée par les intrigues des Puissances autour des questions de succession, incita la Porte à envoyer une expédition, 1835/1251, laquelle rétablit la domination directe des Ottomans sur la Tripolitaine et la Cyrénaïque.

L'Italie chassa les Ottomans de la Libye en 1912/1331, mais elle dut continuer la lutte contre les tribus; deux ans plus tard elle avait consolidé sa position dans la région de Tripoli. Les hostilités continuèrent cependant dans la Cynéraïque et s'aggravèrent encore lorsque l'Italie entra dans la première guerre mondiale. Un soulèvement général obligea alors les Italiens à se retirer au profit de divers

chefs arabes et notamment des Sanūsiyya (Senoussis). En 1922/1340 une série d'opérations militaires commencées par Volpi et terminées par Graziani, donnèrent aux Italiens le contrôle effectif de tout le territoire libyen jusqu'au Fezzān et à l'oasis de Ghāt, 1930/1349. L'année suivante, la prise de l'oasis de Koufra mettait fin à la dernière résistance armée des Sanūsiyya, dont les centres, foyers de résistance, furent dissous, les chefs exilés et les biens confisqués, hormis la *zāwiya* de Ġaġbūb que les Italiens considérèrent comme un lieu plus vénérable que les autres.

La loi italienne permit aux Musulmans de Libye de conserver leur statut personnel. En 1939/1358 un décret déclarait provinces italiennes tous les districts littoraux de la Libye.

A la fin de la deuxième guerre mondiale la Cyrénaïque et la Tripolitaine se trouvaient placées sous l'occupation anglaise, de caractère essentiellement militaire. Le Fezzān, occupé par les troupes françaises, était devenu territoire militaire dépendant du gouverneur général de l'Algérie.

Réfugié en Égypte depuis la conquête de la Libye par les Italiens, l'émir Muḥammad Idrīs al-Mahdī al-Sanūsī, avait appuyé les Anglais pendant la deuxième guerre mondiale; ceux-ci à leur tour avaient promis à la *ṭarīqa sanūsiyya*, dont il était le chef, la région de la Cyrénaïque (Barqa) et à la fin de la guerre l'émir fut invité à s'y établir.

Selon le traité de paix imposé à l'Italie, celle-ci perdait ses colonies dont l'avenir devait être décidé par les quatre Puissances victorieuses si elles se mettaient d'accord dans le délai d'un an; autrement la décision reviendrait à l'ONU; ce ne fut qu'en novembre 1949/1369 que l'ONU décida que la Libye, composée de la Cyrénaïque, de la Tripolitaine et du Fezzān, serait constituée en État indépendant au plus tard le 1er janvier 1952/1372. En décembre 1949/1369, Adrien Pelt, secrétaire général adjoint de l'ONU, fut désigné comme Haut-Commissaire chargé d'aider les populations des trois territoires de la Libye à élaborer une Constitution et à former un gouvernement indépendant. Pelt effectua en janvier 1950/1370 un voyage d'information dans les trois régions libyennes; celles-ci, séparées par d'immenses déserts, s'étendent sur une surface quatre fois grande comme la France et ne sont peuplées que par un million d'habitants. Le recensement à la fin de 1954/1374 donnait un total de 1.091.830 dont 746.064 en Tripolitaine, 291.328 en Cyrénaïque, et 54.438 au Fezzān.

Quelques mois auparavant, l'émir Idrīs avait manifesté le désir de constituer un gouvernement avec un parlement élu. Il reçut l'approbation de l'Angleterre, qui, le 16 septembre 1949/1369, proclamait l'indépendance contrôlée de la Cyrénaïque sous la forme d'un émirat héréditaire constitutionnel, dont le premier émir était Muḥammad Idrīs al-Mahdī al-Sanūsī. Deux jours plus tard, on publiait une Constitution qui prévoyait une Assemblée consultative, et réservait au chef de l'État les pouvoirs législatif et exécutif. Les pouvoirs de l'émir étaient limités par la présence de conseillers anglais; en outre les affaires étrangères, la sécurité, ainsi que d'autres aspects de la vie publique étaient réservés au Résident britannique.

La France administrait le Fezzān par l'entremise du *šayḫ* Aḥmad Sayf al-Naṣr lequel pendant l'occupation italienne s'était réfugié au Tchad et était

rentré avec les Français en 1943/1363. Le 12 février 1950/1370 une assemblée élut Aḥmad Sayf al-Naṣr pour gouverner le pays; aidé de trois conseillers et d'une Assemblée consultative, il avait des pouvoirs étendus, limités seulement par ceux du Résident français dans les affaires extérieures.

Dans la Tripolitaine, plus peuplée et plus civilisée, Pelt se heurta à une multitude innombrable de partis politiques aux faibles effectifs et aux programmes divergents: républicains, monarchistes sanūsistes, monarchistes favorables à la couronne égyptienne, unionistes, fédéralistes, indépendants. Les Anglais empêchèrent la constitution d'un parti pro-italien. Au début de 1947/1367 la Ligue Arabe avait constitué un Comité de Libération de la Libye présidé par Bašīr al-Sa'dāwī, qui après avoir lutté contre le régime italien avait continué en Syrie et ailleurs à travailler en faveur de l'indépendance libyenne et qui en 1949/1369 fondait le parti du Congrès National. Nonobstant les difficultés, Pelt réussit enfin à réunir à Genève le 25 avril 1950/1370 un Conseil de 10 membres représentant l'Angleterre, la France, l'Amérique, la Russie, l'Italie, le Pakistan, la Tripolitaine, la Cyrénaïque, le Fezzān et les minorités.

Le 14 juin, ce Conseil des dix créa la Commission préparatoire de 21 membres chargée d'élaborer le Statut de la future Assemblée Nationale Libyenne; chaque territoire y était représenté par sept délégués. Cette Commission des 21 tint sa première réunion le 27 juillet, et après de longues discussions, on décida que l'Assemblée Nationale serait composée de 60 membres, dont vingt pour chaque territoire, non élus mais désignés et qu'il n'y aurait pas de représentants des minorités. Ces décisions provoquèrent de vives protestations en Tripolitaine.

Désignés par l'émir de la Cyrénaïque, par le *bey* du Fezzān et par le *muftī* de Tripoli, les 60 membres de l'Assemblée Nationale tinrent leur première réunion à Tripoli le 25 novembre; il y fut décidé d'adresser un message à l'émir Muḥammad Idrīs al-Mahdī al-Sanūsī, l'invitant à accepter la couronne de la Libye. Celui-ci ayant accepté, le 2 décembre l'Assemblée déclarait que le futur État serait indépendant, souverain, monarchique, et constitutionnel. Une Commission fut désignée pour rédiger le projet de constitution fédérale. Le même jour, l'ONU recommandait la convocation d'une Assemblée Nationale avant le 1er janvier 1951/1371, et la constitution, avant le 1er avril 1951/1371, d'un gouvernement provisoire, auquel les Puissances occupant les territoires libyens devaient remettre graduellement tous les pouvoirs avant le 1er janvier 1952/1372.

Le 5 décembre avait été désigné comme fête nationale, mais celle-ci fut troublée à Tripoli par les manifestations des unionistes contre le système fédéral.

Ce ne fut que le 8 mars 1951 que le premier gouvernement provisoire fut constitué à Tripoli, présidé par Maḥmūd bey al-Muntaṣir. A cette occasion fut hissé pour la première fois le pavillon libyen: rouge, noir, vert en bandes horizontales avec un croissant et une étoile de cinq points au centre. Le 29 mars l'Assemblée Nationale réunie à Tripoli, sur la recommandation de l'ONU, décidait la constitution immédiate d'un gouvernement fédéral provisoire, présidé par Maḥmūd bey al-Muntaṣir et constitué par trois membres tripolitains, deux de la Cyrénaïque et un du Fezzān.

La visite du roi élu, Idrīs, à Tripoli, à la fin du mois de mai, fut troublée de

nouveau par des manifestations d'hostilité, non contre la personne du roi, mais contre le régime fédéral. A la fin du mois de septembre l'Assemblée Constituante fut transférée à Bengazi où, le 7 octobre, la Constitution Fédérale fut approuvée et promulguée. Cette Constitution faisait de la Libye un État indépendant, fédéral, parlementaire, appelé le Royaume Uni de Libye, composé de trois provinces, avec les frontières qu'elles avaient au début de la deuxième guerre mondiale. La couronne était confiée au roi Idrīs I[er] et la succession au trône était réservée aux mâles par ordre de parenté et d'âge.

Les Provinces étaient représentées proportionnellement au sein du gouvernement fédéral. Le conseil des ministres était nommé par le roi. Une Cour Suprême fédérale était instituée. L'Islam était proclamé religion de l'État, les autres étant reconnues et respectées. Il y avait deux capitales: Tripoli et Bengazi.

La nuit du 24 décembre 1951/1371 l'acte de remise des pouvoirs fut signé simultanément dans les capitales des trois provinces et le matin du 24, après la proclamation de l'indépendance libyenne, le roi nommait les gouverneurs des trois provinces et le nouveau gouvernement fédéral, présidé par Maḥmūd bey al-Muntaṣir.

Le 1[er] février 1952/1372 la Libye était admise à l'ONU. Le 19 du même mois les élections opposaient le parti de l'Indépendance, qui appuyait le système fédéral, au parti du Congrès de Bašīr al-Sa'dawī et ses unionistes antifédéraux, assez forts en Tripolitaine, qui demandaient le retrait de toutes les troupes étrangères. Les désordres qui se produisirent provoquèrent la fermeture du siège du parti, la suppression de son organe de presse et l'expulsion de Bašīr, lequel se réfugia au Caire où il fonda un Comité Libyen de Libération.

Le résultat des élections donnait aux partisans du gouvernement 46 sièges sur 55. Le parti du Congrès, malgré de grandes victoires à Tripoli et dans les environs, obtint seulement 7 sièges ; nonobstant l'expulsion de son chef, le parti continuait à être fort, au contraire des autres petits partis qui s'étiolaient de plus en plus.

Le 25 mars, à Bengazi, le roi prêtait serment au cours de la session d'inauguration du premier parlement libyen; le 28 la Libye était admise à la Ligue Arabe. En 1948/1368 l'Amérique avait obtenu du gouvernement anglais la permission de construire une base aérienne à Mellāḥa, à l'est de Tripoli. Cette concession devenait caduque après l'indépendance de la Libye. Devant cette situation de fait, la discussion allait se borner à la fixation des compensations qu'on pourrait obtenir de l'Amérique. La situation stratégique de la Libye constituait son meilleur article d'exportation. En décembre, un décret royal réglait la succession au trône par ligne directe.

Le 19 mars 1953/1373 un accord culturel avec l'Égypte fut signé. Dès le début, le Comité de la Révolution égyptienne n'avait cessé d'essayer de se mêler à la direction des affaires libyennes. Le 16 juillet le gouvernement égyptien se déclarait opposé à la politique libyenne de recevoir de l'aide des impérialistes et s'opposait énergiquement à tout accord avec eux. Pendant ce temps, le gouvernement fédéral libyen était entré en pourparlers à Londres avec le gouvernement anglais. A la fin de juillet, Maḥmūd al-Muntaṣir rentrait de Londres et le 29 un

traité d'alliance anglo-lybien était signé pour vingt ans à Bengazi, aux termes duquel l'Angleterre pouvait maintenir en Libye des forces armées; à son tour elle s'obligeait à aider économiquement la Libye. Les clauses de ce traité furent maintenues secrètes. Aux interpellations à la Chambre, al-Muntaṣir répondait que l'Égypte n'avait pas officiellement offert de couvrir le déficit du budget libyen; qu'on avait accepté la seule proposition ferme d'aide économique; que l'Égypte continuait à demander la cession de certaines régions du territoire lybien, notamment celle de Ğağbūb, si chère aux Sanūsis, et que la propagande égyptienne avait causé des troubles à l'intérieur du pays au moyen de vagues promesses d'aide économique. Il affirmait que la Libye ne serait en aucun cas un instrument nuisible à ses frères arabes. Le 18 août, par 34 voix contre 16, la Chambre approuvait le traité anglo-libyen.

En novembre il y eut à Tripoli des pourparlers entre le gouvernement et les représentants des compagnies pétrolières dont on désirait la coopération et auxquelles on offrait des avantages douaniers pour l'introduction du matériel nécessaire à l'exploitation du pétrole. En novembre également, le roi Idrīs partait pour la Suisse et s'arrêtait ensuite à Paris et à Madrid. Invité par le gouvernement français, il se rendait au Maroc; ainsi il était le seul parmi les Arabes à reconnaître Ibn 'Arafa, le «sultan des Français». Le 21 décembre, le prince Muḥammad Riḍà al-Mahdī, frère du roi, était nommé prince héritier.

Le 11 janvier 1954, le roi inaugurait à Bengazi la Cour Fédérale Suprême. Depuis quelques mois des rumeurs couraient sur un prétendu désaccord entre le roi et le premier ministre al-Muntaṣir. Bien que le roi fût le symbole de l'union fédérale, son penchant pour les Cyrénéens, et l'hostilité des Tripolitains contre les Sanūsis affaiblissaient sa position. La cohésion de la fédération allait être toujours menacée par les rivalités interprovinciales, la constante divergence d'opinion entre les Sanūsis et les autres éléments de la population, les difficultés de communication, le manque d'éléments communs dans l'histoire, la tradition, les intérêts matériels.

Le 19 janvier, un décret royal décidait la dissolution du Conseil Législatif de la province tripolitaine et le 15 février le roi acceptait la démission de Maḥmūd bey al-Muntaṣir; le 18, Sayyid al-Sāqizlī formait le nouveau gouvernement fédéral. La dissolution du Conseil Législatif tripolitain provoqua un recours du président de ce Conseil devant la Cour Suprême Fédérale contre le décret royal de dissolution du 19 janvier. Le 6 avril la Cour déclarait le décret nul et non avenu pour défauts de forme. Nonobstant cette décision, le 7 avril il y eut des élections pour un nouveau Conseil avec une affluence extraordinaire d'électeurs; le 8, une grande manifestation à Tripoli, organisée par l'Union Générale du Travail, se déclarait contre le Conseil déposé, contre la décision de la Cour Suprême, et en faveur du décret du roi. Des manifestations semblables eurent lieu ailleurs. Le même jour, à raison de la crise provoquée par la décision de la Cour Suprême interdisant les élections en Tripolitaine, et par la résistance du gouverneur de la Tripolitaine à respecter cette interdiction, le premier ministre al-Sāqizlī présentait au roi la démission de son cabinet.

Un nouveau gouvernement était formé le 12 avril par Muṣṭafà b. Ḥalīm,

qui, en juin, partait en visite pour la Turquie, l'Angleterre et l'Amérique. Le résultat de ce voyage fut la signature, le 9 septembre, d'un accord avec l'Amérique à propos des bases aériennes. Celle-ci fournissait une aide financière à la Libye sans aucune condition d'ordre politique ou militaire. Le 15 juin décédait au Fezzān le gouverneur Aḥmad Sayf al-Naṣr, et le 26 du même mois 'Umar Sayf al-Naṣr lui succédait dans sa fonction.

L'assassinat du conseiller intime du roi, ministre des affaires du palais, Ibrāhīm al-Šalḥī, abattu le 3 octobre à coups de revolver par un des princes de la famille royale, Muḥyī al-Dīn al-Sanūsī, révéla les graves différends existant entre les deux branches de la famille royale, formées des descendants de Mahdī et de Šarīf, les deux fils du grand Sanūsī, fondateur de la *ṭarīqa sanūsiyya* en 1835/1251. A la première branche appartenait le souverain; à la deuxième la reine et la grande majorité des princes (32 sur 40). Le meurtrier, neveu de la reine, fut condamné à mort et exécuté. Le fils de la victime succéda à son père dans l'administration du palais. Les privilèges des princes furent réduits. On proclama l'état d'urgence et le deuil national. Le roi partit de Bengazi pour Ṭobruk sur la frontière égyptienne. Le 18 octobre, 7 princes, dont deux frères de l'assassin et le fils du prince héritier, furent déportés à l'oasis de Hūn; le 20, un décret réorganisait la maison royale dont les seuls membres seraient désormais outre le roi et la reine, le prince héritier et les fils du roi. Des règles précises étaient prévues pour la succession au trône. Les autres parents n'auraient droit, comme tels, à aucun privilège. Le 28 octobre fut promulgué un nouveau code pénal.

Le 14 octobre, la Chambre, en session secrète, votait la ratification de l'accord avec les États-Unis sur les bases aériennes en Libye. Le 13 novembre, Ibrāhīm al-Sanūsī, ambassadeur libyen au Caire et membre de la famille royale, rappelé d'Égypte, refusa de rentrer en Libye et demanda asile au gouvernement égyptien comme réfugié politique.

Le 9 décembre, le discours du Trône à l'ouverture du Parlement soulignait les bonnes relations de la Libye avec les pays arabes, la Turquie, l'Angleterre et l'Amérique. Elles étaient aussi cordiales avec la France, à laquelle on demandait cependant l'évacuation du Fezzān. Dans ce but le premier ministre Muṣṭafà b. Ḥalīm partait pour Paris le 29 du même mois.

Au début de 1955/1375 la Libye continuait à subir une forte influence égyptienne. Environ 150 étudiants partaient annuellement pour Le Caire, tandis que plus de 200 professeurs égyptiens, dont beaucoup venaient avec leurs familles, s'étaient établis dans le pays. En mars, Le Caire protestait contre la nomination d'un officier iraqien pour commander les forces libyennes et contre la présence d'une mission militaire iraqienne en Libye.

Depuis la mort de son fils unique en 1953/1373 le roi Idrīs demeurait sans descendant mâle. Le 4 juin il prenait au Caire une seconde épouse royale, 'Aliyya Lamlūn, mais ce mariage n'eut aucun écho dans la presse égyptienne.

En juillet, une nouvelle loi décidait que les concessions pour l'exploitation du pétrole devaient se faire sur la base de 50% des profits et que en dix ans 75% des employés des compagnies de pétrole devaient être Libyens. Le 30 du même mois décédait Muḥammad Riḍà al-Mahdī, prince héritier, âgé de 65 ans.

En novembre, un décret de dissolution du Parlement fixait au 8 janvier suivant la date des élections. A la fin de l'année, des relations diplomatiques ayant été établies avec l'URSS, l'ambassadeur soviétique arrivait en Libye accompagné d'un nombre de fonctionnaires et d'employés subalternes qu'on jugea hors de proportion avec les besoins normaux de l'ambassade.

Le 1er janvier 1956/1376, Muṣṭafà b. Ḥalīm inaugurait à Bengazi la première université libyenne, comprenant une faculté de lettres et une faculté de philosophie; le 23, à la session d'ouverture de la nouvelle Chambre, le discours du Trône précisait que la Libye entretenait des relations cordiales avec tous les pays, mais qu'elle adoptait une position de stricte neutralité tant en ce qui concerne les alliances inter-arabes que les relations arabo-occidentales. La Libye ne saurait adhérer à aucun pacte qui ne fut agréé de tous les Arabes, ou qui fut incompatible avec ses obligations internationales. Vis-à-vis d'Israël, c'était le boycot officiel. Les relations établies avec la Russie ne signifiaient pas un changement dans la politique extérieure.

Le 30 mars, le Parlement approuvait le rejet par le premier ministre de l'aide technique et économique offerte par la Russie. En avril, des manifestations anti-françaises provoquées par les événements d'Algérie et l'envoi à Israël d'avions à réaction eurent lieu en divers endroits. Le premier ministre déclarait que la position de l'Occident envers Israël provoquait un mécontentement en Libye. Toute attaque d'Israël contre un pays arabe serait considérée comme dirigée contre la Libye. Les accords avec l'Angleterre et l'Amérique ne permettaient pas à ces dernières d'utiliser leurs bases en Libye contre les pays arabes.

En mai, du pétrole ayant été découvert non loin de la frontière algérienne, et des troupes françaises ayant occupé une partie du Fezzān, le gouvernement libyen en demandait l'évacuation immédiate, tout comme il demandait le règlement rapide de la question algérienne. A Paris on répondait en demandant la cessation de la contrebande d'armes par la frontière libyenne, que les Libyens, apparemment, ignoraient. Le 10 août 1955/1375, un accord prévoyant le retrait des troupes françaises du Fezzān avant le 30 novembre 1956/1376, avait été signé avec la France, mais en juin de la même année, le Gouvernement français ne voulut pas proposer à la Chambre l'approbation de de cet accord, car la situation en Algérie ne permettait pas le retrait des troupes d'une position dominant l'accès du Tchad. Cependant, la Libye insista sur son droit à l'évacuation. En juin, afin d'empêcher l'intense propagande égyptienne et soviétique, le gouvernement libyen requit de toutes les missions diplomatiques la cessation de toute espèce de propagande politique ou culturelle en faveur de leurs pays respectifs.

Le 7 août, anniversaire de la création de l'armée libyenne, la foule manifesta contre l'Angleterre et la France, et à propos de la nationalisation du canal de Suez, le premier ministre lybien déclara légitime le geste de l'Égypte. Le 24, le premier ministre proclamait qu'il avait demandé et reçu des assurances que les bases anglaises en Libye ne seraient pas utilisées contre l'Égypte.

A la mi-septembre fut solennellement célébré le centenaire de la mort de Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī, fondateur de la *sanūsiyya*. L'action militaire de la

France et de l'Angleterre sur le canal de Suez provoqua des manifestations hostiles en Libye et la proclamation de l'état d'urgence dans le royaume. Le 26 novembre, à l'ouverture du Parlement, le gouvernement protestait contre l'agression franco-anglaise et annonçait son intention de demander une révision du traité avec l'Angleterre. Un décret royal nommait héritier du Trône le prince Ḥasan Riḍà al-Mahdī al-Sanūsī, né à Bengazi en 1928/1347. A la fin d'octobre la France se mettait d'accord avec le gouvernement libyen pour l'évacuation des troupes du Fezzān, et en décembre l'Angleterre se montrait disposée à la révision du traité de défense mutuelle avec la Lybie.

Le début de 1957/1377 fut marqué par une intense activité diplomatique. Le 2 janvier, Muṣṭafà b. Ḥalīm et Bourguiba, réunis à Tunis, se mettaient d'accord pour la signature d'un traité qui, comme déclarait b. Ḥalīm, devait être la base d'une nation arabe unie s'étendant depuis le golfe Persique jusqu'à Casablanca; le 2 février, après une visite officielle du président Menderes, un communiqué confirmait les relations cordiales entre la Libye et la Turquie; le 24 eut lieu la visite du roi Sa'ūd au roi Idrīs, avec lequel il s'entendit pour demander le retrait immédiat des Israéliens de la zone de Gaza, et pour apprécier la position d'Eisenhower devant les problèmes arabes. Le 15 mars, b. Ḥalīm, à l'occasion d'un dîner de gala en l'honneur de Nixon, le vice-président américain, approuvait la «doctrine Eisenhower» et quelques jours après un communiqué libyo-américain déclarait que la Libye jouirait des avantages économiques prévus par le plan Eisenhower. Le 7 avril, le gouvernement ordonnait la fermeture du club égyptien de Tripoli sans donner d'explications officielles; vers la fin du mois de mai, Muṣṭafà b. Ḥalīm démissionnait pour raisons de santé. Le 26 mai, 'Abd-al-Maǧīd Ku'bār formait le nouveau cabinet qui décidait, en juin, le transfert progressif du gouvernement fédéral à Bayḍā' en Cyrénaïque. Au début d'août, le roi Idrīs reconnaissait le nouveau régime républicain en Tunisie et adressait ses vœux à Bourguiba.

Comme dans les autres pays arabes, l'émigration en Israël des Juifs lybiens s'intensifia. On estimait leur nombre à 30.000. Il n'en restait plus que 3.500 en Libye; au cours de l'été de cette même année un décret royal prévoyait que tous ceux qui avaient des parents en Israël ou qui administraient des biens Juifs émigrés en Israël devaient se faire inscrire sur les registres du Bureau de boycottage d'Israël.

Au sujet de la contrebande d'armes destinées aux rebelles algériens, contre laquelle la France avait protesté auprès du gouvernement libyen, *Le Monde* précisait, en août, que le port d'entrée en Libye du matériel de guerre destiné aux Algériens était celui de Bengazi, et que par diverses routes, notamment celle de Ġadāmes, ce matériel était acheminé périodiquement vers l'Algérie.

En octobre, l'Égypte offrait à la Libye un lot d'armes qui arrivaient accompagnées d'instructeurs égyptiens. En novembre, d'autres expéditions d'armes, provenant de la Turquie et de l'Amérique, étaient débarquées dans les ports de la Libye.

Le 10 novembre était inauguré à Tripoli un collège anglo-libyen; en novembre également le roi Idrīs lançait un appel aux gouvernements et aux peuples

de l'Égypte, de la Syrie et de la Jordanie pour faire cesser entre eux les violentes campagnes de presse et de radio qui envenimaient les relations entre les Arabes.

A la fin de l'année, 13 sociétés pétrolières effectuaient en Libye des travaux de sondage. Une seule d'entre elles, la Esso Standard, avait réussi à trouver du pétrole dans la région de 'Aṭšān, au Fezzān, non loin de la frontière algérienne.

Au début de 1958/1378, et malgré les efforts du gouvernement libyen, on pouvait noter en Libye une intensification de la propagande égyptienne et soviétique. Les professeurs et les techniciens égyptiens y étaient nombreux. Parmi les émissions de radio, les plus écoutées étaient celles du Caire. Les cadeaux et les offres d'aide soviétique ne manquaient pas. En revanche on notait la recrudescence du sentiment d'hostilité contre l'Angleterre et l'Amérique notamment en ce qui concerne le Wheelus Field, la base américaine la plus importante entre l'Atlantique et le golfe Persique.

L'ORIENT ISLAMIQUE

LA PERSE, *Irān*

1779/1193. *La dynastie des qāǧārides* 1925/1344.

A la mort de Karīm ḫān Zand, en 1779/1193, l'un des membres de sa famille, l'eunuque Āǧā Muḥammad, de la famille turque des qāǧārides, établie depuis longtemps dans la région d'Astarābād, entreprit depuis le Māzandarān une série d'expéditions contre ses rivaux prétendants au trône. Astucieux et sans scrupule, il s'empara par trahison du dernier de ses rivaux, Luṭf 'Alī, 1794/1209, et après l'occupation de Kirmān, où, dit-on, il fit arracher les yeux à vingt mille habitants, il put se considérer comme le maître des régions centrales de la Perse.

En dehors des limites de son autorité se trouvait, du côté de l'Est, le Ḫurāsān, divisé entre de petits chefs locaux et exposé aux fréquentes incursions des Turcomans voisins, qui vendaient leurs captifs sur les marchés d'esclaves de l'Asie Centrale, ainsi que la région du Sīstān, objet de litige entre les Afghans de Herāt et de Qandahār, et plus au sud, le Baloutchistan. Du côté de l'occident, les Kurdes, établis sur la frontière incertaine qui séparait la Turquie et la Perse, ne relevaient que d'eux-mêmes, tandis qu'au nord, la Géorgie, autrefois soumise au tribut, était devenue indépendante et comptait sur l'appui de la Russie.

Ayant consolidé son autorité, Āǧā Muḥammad marcha sur la Géorgie et s'empara de Tiflis, où ses troupes commirent toutes les horreurs de la guerre; peu de temps après il obtenait la reddition d'Érivan, 1795/1210. L'année suivante il soumit le Ḫurāsān, et entra sans résistance à Mašhad. Catherine II de Russie avait envoyé aux Géorgiens des troupes de renfort qui arrivèrent en retard mais occupèrent les villes de Derbent et de Bakou, ce qui provoqua une seconde expédition d'Āǧā Muḥammad, à l'occasion de laquelle il s'empara de Šuša, 1796/1211. Là, il périt assassiné par deux de ses serviteurs. De son côté, Catherine de Russie décédait elle aussi; Paul Ier, son successeur, ordonna la retraite des troupes russes.

Durant le règne de Fatḥ ʿAlī, neveu d'Āġā Muḥammad, la politique persane se trouva sollicitée par les visées de Napoléon, qui cherchait un point d'appui pour envahir l'Inde, et par celles des Anglais. Le but du *šāh* était de recouvrer la Géorgie qui avait été annexée à la Russie en 1800/1215. Fatḥ ʿAlī avait reçu avec bienveillance une mission militaire française, 1807/1222, mais il finit par conclure un traité d'alliance avec l'Angleterre, 1814/1230. Les Persans étaient en guerre avec les Russes depuis 1804/1219; en 1812/1227 ils essuyèrent une défaite dont le résultat fut la paix de Gulistan, acceptée par le prince héritier, ʿAbbās *mīrzā*; par cette paix les Russes acquéraient les régions littorales de Derbent, Bakou et Tāliš, et la Perse renonçait à ses droits sur la Géorgie et sur les autres provinces caucasiennes.

En 1826/1242, des différends de frontière provoquèrent une nouvelle guerre; deux ans plus tard, ʿAbbās *mīrzā*, traqué par les Russes qui arrivèrent jusqu'à Tabrīz et Ardabīl, se vit forcé d'accepter la paix de Turkmānčāy, par laquelle la Perse cédait aux Russes les provinces arméniennes d'Érivan et de Naḫčevan, promettait de ne plus entretenir de vaisseaux de guerre dans la Caspienne, et accordait aux Russes pour la première fois des privilèges d'extra-territorialité, que d'autres nations devaient obtenir d'ailleurs par la suite.

Le *šāh* voulut prendre sa revanche en Orient, et ʿAbbās *mīrzā* fut envoyé avec une armée au Ḫurāsān, contre les Turcomans; il leur enleva la ville de Saraḫs et y libéra de nombreux captifs persans. Il se porta alors contre l'Afghanistan; et pendant que son fils Muḥammad entreprenait le siège de Herāt, il apprit la mort d' ʿAbbās *mīrzā*, son père. Muḥammad ne perdit pas de temps; il fit aussitôt la paix avec le roitelet de Herāt, Kāmrān *mīrzā*, qui promit de payer un tribut, et s'empressa de courir chez son grand-père pour s'assurer la succession du trône.

Fatḥ ʿAlī mourut en 1834/1250, et Muḥammad dut faire face à ses deux oncles qui lui disputaient le trône, mais il eut raison d'eux avec l'appui des Anglais. Comme Kāmrān *mīrzā*, de Herāt, ne s'acquittait pas du tribut stipulé, Muḥammad se lança contre lui, et assiégea en 1837/1253 la ville de Herāt avec l'aide d'officiers russes. L'Angleterre, toujours méfiante en ce qui regardait la frontière de l'Inde, s'opposa énergiquement aux desseins du *šāh* et, envoyant une expédition sur les côtes du golfe Persique, l'obligea à se retirer. En 1840/1256, l'ismāʿīlien Aga Khan lutta, d'abord avec succès, contre le gouverneur de Yazīd, mais quelque temps plus tard il se vit contraint de fuir vers l'Inde. Un massacre de šīʿites à Karbalāʾ, en Iraq, 1842/1258, souleva l'indignation générale, mais les Ottomans s'empressèrent de présenter des excuses et un conflit armé fut ainsi évité.

A la mort de Muḥammad, 1848/1264, le prince Nāṣir al-Dīn arriva de Tabrīz, la résidence ordinaire du prince héritier, et nomma grand vizir Taqī ḫān, fils d'un cuisinier. On élevait habituellement au poste de grand vizir des personnes sans position sociale, par crainte de donner une charge aussi importante à des princes ou d'autres grands personnages. De la sorte, le *šāh* pouvait plus librement déposer le vizir à son gré; la disgrâce du vizir entraînait fréquemment son exécution. Taqī ḫān se montra dès le commencement résolu à combattre la corruption qui rongeait l'administration persane; son intransigeance sur ce point lui créa de nombreux ennemis, mais le *šāh* continuait à lui accorder sa faveur et en fit même son

beau-frère. En fin de compte les médisances se firent si fortes, que le souverain dut le relever de ses fonctions et peu après le faire exécuter, 1851/1268.

Vers la fin du règne de Muḥammad Šāh, son cousin Ḥasan ḫān Sālār, de connivence avec un chef turcoman, s'était soulevé sans grand succès dans le Ḫurāsān, mais la mort du *šāh* lui fournit une occasion favorable, et aidé cette fois par la population, épuisée par les extorsions du gouvernement, il occupa Mašhad durant quelque temps. Plus tard il dut se rendre aux troupes du nouveau *šāh* et fut exécuté, 1849/1266.

De cette époque datent les désordres provoqués par la propagation des doctrines du Bāb (cfr. chap. XVII). Les Bābī, traqués par le gouvernement, se soulevèrent en divers endroits et, s'ils échouèrent dans leur tentative de s'emparer de Yazd, ils furent plus heureux à Bārfurūš, 1849/1266, puis à Zanǧān, où ils résistèrent pendant quelque temps aux troupes. En fin de compte ils capitulèrent; et ils furent massacrés sans égard pour les termes de la capitulation. En 1850/1267, le Bāb fut fusillé à Tabrīz avec deux de ses adeptes. Deux ans plus tard, quatre bābī organisèrent un attentat contre la vie du *šāh*, qui fut blessé; on déclencha alors une persécution sans pitié contre la secte; et les chefs dûrent alors chercher refuge en dehors du pays.

En 1855/1272, le roitelet de Herāt avait été déposé par ses vassaux et exécuté par son successeur, Yūsuf, ami de la Perse, laquelle envoya des troupes et fit occuper la ville. La constante opposition de l'Angleterre à l'agrandissement de la Perse de ce côté provoqua la déclaration de la guerre. Un petit nombre de troupes envoyées de l'Inde débarqua à Bushir et à Muḥammera; le *šāh* se vit contraint de reconnaître l'indépendance afghane par la paix de Paris, 1857/1274. Durant cette campagne les Anglais remarquèrent que les soldats persans, grâce à leur habillement de couleur *ḫākī*, de terre, devenaient presque invisibles à quelque distance; par la suite ils adoptèrent cette couleur pour les troupes anglo-indiennes. La question du Sīstān, réclamé également par les Persans et les Afghans, n'avait pas encore été résolue, mais elle le fut par la suite grâce à l'arbitrage des Anglais: la ligne de frontière qui fut tracée favorisait la Perse, 1872/1289. Pendant la seconde moitié du XIXe/XIIIe s. la Russie avait fait des progrès rapides en Asie Centrale, occupant successivement Boukhara, Khiwa, et Marw. En 1881/1299, les Russes brisèrent la résistance des Turcomans Tekke, et depuis lors la frontière perse se vit délivrée de leurs incursions, mais le nouveau voisin était un empire ambitieux et redoutable.

La tranquillité intérieure pendant la dernière période du règne de Nāṣir al-Dīn permit à celui-ci d'effectuer plusieurs voyages en Europe et de se rendre compte du retard considérable de la Perse dans la voie du progrès. Cependant on ne pouvait rien entreprendre sans une base économique solide, et cette base manquait presque complètement. En 1872/1289 fut accordé un monopole en faveur du sujet anglais Jules de Reuter, mais cette concession fut ensuite révoquée. Pendant ce temps on commença à installer en Perse des lignes télégraphiques du service international, qui facilitaient en même temps l'administration du pays. La croyance populaire était que les fils télégraphiques aboutissaient au pied du trône du *šāh*. Pour réorganiser l'armée on eut successivement recours à des

missions militaires de divers pays européens. Les Russes organisèrent une brigade dont l'équipement en armes était un cadeau du tsar; cette brigade fut dite des «cosaques» et était encadrée d'officiers russes. Durant tout le siècle, et spécialement à cette époque, Russie et Angleterre rivalisent de ténacité sur le terrain diplomatique et économique pour obtenir des positions avantageuses.

Pendant ce temps les ferments d'idées nouvelles s'étaient répandus en Perse. Le *šāh* lui-même avait fourni au fameux penseur pan-islamique, Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, une occasion de faire sa propagande, lorsque, ayant été vivement impressionné par la lecture de quelques uns de ses écrits, le *šāh* l'appela à Téhéran, 1886/1304, où il fut accueilli avec une grande faveur. Le *šāh* faisait grand cas des façons de voir de Ǧamāl al-Dīn, mais la jalousie du premier ministre réussit à modifier les dispositions du *šāh*, et à le rendre soupçonneux à l'égard de sa popularité grandissante; il dut finalement s'exiler. A l'occasion de l'Exposition Universelle de Paris, 1889/1307, le *šāh* fit un voyage en Europe; à Munich il rencontra Ǧamāl al-Dīn qu'il invita à revenir à sa cour. Ǧamāl al-Dīn profitait de toutes les occasions pour répandre ses idées, et l'accueil qu'elles trouvaient irrita de nouveau la susceptibilité du *šāh*. N'ayant pas cette fois obtenu la permission de quitter la Perse, Ǧamāl al-Dīn chercha asile dans la mosquée de Šāh 'Abd al-'Azīm, à quelque dix kms. de Téhéran; il y demeura sept mois jusqu'à ce que violant le droit d'asile, le *šāh* le fit conduire à la frontière de l'Iraq, 1890/1308. Ǧamāl al-Dīn passa de Baṣra à Londres, où il commença à travailler avec le prince Malkom *ḫān*.

Malkom *ḫān* était le fils d'un Arménien qui s'était fait musulman. Il se produisit pour la première fois en public à Téhéran en qualité de prestidigitateur habile. Par la suite, ayant offensé le *šāh*, on lui ordonna de quitter la Perse; il y retourna, cependant, au bout de quelques années, et fonda à Téhéran une loge maçonnique, la *farāmuš ḫāna*, maison de l'oubli, à laquelle s'affilièrent, attirés par la nouveauté et le mystère, les membres des familles les plus en vue. On fit entendre au *šāh* que de ce côté il pourrait bien y avoir une conjuration contre le trône. Le *šāh* fit alors arrêter le grand maître, qui était un des princes de sa famille, et exila Malkom *ḫān*. Grâce à l'appui de l'ambassadeur de Perse à Istanbul, Malkom *ḫān* réussit à être nommé ambassadeur de Perse à Londres, 1872/1289, et même à recevoir le titre de prince. Lorsque Nāṣir al-Dīn se rendit Londres, 1889/1307, Malkom obtint de lui une concession pour organiser la loterie en Perse, par la suite il vendit cette concession, pour quarante mille livres sterling, à une société anglaise. Les *mullā* attaquèrent ce projet comme contraire au Coran, et Malkom fut destitué. Dès lors il prit position contre le gouvernement persan. Avec Ǧamāl al-Dīn il entreprit la publication du *Qānūn*, la loi, feuille périodique dans laquelle on prônait le régime constitutionnel et critiquait violemment le gouvernement; écrite en excellent persan, les lecteurs la recherchaient pour la lire, tandis que la police recherchait ses lecteurs pour leur en interdire la lecture.

Le *šāh* était encore l'autocrate qui concentrait en lui-même tous les pouvoirs; sa personne était sacrée, mais à côté de son autorité il en existait une autre contre laquelle il était impuissant: l'autorité des *mullā*, ou *muǧtahid* šī'ītes, dont les décisions étaient acceptées avec vénération par le peuple. Un exemple célèbre de

cette influence des *mullā* se manifesta dans la question du monopole des tabacs, octroyé par le *šāh* à une compagnie anglaise, et dont on espérait de riches redevances, car en Perse hommes et femmes fument. Mais ce monopole portait préjudice aux intérêts de beaucoup de gens, étant donné qu'un grand nombre cultivait le tabac pour leur propre compte; aussi l'indignation fut-elle grande et générale; il y eut des émeutes dangereuses dirigées contre les européens, 1891/1309, à Yazd, Téhéran, Tabrīz, Iṣfahān et Šīrāz. En décembre, l'intervention du *muǧtahid* de Sāmarrā, *Ḥāǧǧī* Mīrzā Ḥasan Šīrāzī, vint renforcer le mouvement de protestation et lui donner la victoire: il ordonna au peuple de s'abstenir complètement de tabac tant que la concession faite par le *šāh* ne serait pas annulée. Le *šāh* ne put faire autrement que de révoquer la concession moyennant le payement d'un demi million de livres sterling.

En 1896/1314 Nāṣir al-Dīn se préparait au cinquantenaire — années lunaires — de son avènement au trône, lorsqu'il fut assassiné par un partisan de Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, lequel, à l'occasion des émeutes contre la concession des tabacs, avait été emprisonné et malmené. Durant son long règne il avait favorisé selon ses moyens le progrès du pays; il ne laissait pas beaucoup d'argent dans ses caisses, mais il ne laissait pas de dettes non plus. Il a été considéré comme le meilleur de sa dynastie, ce qui ne veut pas dire grand chose. Jusqu'à sa mort et malgré des contacts périodiques avec l'Europe, la Perse avait persisté dans sa routine séculaire. Le *šāh* était le centre de la vie politique et administrative; il recevait d'habitude en audience générale le matin et en audience privée l'après-midi. Il lui fallait toujours compter avec les *muǧtahid*, et avec le fait que parmi eux les plus écoutés du peuple résidaient au-delà des frontières persanes, à Karbalā' et à Naǧaf, et aussi à Kāẓimayn et à Sāmarrā. Le niveau de vie en Perse paraît avoir été supérieur à celui des régions les plus favorisées de l'Inde. Les taxes n'étaient pas trop onéreuses, et affluaient au trésor du *šāh*; les dépenses étaient principalement occasionnées par la maison et la cour du *šāh*. Le budget des œuvres d'utilité publique était à peu près nul; les fonctionnaires de l'État n'étaient pas appointés, bien au contraire ils achetaient leurs emplois. Les gouvernements des provinces étaient affermés à des gens responsables moyennant une somme globale annuelle, que le gouverneur recouvrait ensuite, sans rien y perdre, grâce aux revenus des taxes et à la vente des emplois relevant de lui. Comme la jouissance des postes ainsi obtenus était toujours précaire, les fonctionnaires, grands et petits, tâchaient de se refaire le plus tôt possible. S'ils payaient ce qu'ils devaient à leurs chefs, on fermait les yeux sur les abus de leur administration. Outre la population sédentaire des villes et des campagnes, les nomades ou semi-nomades se déplaçaient à travers le *dašt*, terres non cultivées, et ne relevaient que des chefs de leurs tribus.

Muẓaffar al-Dīn succéda à son père, et l'imita dans sa passion des voyages en Europe, mais comme il trouvait le trésor vide à son avènement, il s'engagea dans la voie ruineuse des emprunts, négociés en Russie ou en Angleterre en échange des concessions et sur la garantie des revenus des douanes, dont les fonctionnaires ne connaissaient d'autres tarifs que celui du marchandage. A partir de 1898/1316 un Belge commença à introduire un peu d'ordre dans ce mécanisme

administratif et obtint ainsi une augmentation des taxes de près de 50%. En 1903/1321 le *šāh* avait constitué un ministère de cinq membres; par la suite il toléra qu'un de ceux-ci, ʻAyn al-Dawla, s'arrogeât peu à peu le droit d'intervenir dans toutes les affaires. ʻAyn al-Dawla ne cherchait qu'à s'enrichir, et, de connivence avec le conseiller favori du *šāh*, partageait avec lui les gains obtenus au prix d'abus considérables qui firent enfin éclater l'indignation générale.

Une peine corporelle ordonnée contre quelques marchands de Téhéran, 1905/1323, fournit l'occasion d'une manifestation de protestation contre l'autorité, sous la forme d'un *bast*, vieille coutume persane qui consistait à se réfugier dans quelque lieu vénéré pour se dérober ainsi aux poursuites de la justice. Les marchands et les *mullā* le plus en vue, qui firent cette fois le *bast* à la mosquée de Šāh ʻAbd al-ʻAzīm, près de Téhéran, furent nombreux; chaque jour il y avait de nouveaux arrivants et on leur envoyait de l'argent et des provisions. Même des princes de la maison du *šāh* envoyèrent des sommes considérables afin d'entretenir l'agitation contre le ministre. Le *šāh* se vit obligé de céder: il promit la destitution d' ʻAyn al-Dawla et la création d'une *ʻadālat hāna*, maison de justice, mais le printemps arriva sans que rien fut réalisé. Sur ces entrefaites, le *šāh* tomba malade, et le puissant ʻAyn al-Dawla commença une politique de répression qui provoqua un nouveau *bast* dans la grande mosquée de Téhéran, et un autre dans les jardins de la légation anglaise, où plus de douze mille personnes allèrent se réfugier et campèrent durant plusieurs jours. Les *muǧtahid*, eux aussi, collaboraient à ce mouvement de protestation et s'étaient retirés à Qumm. Les nouvelles qu'on recevait de la révolution russe encourageaient la résistance populaire, et cette fois le *šāh* se vit forcé non seulement de destituer le ministre, mais aussi d'accorder la formation d'une Assemblée Constitutionnelle, *maǧlis*. Le nouveau parlement se réunit en octobre, 1906/1324; le *šāh*, qui était encore malade le jour de la session inaugurale, devait mourir quelques jours plus tard après avoir signé la constitution rédigée par le parlement. Son fils Muḥammad ʻAlī lui succéda janvier 1907/1325.

L'événement le plus notable en politique extérieure pendant le règne de Muḥammad ʻAlī fut la cessation de la vieille rivalité entre la Russie et l'Angleterre, coïncidant avec l'intérêt montré par l'Allemagne pour les affaires d'Orient. Aux termes de l'accord anglo-russe d'août 1907/1325, la Perse était divisée en deux zones d'influence: russe au nord, anglaise au sud. Les deux puissances reconnaissaient la souveraineté nominale de la Perse. La confusion politique dans le pays fit passer inaperçue la signification bien peu flatteuse de ce partage. Le *šāh*, désireux d'exercer son pouvoir sans restrictions, avait vainement tenté de gagner, par l'entremise de son premier ministre, les éléments modérés du *maǧlis*. Le premier ministre devait être assassiné par un membre affilié d'un groupe politique dont les membres s'appellaient *fidāʼī*, de même que les anciens assassins ismāʻīliens. La pusillanimité du *šāh* empêcha l'aboutissement d'un coup d'État tenté au mois de décembre; depuis ce moment le *šāh* perdit continuellement du terrain. Il se tira indemne d'un attentat, février 1098/1326, et en juin, ayant quitté Téhéran, il y il y envoya ses «cosaques», qui bombardèrent le palais du *maǧlis*. Sur ces entrefaites les constitutionnels de Tabrīz se soulevaient, et les troupes du *šāh* furent incapables de les réprimer, ce qui permit l'entrée en Perse de forces russes. Vers

la fin de l'année les *muğtahid* de Karbalā' et de Nağaf protestèrent contre l'attitude du *šāh*, qui s'était déclaré contre le système constitutionnel.

Iṣfahān fut la première des villes qui en 1907/1327 se soulevèrent contre le *šāh*; en juillet, et avec l'aide de la tribu des *Baḫtiyārī*, les constitutionnels s'emparèrent de Téhéran. Le *šāh* chercha refuge dans la légation russe ; il fut déposé et remplacé par son fils mineur Aḥmad, auquel on donna un régent.

En novembre, après les élections, eut lieu la réunion du nouveau *mağlis*. Les constitutionnels perdirent leur unité après leur victoire, et n'apportèrent aucune amélioration au gouvernement de la Perse. Afin de remédier au déplorable état des finances publiques on appela un technicien des Etats-Unis, Morgan Shuster, et on lui conféra des pouvoirs exceptionnels. Mais le gouvernement russe gêna sa gestion et réussit bientôt à le faire renvoyer. En 1911/1330 un agitateur de Herāt, Yūsuf *ḫān*, s'étant rendu maître de Mašhad, se proclama *šāh*, et sema le trouble dans toute la région, fournissant ainsi aux Russes un prétexte pour y envoyer des troupes, mais 1912/1331 ; celles-ci bombardèrent le mausolée vénéré de l'*imām* Riḍā où de nombreux pèlerins devaient trouver la mort. Ce fait eut un grand retentissement non seulement en Perse et dans les pays šī'ites, mais aussi dans tout l'Islam. Sur ces entrefaites le *šāh* détrôné tentait de recouvrer ce qu'il avait perdu, et ses partisans réussirent à se maintenir pendant quelque temps à Tabrīz. En 1914/1333, le *šāh*, ayant atteint sa majorité, proclamait la neutralité de la Perse dans la première guerre mondiale.

Cependant les belligérants ne respectèrent pas cette neutralité, et à la fin de la guerre la Perse se trouvait occupée par les Russes et par les Anglais. Les bolchéviques, conformément aux doctrines qu'ils prêchaient, avaient solennellement renoncé aux concessions de toutes sortes que la politique des tsars, suivant un plan de pénétration économique, avait arrachées à la Perse. Mais de telles déclarations, quoique consignées dans des traités comme celui de 1921/1340, n'eurent pas d'effet pratique, et la politique russe en Perse continua à être essentiellement impérialiste. En 1919/1338, l'Angleterre avait obtenu de la Perse, encore occupée par les troupes étrangères, plongée dans l'anarchie, et entourée de peuples en révolution, un traité par lequel le pays était soumis à une espèce de tutelle anglaise. Ce traité contribua beaucoup à éveiller des sentiments anti-britanniques, et fut dénoncé par la suite.

En 1921/1340, au mois de février, Riḍā *ḫān*, chef de la brigade des «cosaques» où il avait commencé à servir comme simple soldat, organisa un coup d'État. Il marcha avec sa brigade sur Téhéran, le gouvernement dut démissionner, et Riḍā *ḫān* fut admis dans le nouveau gouvernement comme ministre de la guerre. Il continua à conserver ce portefeuille dans les éphémères cabinets qui se succédèrent alors, appliqué sans cesse à réorganiser les troupes et à soumettre partout les tribus rebelles au gouvernement. L'absence du *šāh*, qui se trouvait en Europe, la popularité toujours croissante de Riḍā, ses victoires sur les rebelles, et probablement aussi l'exemple de la Turquie, provoquèrent un puissant courant d'opinion en faveur du régime républicain, mais au moment où ce mouvement paraissait devoir aboutir, il perdit tout à coup son élan. Ce brusque changement fut en grande partie dû à Riḍā lui-même, qui s'était mis en contact avec les *mullā*

de Qumm, ceux-ci l'avaient dissuadé de suivre cette voie, et il employa dès lors tout son prestige à combattre le mouvement.

L'émir de Muḥammara, Ḫaz'al *ḫān*, tributaire de la Perse, et en fait indépendant, contrôlait la région dite 'Arabistān ou Ḫūzistān. Riḍā *ḫān* voulut y rendre effective l'autorité de son gouvernement. L'émir, confiant en l'appui des Anglais — car l'Anglo-Persian C° exploitait les gisements de pétrole dans des terres qui lui appartenaient, — s'y opposa. Les Anglais, désirant la paix, intervinrent et l'émir fit sa soumission au gouvernement persan.

Au début de 1925/1344, par suite d'une crise ministérielle, le *maǧlis* donna à Riḍā *ḫān* de vastes pouvoirs militaires. Un soulèvement des Turcomans de la frontière du Ḫurāsān fut interprété comme une manifestation du mécontentement de la Russie à l'égard de cette mesure.

En juin fut promulguée une loi abolissant les *laqab*, titres pompeux, non héréditaires, ajoutés au nom, et équivalant dans une certaine mesure aux décorations en usage dans d'autres pays. Selon cette loi chacun devait ajouter à son prénom un nom de famille de son choix. Riḍā *ḫān* prit pour lui celui de Pahlawī, et dans une intention bien significative il voulut que le port d'Enzeli, occupé encore par les Russes en dépit des traités, fût dorénavant nommé Bandar-i Pahlawī.

Le *šāh* continuait à résider en Europe, d'où il ne devait plus revenir. En octobre le *maǧlis* décréta sa déposition, et confia à Riḍā *ḫān* Pahlawī le gouvernement provisoire du pays. On organisa des élections pour une assemblée constituante, et celle-ci, en décembre, proclama Riḍā *ḫān* Pahlawī souverain de la Perse.

La dynastie pahlawī.

Le couronnement du nouveau *šāh* eut lieu en avril, 1926/1345; à la même époque se produisaient des soulèvements dans l'Aḏarbayǧān et le Ḫurāsān, qui furent attribués à des agissements russes. La politique extérieure rechercha des relations amicales avec les autres Pays, étant toujours entendu que la Perse demeurait indépendante. Parmi les nombreux traités qui furent conclus figurent le traité russo-persan de non-agression, de 1927/1346, suivi de la restitution du port d'Enzeli (Bandar-i Pahlawī); et surtout le pacte de Sa'dābād, 1937/1356, de solidarité entre la Turquie, l'Iraq, la Perse, et l'Afghanistan. Les relations avec l'Angleterre ne furent pas toujours cordiales. Le *šāh* refusa de permettre le survol de ses territoires par la ligne du service aérien Angleterre-Inde; il protesta à maintes reprises contre l'intervention anglaise à Baḥrayn, alléguant les «droits indiscutables» de la Perse; il eut recours, afin de les revendiquer, à la Société des Nations, et affirma, contre les Anglais, ses droits sur 'Abbadān et d'autres petites îles. En septembre 1934/1353 on changea le nom de Perse contre le nom d'Īrān, et on exigea ce changement dans les documents officiels de la diplomatie étrangère. Récemment, 1950/1370, on a renoncé à cette exigence en ce qui concerne les relations extérieures.

Les relations entre l'Iraq et la Perse furent d'abord tendues, à cause des prétentions du *šāh*, qui voulait voir concédés aux nombreux Persans résidant dans l'Iraq les privilèges reconnus aux sujets de certaines autres puissances, et aussi à raison du mécontentement avec lequel il considérait la nouvelle loi de naturalisation en Iraq, qui mettait en danger la nationalité des Persans y demeurant. En 1928/1347 le *šāh* déclara aboli le régime des capitulations. En juin 1934/1353 la visite du souverain persan en Turquie rendit plus étroites les relations de la Perse avec la jeune république.

A l'intérieur du pays les réformes se succédèrent à un rythme accéléré; elles visaient à introduire dans l'administration et dans la vie sociale les méthodes et les usages de l'Occident. Les ordonnances les plus importantes furent la loi sur l'uniformité du vêtement pour tous les Persans à l'intérieur de la frontière de la Perse, hormis les titulaires d'une dignité religieuse; la loi sur le mariage et le divorce; l'introduction du chapeau européen et de son emploi selon l'étiquette occidentale si contraire aux mœurs orientales; la réduction de 40 à 23 des jours chômés officiels pendant l'année; la prohibition du calendrier lunaire pour les opérations commerciales, le plan de sédentarisation progressive des tribus nomades.

En 1936/1355 commença en pratique l'émancipation des femmes avec l'abolition du voile et de la ségrégation sociale féminine; la famille du *šāh* en donna l'exemple. L'une des conséquences fut que dorénavant, dans les passeports, on exigea la photographie pour les femmes.

Les réformes embrassaient tous les départements de l'administration; dans quelques régions il y eut de sérieuses résistances. Notamment les tribus arabes du Ḫūzistān se soulevèrent en 1928/1347 contre le service militaire obligatoire, le désarmement des tribus, l'imposition de taxes plus élevées, et l'enseignement obligatoire du persan. Des raisons semblables provoquèrent l'année suivante le soulèvement dans le Fārsistān des tribus semi-nomades des Qašqā'ī, qui, au lieu de faire leur migration coutumière annuelle, coupèrent les communications de presque toute la province, mettant à profit le caractère montagneux de la région, et bloquèrent Šīrāz. A Mašhad le chef gardien de la mosquée si vénérée se déclara contre l'introduction des chapeaux européens, et provoqua une émeute qui fit des victimes. Il fut par la suite arrêté et exécuté.

Sur le terrain culturel, grâce à la sollicitude du *šāh*, fut fondée l'Université de Téhéran, ainsi que l'Académie de la langue persane; l'intervention du *šāh* donna un grand essor aux fêtes du centenaire de Firdawsī, et accentua le progrès de tous les degrés de l'enseignement public; celui-ci fut unifié et les écoles étrangères qui ne s'accordaient pas avec les règlements de l'État supprimées.

En ce qui concerne l'économie, des difficultés sérieuses étaient soulevées par la crise monétaire que subissait le pays et à laquelle ni le passage à l'étalon or ni la réforme qui l'accompagnait ne devaient porter remède. Désirant un contrat plus favorable, le *šāh* dénonça la concession de l'Anglo Persian Oil C°. et malgré les protestations de l'Angleterre, la Société se vit contrainte d'accepter les clauses d'une nouvelle concession bien plus favorable aux intérêts persans.

Le souverain n'oublia pas le développement des voies de communication, et on lui doit la première voie ferrée, le Transpersan, commencée en 1927/1346,

qui, partant du port de Bandar-i šāh sur la Mer Caspienne, et passant par Téhéran, aboutit au port de Bandar-i Šāhpūr, sur le Golfe Persique, après un parcours difficile de 1394 km. à travers deux importantes chaînes de montagnes.

En mars 1939/1358 fut célébré le mariage du prince héritier de Perse, Muḥammad Riḍā, avec la princesse Fawziyya, sœur du roi d'Égypte. Ainsi les deux pays se rapprochaient, comme le remarqua implicitement dans son discours le *šayḫ* d'al-Azhar, Muṣṭafà al-Marāġī, et les distances entre les sunnites et les šī'ites se trouvaient diminuées.

Au début de la deuxième guerre mondiale la Perse se proclama neutre et poursuivit ses travaux pacifiques, comme l'inauguration de la ligne Téhéran Qazwīn, de 144 kms., de la voie ferrée en construction vers Tabrīz et du tronçon Téhéran Šahrūd, 428 kms., de la ligne vers Mašhad (Meched). Après la déclaration de guerre entre l'Allemagne et la Russie, le *šāh* proclama de nouveau, juin 1941/1360, sa neutralité, mais en vain, car il se vit attaqué au mois d'août par les Russes et par les Anglais. Les villes principales furent bombardées et, devant l'inutilité de la résistance, le *šāh* accepta les conditions qu'on voulut lui imposer. En septembre il dut abdiquer en faveur de son fils Muḥammad Riḍā (Reza); en octobre il était déporté à l'île Maurice.

L'avènement au trône de Muḥammad Riḍā apporta, sous la pression alliée, un relâchement considérable dans le régime d'autorité, marqué par l'apparition plus ou moins éphémère d'une pléthore de journaux et de partis politiques, parmi lesquels, le parti *Tūdeh*, la Masse, fondé le 30 janvier 1942/1361, et dont le communisme était masqué par une façade de libéralisme traditionnel, de neutralité bienveillante envers l'Islam, et de défense des droits des travailleurs.

Le 29 janvier de cette année un traité avec la Russie et l'Angleterre était imposé à la Perse, et en juin un nouvel accord avec la participation de l'Amérique prévoyait l'évacuation du territoire persan par les troupes d'occupation dans les six mois suivant la fin des hostilités. En septembre 1943/1362, l'issue de la guerre ne faisant plus l'objet d'aucun doute, la Perse déclarait la guerre à l'Allemagne et devenait membre des Nations Unies. A la fin du mois de novembre, au cours de la réunion à Téhéran de Staline, Churchill et Roosevelt, ces derniers réaffirmaient le droit de la Perse à l'indépendance et s'engageaient à ne pas s'immiscer dans ses affaires intérieures et à évacuer les troupes d'occupation aussitôt que possible.

En 1944/1364 le *Tūdeh* se trouvait déjà bien organisé; outre un journal du parti il pouvait compter sur une demi-douzaine de journaux officieux; il avait constitué des syndicats nombreux et avait mené une forte propagande un peu partout. Il avait 8 membres au *maǧlis*, dont 7 venaient des régions du nord occupées par les soviets. Lorsque en automne la demande d'une concession pétrolière de la part de la Russie mit le gouvernement dans une délicate situation, le *Tūdeh* prenait parti contre le gouvernement. Cette attitude et les incidents sanglants provoqués par les *Tūdeh* à Iṣfahān, où les ouvriers avaient occupé les usines, aboutirent à la suspension du *Tūdeh* au printemps de 1945/1365. Cependant, il continua à agir clandestinement. En novembre une filiale du parti apparaissait dans l'Āḏarbayǧān avec le nom de Parti Démocratique et déclenchait une révolte contre le gouvernement de Téhéran. Les insurgés s'emparaient de Zanǧān, a 272 km. de

Téhéran, et le 10 décembre les troupes persanes capitulaient à Tabrīz. Téhéran avait envoyé des troupes régulières pour étouffer la révolte mais elles avaient été arrêtées par les troupes soviétiques à Qazwīn. Les démocrates, ainsi protégés, proclamèrent leur autonomie, et constituèrent un gouvernement présidé par Piševarī. Le gouvernement persan porta plainte à l'ONU contre l'action de la Russie dans cette affaire.

Entre-temps, les belliqueuses tribus kurdes, travaillées elles aussi par des agents soviétiques, se déclaraient également indépendantes quelques jours après la prise de Tabrīz par les démocrates, et fondaient l'éphémère république de Mahābād.

En février 1946/1366, Qawwām al-Salṭāna, le nouveau chef du gouvernement persan, se rendait à Moscou afin de conférer directement avec Staline, mais cette visite ne donna pas de résultats positifs. Le 2 mars, le terme fixé pour le retrait des troupes soviétiques était révolu, et le 18 la Perse portait de nouveau plainte à l'ONU pour demander l'évacuation. Le 4 avril on rendait public un accord sur l'évacuation des troupes soviétiques en même temps que le projet d'une société russo-persane qui exploiterait les pétroles du nord. Ce projet devait être soumis au *maǧlis* dans un délai de sept mois au maximum, mais les troubles à l'intérieur du pays devaient retarder les élections; lorsque enfin le projet arriva devant le *maǧlis* une année plus tard, il fut repoussé à une très forte majorité, ce qui provoqua de vives protestations de la part des Soviets.

Au courant des mois de mai et de juin, les agissements du *Tūdeh* provoquaient de violentes grèves à Ābādān, et en août Qawwām al-Salṭāna remaniait son cabinet dans lequel entraient trois ministres du *Tūdeh*, en même temps qu'il entamait des pourparlers avec les Démocrates de l'Āḏarbayǧān. Cette région devenait de nouveau province de la Perse, et les leaders démocrates conservaient les postes qu'ils y occupaient. Mais ces démarches encouragèrent les tribus du sud, notamment celle des Qašqā'ī, à se soulever contre le gouvernement et contre la complaisance qu'il montrait à l'égard des communistes de l'Āḏarbayǧān. A la fin du moins de septembre, les Qašqā'ī se battaient contre les troupes du gouvernement à Šīrāz et s'emparaient de Bušir. Qawwām al-Salṭāna envoyait des renforts et adressait un ultimatum à Nāṣir Ḫān, chef des Qašqā'ī. Un accord, intervenu au mois d'octobre, promettait à Nāṣir Ḫān, représentant des tribus du sud, une formule d'autonomie semblable à celle de l'Āḏarbayǧān.

Les conventions avec les Démocrates de l'Āḏarbayǧān étaient demeurées lettre morte. Ils continuaient à interdire l'entrée des fonctionnaires persans et à occuper Zanǧān; cependant ils dûrent s'incliner devant l'avance de l'armée iranienne laquelle à la fin de novembre avait reconquis toute la région de Zanǧān et le 10 décembre rentrait à Tabrīz. Les leaders démocrates cherchèrent refuge en Russie. En même temps les opérations militaires menées contre les Kurdes mettaient fin à la république de Mahābād. Entre-temps, Qawwām al-Salṭāna avait de nouveau modifié son cabinet en octobre, et s'était débarrassé des trois ministres communistes, dont un, Muẓaffar Fīrūz, ministre du Travail, avait beaucoup fait pour propager le communisme dans les provinces du sud. Quelques centaines d'étudiants, surtout de l'Āḏarbayǧān, qui étaient allés en Russie pour

poursuivre leurs études, voulurent rentrer en Perse, mais ils furent envoyés en Sibérie et le gouvernement persan dut entreprendre des démarches pour les faire libérer.

Au début de 1947/1367 eurent lieu à Téhéran les élections du nouveau *maǧlis* pendant lesquelles un groupe de 36 candidats menés par Muḥammad Muṣaddeq se réfugièrent au palais du *šāh* pour protester contre les méthodes électorales du gouvernement. La troupe encercla le palais pour empêcher d'autres candidats de se joindre à ce *bast*. Après la reddition des démocrates de l'Āḏarbayǧān des opérations militaires furent engagées contre les tribus kurdes sur la frontière de l'Iraq. Mahābād avait été pris en décembre de l'année précédente, et l'exécution en mars des chefs principaux mettait fin à la révolte.

Après une vacance de 16 mois le *šāh* inaugurait le 17 juillet la nouvelle session du *maǧlis*. Les soviets insistaient afin d'obtenir l'approbation de l'accord conclu avec Qawwām al-Salṭāna pour l'exploitation conjointe des ressources pétrolières du nord de la Perse, mais le 22 octobre par 102 voix contre 2 le *maǧlis* refusa la concession. Ce refus inaugurait une période de tension avec la Russie; les incidents de frontière reprenaient; les notes soviétiques se succédaient en protestation contre l'intervention de l'Amérique « qui voulait faire de la Perse un bastion militaire contre la Russie.»

Depuis l'inauguration des sessions parlementaires le gouvernement de Qawwām al-Salṭāna avait été l'objet d'une violente campagne de presse; ayant été mis en minorité au *maǧlis*, il présentait sa démission le 10 décembre 1947/1367. Le 15 décembre le *maǧlis* désigna Fāḫir Ḥikmat pour lui succéder, mais celui-ci démissionnait quatre jours plus tard et le 28 Ibrāhīm Ḥakīmī soumettait au *šāh* la liste des ministres du nouveau cabinet.

Durant toute la période de l'après-guerre un malaise général planait sur la Perse: la famine sevissait en plusieurs endroits; le chômage, les grèves d'ouvriers et d'étudiants, les agitations nationalistes et sociales, les troubles et les assassinats, les agissements des communistes et des sectes extrémistes, étaient autant de manifestations des difficultés politiques, économiques et sociales auxquelles se heurtait le gouvernement.

Le 31 mars 1948/1368 , le gouvernement requérait des ambassades anglaise, américaine et soviétique la cessation de toute espèce de propagande par la voie de la presse; quelques jours plus tard il fallut appliquer la loi martiale dans les provinces caspiennes où des centaines de partisans du *Tūdeh* furent mis en état d'arrestation. Le 1er mai, à Téhéran, une parade de milliers d'ouvriers criait : «mort aux agents étrangers».

Le gouvernement Ḥakīmī ayant démissionné le 8 juin, le *maǧlis*, réuni en session secrète, lui donnait pour successeur ʿAbd al-Ḥusayn Hažīr. Pendant les mois de juillet-août, le *šāh* fit un voyage en Angleterre, France et Italie, et à Rome il rendit visite au Pape Pie XII. Le gouvernement Hažīr ayant démissionné le 6 novembre, il fut remplacé deux jours plus tard par le cabinet de Muḥammad Sayyid. Le 19 novembre était annoncé le divorce du *šāh* et de Fawziyya, la sœur du roi Farūk, que le *šāh* avait épousée en 1939/1358.

La question de la révision de la concession des pétroles, toujours débattue

dans la presse et dans la rue, était reprise en janvier par le premier ministre, lequel revendiquait pour la Perse une partie plus importante des revenus du pétrole. Il annonçait en même temps que la concession du British Imperial Bank ne serait plus renouvelée; cependant la British Bank pourrait poursuivre son activité comme entreprise privée. Les négociations avec la AIOC, Anglo-Iranian Oil C°., furent longues; elles devaient aboutir le 17 juillet à la signature d'un accord bien plus favorable à la Perse, mais qui cependant, jugé insuffisant par la Chambre, ne fut pas ratifié.

Le 4 février 1949/1369, au moment où le *šāh* entrait à l'université de Téhéran, il essuya quatre coups de feu, dont l'un le blessa légèrement à la mâchoire. L'agresseur, malmené par la foule, succombait à l'hôpital; l'enquête permit de constater qu'il était membre du *Tūdeh*, et en relation avec le *mullā* Kāšānī. Celui-ci fut exilé et se rendit en Turquie; l'état de siège fut institué et le *Tūdeh* dissous. Le 24 février le *šāh* convoquait les représentants des partis en vue de l'élection d'une Assemblée Constituante; celle-ci, réunie pour la première fois le 21 avril, apportait quelques modifications à la Constitution de 1906/1324. Une mission soviétique étant venue proposer l'abrogation des concessions en faveur des pays occidentaux, et, en échange, la signature des contrats fort favorables avec l'URSS, n'obtint pas de résultat positif; peu de temps après l'URSS fermait le consulat persan à Bakou et plusieurs des consulats soviétiques en Perse.

Un peu partout, notamment dans les régions du nord, on remarquait à cette époque une réaction contre plusieurs des réformes récentes, réaction encouragée par des *mullā* comme Āyat Allāh Kāšānī qui s'étaient opposés au gouvernement et cherchaient par tous les moyens à conserver leur prestige sur les masses. C'est ainsi que le voile des femmes réapparaissait et que les hommes se coiffaient de nouveau du turban, surtout au Ḫurāsān.

En mai, l'Assemblée Constituante donnait au *šāh* la faculté de dissoudre le parlement, mais pas deux fois sur une même affaire. Le *šāh* approuvait un plan septennal pour le développement économique du pays, organisé par des techniciens américains; le 15 mai la Perse réitérait une fois de plus sa demande de restitution des 12 tonnes d'or que les soviets avaient «prélevé» pendant leur occupation et de onze millions de rials dûs comme dette de guerre.

En juin, après de longues négociations, le gouvernement établissait des relations diplomatiques avec le Vatican et le 16 le *šāh* signait le décret pour l'élection d'un Sénat. Le 27 juillet, un autre décret ordonnait que tous les chefs de groupes religieux, hormis les Musulmans, devaient être des sujets persans et qu'ils devaient s'occuper exclusivement d'affaires religieuses. Pendant l'été les soviets provoquèrent plusieurs incidents de frontière.

Le 16 novembre, le *šāh*, invité par le Président américain, arrivait à Washington. A son retour, en janvier 1950/1370, la teneur de ses déclarations fit craindre à quelques politiciens qu'il ne se proposât d'entreprendre une politique personnelle; Qawwām al-Salṭāna lui adressa une lettre pour le mettre en garde contre le danger de toute tentative de ce genre.

Malgré sa clandestinité, le parti *Tūdeh* continuait à mener une active propagande, que n'entravaient pas de continuelles arrestations; dans certaines régions

du nord, la loi martiale dut être mise en vigueur à cause des agitations subversives. L'état économique continuait à être déplorable. En quelques mois, dans la seule ville de Téhéran, 35 banqueroutes majeures avaient été enregistrées; le chômage augmentait; en avril la fermeture de sept usines de tapis à Tabrīz laissait sans travail 1700 ouvriers et dans plusieurs régions les paysans ne mangeaient pas à leur faim. A la fin de mars, le ministère Muḥammad Sayid démissionnait et le 4 avril on publiait la liste du nouveau ministère, présidé par 'Alī Manṣūr. Le 9 avril le *mağlis* inaugurait ses séances et le jour suivant, pour la première fois dans l'histoire de la Perse, le Sénat inaugurait ses sessions. Le *mullā* Āyat Allāh Kāšānī, élu député, rentrait en Perse après 16 mois d'exil. Le 7 mai les cendres du *šāh* Riḍā Pahlawī, mort en exil à Johannesbourg le 25 juillet 1944/1364, furent transférées du Caire à Téhéran et déposées dans un mausolée de marbre. Aux funérailles officielles assistèrent les représentants du Corps Diplomatique, hormis ceux des États communistes.

Le 26 juin, le *šāh* fit appel au général 'Alī Razmārā afin d'affronter une situation qui de jour en jour devenait plus désastreuse. Razmārā, premier ministre, devait résoudre des problèmes aussi importants que les négociations avec l'AIOC sur les revenus des pétroles du sud, la restitution des tonnes d'or persan encore détenu par les Soviets, l'amélioration des relations politiques et commerciales avec ceux-ci, l'obtention de l'aide financière américaine, la réalisation du plan septennal de développement économique. Dans un discours au *mağlis*, Razmārā évoquait la misère du peuple, la situation déplorable de l'administration... seules deux villes en Perse possédaient une canalisation d'eau.

La question des pétroles était à ce moment le point essentiel des discussions politiques. Les projets de concessions du nord en faveur de la Russie avaient déjà été rejetés par le *mağlis*; maintenant il s'agissait des concessions du sud à l'AIOC. Celle-ci avait offert en 1949/1369 une augmentation des redevances qui aurait porté presqu'au double les revenus de pétrole mais le *mağlis* repoussait la proposition, jugée insuffisante. Sous l'influence de ces débats, vivement repris par la presse, naissait l'idée de la nationalisation, soutenue par les membres de la commission parlementaire chargée de l'étude de la question du pétrole, et appuyée par les *fatwà* de plusieurs *muğtahid* très en vue.

Au *mağlis* l'opposition avait constitué un «Front National» d'environ une douzaine de députés extrémistes, dont le leader était Muḥammad Muṣaddeq (Mussadegh) qui accusait Razmārā de vouloir établir une dictature militaire et d'être asservi aux politiciens américains qui, à leur tour, étaient dupes de la politique anglaise. Cependant, malgré les attaques violentes au *mağlis* et des répercussions dans la rue, 'Alī Razmārā réussit à se maintenir.

Vers la fin de l'année, les relations avec les Soviets s'amélioraient; le 4 novembre on signait un accord commercial avec la Russie; au mois de février suivant, à l'occasion des noces du *šāh* avec Ṯurayyā (Zoraya) Isfandiyārī, de la tribu Baḫtiyārī, Stalin envoyait des cadeaux aux nouveaux époux. Le *šāh*, désirant voir réalisée une distribution plus équitable des terres qui se trouvaient en possession de quelques grands propriétaires, décrétait que les terres lui appartenant par

héritage de son père seraient partagées, avec payements à longue échéance, entre les paysans qui les cultivaient.

Au début de 1951/1371, la question de l'AIOC rebondissait; au sein de la commission du *mağlis* présidée par Muṣaddeq se posa la question de la nationalisation de l'industrie pétrolière en Perse. En même temps, l'opinion publique, entraînée par les *muğtahid*, hommes de loi religieuse, jouissant d'une grande autorité, et menée par les membres des associations patriotiques professant les idées extrêmistes déjà préconisées par Ğamāl al-Dīn al-Afġānī, et par les éléments du *Tūdeh*, multipliait les manifestations en faveur de la nationalisation, et s'élevait contre le gouvernement accusé de négliger les vrais intérêts de la nation. On répétait que l'AIOC payait plus en taxes au gouvernement anglais, qu'en revenus à la Perse, vraie propriétaire de tout. Cependant, Razmārā continuait à considérer que étant donné les circonstances, la nationalisation n'était pas souhaitable.

Le 26 janvier une foule nombreuse se pressait à l'intérieur et aux environs du *Masğid-i šāh*, de Téhéran, où les représentants des associations patriotiques affirmaient la nécessité de la nationalisation. Outre Muṣaddeq, les leaders les plus influents étaient Āyat Allāh Kāšānī, docte šī'ite, Abū'l-Qāsim al-Kāšānī, et le *sayyid* Nawāb Ṣafawī. Ce dernier était à la tête des *fidā'iyān-i islām*, ceux qui se sacrifient pour l'Islam, et, d'accord en ce point avec Abū'l-Qāsim al-Kāšānī, il estimait licite l'assassinat individuel comme étant la voie la plus rapide pour assurer la liberté des peuples et les intérêts de l'Islām.

Le 7 mars, le premier ministre 'Alī Razmārā tombait assassiné par un *fid'āi*; l'état de siège était proclamé, et le 12 Ḥusayn 'Alā était chargé de constituer le nouveau cabinet. La commission du *mağlis* pour les pétroles, dont le président était Muṣaddiq, votait à l'unanimité en faveur de la nationalisation. Ḥusayn 'Alā, ayant été menacé de mort par des *fidā'ī* s'il «osait s'écarter de la religion», démissionnait le 27 avril, et le *mağlis* dans sa séance du 28 décidait que le gouvernement fut confié à Muṣaddeq. La loi de nationalisation des pétroles, approuvée à l'unanimité ce même jour par le *mağlis* et deux jours plus tard par le sénat, fut signée par le *šāh* le 2 mai.

Muṣaddeq, maintenant premier ministre, s'empressait de signifier au Foreign Office anglais que la Perse allait accomplir incessamment la nationalisation des industries du pétrole et que l'expropriation de la AIOC était envisagée. En même temps la Compagnie était invitée à liquider ses affaires dans le plus bref délai. Le 10 juin le pavillon persan flottait sur les raffineries d'Ābādān et une commission persane les prenait en charge. Le gouvernement anglais saisit de l'affaire la Cour Internationale de La Haye, mais Téhéran déclina la compétence de la Cour. Par l'entremise de Truman des négociations furent engagées à Téhéran entre le gouvernement persan et les représentants de l'AIOC, mais aucun accord ne put être conclu, et le gouvernement anglais ayant refusé de prendre en considération une nouvelle proposition de l'Iran, le 25 septembre le gouvernement persan intimait l'ordre aux techniciens anglais qui se trouvaient encore à Ābādān de quitter l'Iran dans le délai d'une semaine; tandis qu'ils partaient et que l'AIOC retirait

sa flotte pétrolière, celle-ci et le gouvernement anglais portaient la question devant les organismes internationaux.

Le budget persan allait se ressentir durement du manque des revenus du pétrole; l'argent manqua bientôt même pour payer l'armée et les fonctionnaires. Muṣaddeq frappa à plusieurs portes, notamment en Amérique et en Russie, mais avec de bien maigres résultats. La situation empira encore pendant sa gestion. En janvier, à la demande de Muṣaddeq, l'Angleterre fermait neuf consulats en Perse. La législature du *mağlis* étant révolue à la fin de février, on procéda à de nouvelles élections lesquelles n'étaient pas terminées dans toute la Perse lorsque le nouveau *mağlis* inaugurait ses séances le 27 avril. Le 20 mai, 80 députés seulement avaient été élus sur 136. A cette date Muṣaddeq arrêta le cours des élections pendant son voyage à La Haye, où devant la Cour Internationale de Justice il plaida que le différend sur les pétroles avec la AOIC était une affaire purement interne et que par conséquent il n'était pas de la compétence de la Cour. Ce fut aussi l'avis de celle-ci, proclamé le 22 juillet par 9 voix contre 5.

Muṣaddeq rentrait à Téhéran le 24 juin, et présentait, pour la forme, sa démission. Le *mağlis* et le sénat lui confirmaient leur confiance, mais le 13 il informait le *mağlis* qu'il n'accepterait de gouverner qu'à la condition de recevoir les pleins pouvoirs pendant six mois pour réorganiser l'économie et l'administration; il voulait se réserver en même temps le porte-feuille de la guerre. Le *mağlis* n'ayant pas accepté, Muṣaddeq se retira. Réuni en séance secrète le *mağlis* désigna alors premier ministre Qawwām al-Salṭāna. Mais la réaction des partisans de Muṣaddeq fut immédiate. Le *mullā* Āyat Allāh Kāšānī dénonçait violemment la constitution du gouvernement Qawwām, dont il exigeait la démission immédiate, tandis que dans les grandes villes et notamment à Téhéran des manifestations tumultueuses provoquaient des chocs sanglants avec les forces de l'ordre. Après un violent assaut au *mağlis*, Qawwām démissionnait et se sauvait de la fureur populaire. Le 22, le *mağlis* votait le retour de Muṣaddeq, et lui conférait le 3 août, des pouvoirs exceptionnels pendant six mois. Le 7, Āyat Allāh Kāšānī était élu président du *mağlis* et le même jour la chambre approuvait la libération de l'assassin du général Razmārā. La loi martiale fut levée le 12 août; le même jour des chocs sanglants se produisaient à Téhéran entre les éléments anti-communistes du *Sumka*, Parti Socialiste des Travailleurs de Perse, de récente formation, et les communistes du *Tūdeh*. Les bagarres firent de nombreuses victimes et durèrent plusieurs jours.

Les négociations diplomatiques sur l'affaire des pétroles avaient continué pendant l'été avec les représentants de l'Amérique et de l'Angleterre, mais les propositions anglaises étaient repoussées par la Perse. A la fin du mois de septembre une note de Muṣaddeq ayant un caractère d'ultimatum était remise au chargé d'affaires anglais, et le gouvernement britannique ne l'ayant pas acceptée, Muṣaddeq annonçait officiellement le 22 octobre la rupture des relations diplomatiques avec l'Angleterre.

Le premier décret de Muṣaddeq en vertu de ses pouvoirs dictatoriaux avait été en faveur des paysans. Il punissait les propriétaires qui obligeraient leurs paysans à fournir sans salaire leur main d'œuvre; c'était un coup porté au vieux

système féodal. D'autres décrets visaient à purger l'armée et l'administration des éléments qui lui étaient peu favorables. Dix généraux, de nombreux officiers, et plus de 200 juges furent ainsi mis en congé.

La commission de la justice du sénat déclarait le 21 août que le pardon accordé à l'assassin de Razmārā, et voté par le *maǧlis*, était inconstitutionnel, car le *maǧlis* était un corps purement législatif. La Constitution, datant de 1906/1324, avait prévu la formation d'un sénat, mais ce corps n'avait été constitué qu'en 1949/1369 par une loi du *maǧlis*, qui fixait à six ans la période de sa législature. Maintenant, le sénat s'étant montré peu maniable, le *maǧlis* réduisait à deux ans cette période, et les deux ans étant déjà révolus, le sénat, en fait, cessait d'exister, malgré les protestations des sénateurs. Le *šāh* signait le décret de dissolution le 25 octobre. En novembre, après une longue opposition, dans laquelle il avait été appuyé par le sénat, le *šāh* s'inclinait devant la volonté de Muṣaddeq et signait les décrets autorisant le procès de Qawwām al-Salṭāna, la confiscation de ses biens, et la mise en liberté de l'assassin du général Razmārā.

Le 17 décembre, Muṣaddeq promulgait une nouvelle loi électorale augmentant le nombre des députés de 136 à 172, ce qui provoqua l'opposition du *maǧlis* (où les 56 sièges correspondant aux régions dont les élections avaient été suspendues le 20 mai dernier restaient toujours vacants) car alors par manque de quorum il pouvait être dissous.

Le 8 janvier 1953/1373 Muṣaddeq demandait au *maǧlis* la prolongation pour une année des pouvoirs exceptionnels accordés le 3 août dernier, mais il se heurta à une forte opposition, même parmi des partisans tel Āyat Allāh Kāšānī, président du *maǧlis*. Cependant, après des pourparlers, le *maǧlis* accordait à Muṣaddiq la prorogation des pouvoirs qu'il avait demandée, 19 janvier. Sur ces entrefaites la propagande communiste du *Tūdeh* se heurta en plusieurs endroits à la réaction des extrémistes de droite, *les fidā'iyān*, le *Sumka*, et les partisans de Muṣaddeq ; de violentes échauffourées s'ensuivirent et la police dut recourir aux armes.

Fin janvier expirait la durée du contrat russo-persan concernant la pêche sur la côte de la mer Caspienne, et malgré le désir des Soviets d'obtenir de nouveau un monopole de la pêche pour dix ans, le gouvernement persan fit connaître sa volonté de mettre fin à la concession.

En février *nawwāb* Ṣafawī, chef des *fidā'iyān*, était remis en liberté (après deux ans de prison pour agissements contre la sûreté de l'État) ; le 7, une nouvelle loi de presse donnaiţ au gouvernement des pouvoirs arbitraires, et le jour suivant le *maǧlis* approuvait une loi prohibant la production et le commerce des boissons alcooliques, ce qui signifiait une perte annuelle en taxes d'environ 250 millions de rials.

Les relations, qui n'avaient jamais été cordiales, entre le *šāh* et Muṣaddeq devinrent très tendues vers la fin de février. Ils se trouvaient en désaccord sur l'interprétation des articles de la Constitution se référant à l'autorité et à la responsabilité du *šāh*. Un point délicat était celui de son autorité sur l'armée. Le 28, le *šāh* déclarait que pour des raisons de santé il se proposait de quitter la Perse et qu'il instituait un Conseil de Régence. Cependant, Āyat Allāh Kāšānī, ayant convoqué le *maǧlis*, priait le monarque de reconsidérer sa décision, tandis que

des masses, toujours plus nombreuses, d'ennemis de Musaddeq manifestaient devant le palais demandant au *šāh* de rester. Celui-ci leur annonça personnellement qu'il acquiesçait à leur désir. Les jours suivants de nombreuses bagarres eurent lieu entre les partisans du *šāh* et ceux de Muṣaddeq, appuyés par les communistes. Une commission de 8 députés fut constituée au *maǧlis* afin d'arriver à une réconciliation entre Muṣaddeq et le *šāh*; son rapport était favorable à la thèse de Muṣaddeq, que le *šāh* devait régner, mais non point gouverner. Pendant plus d'un mois le rapport ne put être approuvé au *maǧlis* car l'opposition s'absentait, et de ce fait, il n'y avait plus de quorum. Cependant, l'active propagande menée en faveur de la limitation des pouvoirs du *šāh* atteignait la rue, où le *Tūdeh* organisait des manifestations et des grèves. Le 11 mai un décret royal transférait au gouvernement les domaines de la couronne; finalement le 24 le *maǧlis* approuvait le rapport «des 8» limitant les pouvoirs du *šāh*.

A cette date Muṣaddeq avait déjà perdu l'appui des éléments qui avaient formé le Front National, soit à cause de son désir de pouvoir dictatorial, soit parce qu'il acceptait d'être soutenu par le *Tūdeh*. Āyat Allāh Kāšānī se montrait ouvertement opposé aux procédés de Muṣaddeq, l'accusant de ne pas respecter la Constitution, et de ce que son différend avec le *šāh* pouvait avoir de répercussions graves dans l'armée et entre les tribus, ce qui arrivait en effet au mois d'avril entre les Qašqā'ī, favorables au gouvernement, et les Baḫtiyārī, fidèles au monarque. De plus Kāšānī se plaignait de ce que la foule favorable à Muṣaddeq stationnât devant le *maǧlis* et menaçât de mort les députés de l'opposition. Le 20 avril le général Afšarṭūs, chef de la police, disparaissait mystérieusement de Téhéran; six jours plus tard son cadavre était trouvé à 30 kms. de la capitale. De nombreuses arrestations furent opérées parmi les membres de l'opposition, dont le fils de Kāšānī.

Āyat Allāh Kāšānī manquait le 1er juillet sa réelection à la présidence du *maǧlis*. Le jour précédent il avait violemment attaqué Muṣaddeq qui de son côté se trouvait fort gêné par un *maǧlis* difficilement maniable. Le 14 juillet, après une longue séance, 27 députés du Front National présentaient leur démission «vu que la situation du *maǧlis* n'était pas propice à l'exercice des devoirs parlementaires». Les démissions se multipliaient les jours suivants, l'absence de quorum immobilisait toute action du *maǧlis*; Muṣaddeq trouvait ainsi résolu le problème de renvoyer une chambre qui lui était hostile et qui avait employé le plus possible le moyen de la grève légale par le manque de quorum, mais qui, sous la menace de la rue, avait dû maintes fois accéder aux exigences de Muṣaddeq. Celui-ci décidait maintenant de recourir à un referendum populaire pour la dissolution du *maǧlis*, bien que le droit de dissolution fût réservé au *šāh*. Āyat Allāh Kāšānī avait déclaré son opposition au referendum non seulement du point de vue national mais aussi parce que le référendum était «odieux» au «Seigneur du Temps» et que partant aucun musulman ne pouvait s'y associer.

Le référendum, malgré tout, eut lieu au début du mois d'août, et comme les lieux désignés pour ceux qui votaient en faveur de Muṣaddeq étaient séparés de ceux qui votaient contre lui, le referendum donna à Muṣaddeq 99,93 % des suffrages exprimés. Muṣaddeq s'apprêtait ainsi à dissoudre le *maǧlis* quand le 13

août, le *šāh*, qui se trouvait alors en vacances dans le nord du pays, signa des décrets congédiant Muṣaddeq et nommant le général Zāhedī premier ministre. Le 15, Muṣaddeq écrivait au *šāh* demandant le signature du décret pour les élections du nouveau *maǧlis* au moment où un colonel avec une escorte lui apportait la lettre du *šāh*; l'escorte fut désarmée, et le colonel arrêté. Apprenant la rébellion de Muṣaddeq, le *šāh* partit avec sa femme le 16 août en avion pour Baġdād et Rome, tandis que la foule, à Téhéran et ailleurs, détruisait les signes de la monarchie et proférait des injures contre le «*šāh traître*» et que le général Zāhedī, caché dans la région au nord de Téhéran, se proclamait chef du gouvernement, nommé par le *šāh*, et demandait l'appui de l'armée. Une réaction populaire s'étant produite en faveur du *šāh*, Zāhedī, après quelques heures de combat, s'emparait de Téhéran, le 19. Muṣaddeq échappa de justesse à la fureur populaire et fit sa reddition à Zāhedī. Le 21 le *šāh* rentrait à Téhéran, où il était reçu triomphalement. Le 25, Kāšānī déclarait que le *maǧlis* pourrait fonctionner après les élections pour les sièges toujours vacants; il affirmait l'incompabitilité de l'Islam avec le communisme.

Pendant les mois suivants, de nombreuses arrestations de membres du *Tūdeh* et des partisans de Muṣaddeq eurent lieu dans tout le pays. Cependant les éléments subversifs ne désarmaient pas et des complots, des émeutes et des grèves durent être réprimés par la force. En novembre, un tribunal militaire était constitué pour juger Muṣaddeq qui fut condamné en décembre à trois ans de prison.

Le 5 décembre, les relations diplomatiques avec l'Angleterre étaient reprises malgré l'opposition de Kāšānī et des extrémistes et on réprima énergiquement les manifestations organisées contre la reprise des relations diplomatiques. Le 19, le *šāh* signait un décret organisant de nouvelles élections.

Au début de 1954/1374, eurent lieu les élections du *maǧlis*, troublées en quelques endroits par des incidents et par des irrégularités graves. En février, Zāhedī proclamait son désir d'arriver à une solution de la question des pétroles; en mars le *šāh* inaugurait le nouveau parlement dont les sièges étaient répartis entre les royalistes, le Front National pro-Muṣaddeq, et le parti ouvrier qui avait l'appui d'Āyat Allāh Kāšānī. Celui-ci ne cessait pas d'attaquer violemment le gouvernement.

En avril un consortium était formé à Londres par huit grandes compagnies pétrolières dont les représentants furent invités par le gouvernement persan à se rendre à Téhéran. Cependant les négociations furent suspendues à cause de l'insistance de l'Iran pour obtenir le contrôle absolu du gouvernement sur la production, et ce ne fut qu'en août qu'on arriva à un accord avec le «Consortium», en vertu duquel l'Iran recevait environ 50 % des bénéfices. A la fin d'octobre les deux chambres ratifiaient l'accord.

Une tension presque continuelle marquait les relations avec l'URSS. En mai le gouvernement iranien demandait le rappel du secrétaire d'ambassade soviétique à cause de ses interventions dans les affaires intérieurs de l'Iran; en juin, un accord commercial était signé avec l'Union Soviétique; au début de juillet l'URSS mettait en liberté un certain nombre de sujets persans détenus depuis la dernière guerre; puis ce fut une note soviétique mettant l'Iran en garde contre

son entrée dans le pacte de Bagdad ; l'Iran répondit en déclarant qu'elle était une nation libre; en octobre le *šāh*, à l'occasion de l'inauguration du sénat, proclamait la nécessité d'établir des relations amicales avec l'Union Soviétique.

En septembre était découvert à Téhéran un complot de militaires, de gendarmes et de policiers membres du *Tūdeh* dont le chef était un capitaine appelé «le Lénine persan»; la police découvrait aussi les imprimeries clandestines de plusieurs journaux du *Tūdeh*.

En décembre, le *šāh* autorisait la signature d'un traité avec la Russie pour la délimitation des frontières, dont quelques secteurs se trouvaient en litige depuis un siècle. L'URSS s'engageait à restituer à la Perse onze tonnes d'or, et à payer huit millions de dollars représentant les dépenses de l'occupation militaire soviétique pendant la dernière guerre. Peu de temps après le *šāh* partait avec Ṯurayya pour un long voyage en Amérique.

En février et mars 1955/1375 eut lieu le procès des officiers appartenant au *Tūdeh*. En mars, au cours d'une réception de notables, le *šāh* évoquait la misère du peuple des provinces auquel manquait le minimum pour vivre. Il fallait refaire l'administration et travailler efficacement pour le bien-être du peuple.

En avril, le général Zāhedī démissionnait et le *šāh* désignait pour lui succéder Ḥusayn ʿAlā, ministre de la cour. Le programme du nouveau gouvernement comportait le développement de l'économie et la lutte contre la corruption.

La propagande des *bahā'ī* (cfr. chap. 17) inquiétait l'opinion. Le gouverneur militaire de Téhéran proclamait à la radio que cette propagande était nuisible à l'ordre public. Des éléments religieux šīʿites s'étaient adressés au *šāh* et au gouvernement demandant que cette secte fut mise hors la loi, car on trouvait ses adhérents partout, dans la banque, l'administration et l'armée. Il y avait déjà eu en plusieurs endroits des manifestations contre les *bahā'ī* et leurs lieux du culte. Le 7 mai, les troupes occupaient le lieu du culte *bahā'ī* à Téhéran pour prévenir des désordres; le 17, le ministre de l'intérieur déclarait illégale la secte *bahā'ī*, et le 22 on procédait à la démolition de son lieu du culte à Téhéran. Les financiers *bahā'ī*, craignant la confiscation de leurs biens, s'empressaient de retirer leurs capitaux des banques iraniennes et de les placer dans la banque russo-iranienne. Les chefs de la communauté *bahā'ī* eurent recours à l'ONU contre la persécution de la secte en Perse. Les *bahā'ī* américains protestèrent eux aussi contre ces faits.

En juin, l'URSS rendait enfin à l'Iran les onze tonnes d'or qui furent placées dans la Banque Nationale. La Russie continuait à se déclarer favorable aux recti-cations de frontière prévues, mais elle avertissait une fois de plus que l'Iran ne devait pas adhérer à des pactes militaires dirigés contre l'Union Soviétique.

En août, Téhéran reçut la visite du roi Saʿūd; en septembre Celal Bayar, président de la République Turque, y arrivait en visite officielle; un communiqué conjoint exprimait la nécessité d'une étroite collaboration entre les deux pays. Le 11 novembre le premier ministre Ḥusayn ʿAlā annonçait au sénat que le cabinet avait approuvé l'adhésion de l'Iran au pacte de Bagdad, ce qui se réalisait officiellement à Bagdad, le 3 novembre suivant, non sans soulever de nouvelles protestations de la part de la Russie auxquelles il fut répondu que le pacte était

conclu selon les principes de la Charte de l'ONU. De nouvelles notes russes allaient se succéder sur le même sujet.

Le 17 novembre dans une mosquée de Téhéran un *fidā'ī* tira sur le premier ministre Ḥusayn 'Alā, qui fut blessé. Nawāb Ṣafawī, le chef des *fidā'iyān* fut par la suite arrêté en même temps que d'autres membres de l'organisation, accusés de complot contre le gouvernement. Jugés par un tribunal militaire, Ṣafawī et trois autres *fidā'ī*, dont l'un était l'assassin du général Razmārā, furent condamnés à mort et exécutés. Avant de mourir Ṣafawī déclara que le promoteur de tous les assassinats politiques pendant les dix dernières années était Āyat Allāh Kāšānī. Celui-ci fut immédiatement arrêté.

En décembre 1955/1375, une délégation militaire américaine arrivait en Iran pour étudier les possibilités de renforcer sa puissance militaire. Elle trouva que la situation financière était déplorable: les caisses vides, les dettes se montant à plusieurs milliards, l'incompétence et la corruption rendant inefficaces les impôts intérieurs. Dans ces conditions les banques et les financiers étrangers n'osaient pas risquer leurs capitaux.

Le 14 janvier 1956/1376, le *šāh* recevait une délégation de parlementaires invités par Moscou et leur recommandait de faire comprendre aux Russes que le pacte de Bagdad n'était pas contraire à l'amitié russo-iranienne. Cependant, le délégué commercial russe déclarait que, à cause du pacte de Bagdad, la Russie n'achèterait plus les 40.000 tonnes de riz qu'elle avait commandées.

En février, le *šāh* partait avec Ṯurayya en visite officielle à Delhi; au retour ils s'arrêtaient à Karachi. En février également, un attaché militaire soviétique était surpris au moment où il recevait d'un officier iranien des informations secrètes. Le gouvernement demanda le départ immédiat de l'attaché russe.

Au début d'avril, l'Iran renouvelait sa revendication de souveraineté sur l'île de Baḥrayn, originairement sous le contrôle persan jusqu'à ce qu'en 1783/1198 un *šayḫ* s'y rendît indépendant; ses successeurs s'étaient mis en 1861/1278 sous la protection anglaise, sans cependant cesser de prêter hommage à la Perse en diverses occasions.

Le 16 avril Ḥusayn 'Alā présidait à Téhéran le deuxième séance annuelle du Conseil du Pacte de Bagdad. Pendant le mois de mai le *šāh* et Ṯurayya se rendaient en Turquie en visite officielle et le 31 mai, à l'occasion de l'inauguration du *maǧlis*, le *šāh* insistait sur la nécessité de renforcer l'armée, d'accélérer le programme économique et d'augmenter la production des pétroles.

En juin la Russie offrait à l'Iran une aide technique, sans conditions; le même mois, le *šāh* et Ṯurayya se rendaient en visite officielle à Moscou où ils furent reçus avec tous les honneurs. Cependant le *šāh* s'excusa de ne pas signer un communiqué conjoint.

En juillet se terminait le procès dirigé contre 44 accusés de la région de Yazd qui avaient attaqué une colonie de familles *bahā'ī* et en avaient massacré sept personnes. Les gens de la région considéraient les *bahā'ī* comme des créatures «impures» et les excluaient des bains publics. En juillet également de graves inondations dans le sud causaient de sérieuses pertes et la mort de centaines de personnes.

En août, à Qumm, environ cent kms. au sud de Téhéran, un puits de pétrole

fut découvert, le plus grand d'Iran; quinze jours de travaux furent nécessaires pour en contrôler le débit. En octobre, on signait un accord commercial avec la Turquie en même temps qu'on prévoyait l'amélioration des réseaux de communications par le rail, la route et l'air entre les deux pays.

En novembre, après l'action militaire franco-anglaise sur le canal de Suez, les représentants des quatre États du Pacte de Bagdad se réunissaient à Téhéran sur l'invitation du *šāh*; ils s'accordaient à condamner l'agression juive, à demander aux alliés la suspension des hostilités, et à manifester leur opposition à toute espèce d'aggression. En novembre également de violents tremblements de terre faisaient des centaines de victimes dans la région du Lūristān.

L'activité subversive communiste n'avait pas cessé pendant toute l'année et la répression avait été énergique. En janvier 1957/1377 un officier accusé d'espionnage en faveur de l'URSS était passé par les armes, tandis que la Russie offrait une aide technique et économique et que des délégués parlementaires russes arrivaient en visite amicale à Téhéran. Au début de février les communistes provoquaient des bagarres dans les raffineries d'Ābādān pendant qu'une délégation officielle soviétique entamait des pourparlers à Téhéran pour régler l'utilisation du réseau routier et ferroviaire russe pour le transit des marchandises en Iran. Le *šāh*, s'adressant à la Chambre, insistait sur la nécessité de développer les transports par voie de terre et de joindre les voies ferrées de l'Iran aux réseaux du Pakistan, de la Russie et de la Turquie, étant donné la continuelle augmentation du frêt maritime.

En mars le *šāh* se rendait en visite officielle en Arabie Sa'ūdite, le sénat approuvait les articles de la nouvelle loi électorale accordant le droit de vote aux femmes malgré l'opposition des *mullā*, et Adenauer se rendant en visite en Iran, s'intéressait au pétrole de Qumm, évoquant l'installation d'un pipe-line jusqu'à la Méditerranée et l'envoi d'une commission de techniciens allemands en Iran.

En avril, Ḥusayn 'Alā ayant démissionné, Manušehr Eqbāl (Egbal) formait le nouveau cabinet. Il levait la loi martiale qui avait pesé sur Téhéran pendant 16 ans et se déclarait prêt à permettre la constitution des partis politiques (les communistes exclus) représentés au parlement; il préférait cependant le système des deux partis: gouvernement et opposition. Le 11 avril fut signé à Téhéran le protocole de délimitation des frontières iraniennes avec l'Union Soviétique après 20 mois de travaux entrepris par une Commission mixte qui avait repéré quelque 2000 kms. de frontière commune depuis la Turquie jusqu'à l'Afghanistan. L'URSS insistait toujours sur la validité du traité de 1921/1340 selon lequel elle pouvait envoyer des troupes en Iran si une troisième Puissance se proposait d'utiliser le territoire iranien comme base pour attaquer l'URSS, mais l'Iran niait la validité de ce traité. Un accord commercial était également signé avec la Russie concernant le transit des marchandises entre les deux pays.

A la suite d'une démarche du roi Sa'ūd le gouvernement iranien interdisait en avril la vente du pétrole à Israël. Les monopoles d'Etat persans devaient également éviter toute relation avec Israël, que la Perse n'avait pas reconnu officiellement. Cependant il y avait à Téhéran une agence commercial israélienne. On estimait à quelques 75.000 les Juifs établis en Iran, dont 40.000 à Téhéran.

A la fin d'avril, les Souverains se rendaient en Espagne en visite officielle.

Un parti politique, dit du Peuple, était fondé en mai avec le concours des professeurs et des notables de plusieurs villes, prônant la réforme agraire, la limitation de la grande propriété, les droits politiques de la femme. Le 16 mai, le gouvernement présentait au *maǧlis* une loi autorisant le gouvernement à négocier la vente des pétroles en dérogeant à la loi contraire de 1944/1364. Au mois de mars on avait déjà entamé des pourparlers avec l'ENI, Ente Nazionale Idrocarburi; le résultat avait été la constitution du SIRIP, Société Irano Italienne des pétroles, formé par le consortium de la société italienne AGIP avec la National Iranian Oil C°. Ainsi le gouvernement percevait directement les 50% du profitn et, plus indirectement, les 25%, par l'intermédiaire du consortium des deux compagnies.

Au début de juillet, la région côtière de la mer Caspienne était secouée par de violents tremblements de terre qui laissaient sans toit quelque 100.000 habitants; on estimait à 4000 le nombre des victimes. Le 7 juillet, après un échange de coups de feu, l'ex-capitaine Ruzbeh, leader communiste, était appréhendé par la police. A la fin d'août la Russie offrait à l'Iran des crédits illimités pour établir de grandes usines, aux mêmes conditions que celles offertes à la Syrie et à l'Afghanistan. L'objection soviétique contre l'emploi de pilotes américains sur les avions iraniens de la ligne Téhéran-Moscou empêcha l'aboutissement d'un accord pour établir cette ligne.

En octobre, à l'occasion de l'ouverture de la session du sénat, le *šāh* annonçait que la Société Nationale des Pétroles avait signé un contrat avec une société américaine pour la construction d'un pipe-line de Qumm à Alexandrette, mais sans passer par les pays arabes, et d'une longueur de 1560 kms. L'Iran recevait 75 % des bénéfices de ce projet.

En novembre, une nouvelle répartition administrative divisait l'Iran en 14 provinces, la 14e étant l'île de Baḥrayn, déclarée officiellement partie intégrante de la Perse; au Parlement et dans la presse on continua à débattre la question jusqu'à la fin de l'année. En novembre également, et après une période calme, les *mullā* reprenaient leurs attaques contre les *bahā'ī*, et présentaient un mémoire au *maǧlis* accusant la secte d'être une organisation religieuse qui faisait l'espionnage pour le compte d'États étrangers. Cependant le *maǧlis* ne prit aucune décision à cet égard. A la fin de novembre le frère du *šāh* inaugurait le premier congrès des Juifs d'Iran; on remerciait le *šāh* de ce que l'Iran fut le seul pays musulman où les Juifs pouvaient se rassembler en congrès. En novembre également était signé un accord avec la Russie concernant le libre transit des marchandises à destination de l'Iran, sauf le matériel de guerre.

Un tremblement de terre, cette fois dans les régions de l'ouest, ravageait en décembre plusieurs villages et faisait plus d'un millier de victimes. Les souverains se trouvaient alors en visite officielle à Beyrūt.

L'année 1958/1378 allait s'ouvrir pour l'Iran dans un climat de plus en plus amical de la part de la Russie. A Moscou une conférence des représentants des chemins de fer des deux pays s'entendait sur le prochain établissement de relations directes entre Moscou et Tabrīz. Avec l'achèvement, en février, de la ligne Téhéran Tabrīz, la liaison devenait possible entre les capitales soviétiques et persane. En

mars également étaient inaugurés la ligne Téhéran-Mašhad, et le pipe-line Ābādān-Téhéran, long de 940 kms. En mars enfin le *šāh*, qui se trouvait sans descendance, et considérait les intérêts supérieurs du pays, décidait de répudier Ṯurayyā.

L'AFGHANISTAN, *Afġānistān*

L'histoire moderne de l'Afghanistan commence en 1747/1160. Depuis la chute des Ġūrides le pays avait fait partie d'empires plus vastes, et avait été successivement soumis aux *Il-ḫān* de Perse et aux *Tīmūrides*; par la suite l'empire du Grand Mogol domina plus ou moins effectivement dans la partie orientale, Kābul et Ġazna, et la Perse dans la partie occidentale, Herāt, tandis que Qandahār était l'enjeu de guerres continuelles. Nādir Šāh fit de l'Afghanistan une province persane. A sa mort, 1747/1160, un de ses capitaines, Aḥmad *ḫān*, de la famille des Saddōzā'ī et de la tribu des 'Abdālī, se retira à Qandahār, où les chefs des tribus, désirant se soustraire à la dépendance de la Perse, l'élurent émir.

Aḥmad avait alors vingt-cinq ans; il prit le titre de *durr-i durrān*, perle des perles, et sa dynastie s'appela durrānī. Qandahār fut sa capitale. Il consolida son autorité à l'intérieur et à l'extérieur, l'étendit par les expéditions militaires au Ḫurāsān et à l'Inde. Au Ḫurāsān il s'empara de Mašhad et y installa Šāh Ruḫ, fils de Nādir Šāh, comme souverain tributaire. Dans l'Inde il établit son autorité sur le Panjab, occupant Lahore, 1748/1161, et entrant en triomphateur à Delhi, 1756/1170; il revint en Afghanistan après avoir saccagé Muttra. L'accroissement de la puissance des Marāṭhā l'obligea à organiser une nouvelle expédition; les Marāṭhā s'étaient retranchés à Pānīpat; ils furent écrasés après une terrible bataille, 1761/1175. Au cours de ses dernières expéditions Aḥmad s'efforça en vain d'enrayer le pouvoir toujours croissant des Sikh, auxquels il infligea une sanglante défaite au sud de Ludhiana. Aḥmad mourut en 1773/1184, laissant à son fils, Tīmūr Šāh, outre les domaines de l'Afghanistan, presque tout le Panjāb, le Kashmir, et les états tributaires du Ḫurāsān, du Baloutchistan et du Sind.

Après s'être débarrassé de son frère Sulaymān, Tīmūr Šāh s'établit à Kābul. L'autorité centrale déclina pendant les vingt ans de son règne. A sa mort, en 1793/1207, il laissait vingt-trois fils; le cinquième, Zamān Šāh, aidé par Pāyinda *ḫān*, de la lignée des Bārakzā'ī, et lui aussi de la tribu 'Abdālī, parvint à s'emparer du pouvoir, mais ne réussit point à réduire ses frères contre lesquels il mena des luttes cruelles, alternant avec des expéditions malheureuses contre les Sikh; en 1800/1215 il fut détrôné et rendu aveugle par son frère Maḥmūd, avec l'aide de Fatḥ *ḫān*, l'aîné des vingt-et-un Bārakzā'ī fils de Pāyinda *ḫān*. Cependant Maḥmūd eut à lutter contre un autre de ses frères, Šuǧā' al-Mulk, lequel eut d'abord le dessus; mais en 1809/1224 Maḥmūd régna de nouveau quoique de façon précaire. Kāmrān, fils de Maḥmūd, pour venger une injure grave contre l'honneur de la famille, s'empara de Fatḥ *ḫān*, et lui ayant crevé les yeux, le mit à mort au milieu de tortures affreuses.

Les frères de Fatḥ *ḫān* s'unirent pour le venger; Maḥmūd et Kāmrān se virent obligés de se retirer à Hérat, 1818/1234, tandis que les Bārakzā'ī se partageaient le reste du pays. Dost Muḥammad, le plus habile des frères de Fatḥ *ḫān*, s'emparait de Kābul. Pendant ce temps les possessions de l'Inde étaient perdues; dans le Sind l'autorité des Afghans était remplacée par celle des émirs Ṭalpūr, tandis que les Sikhs s'emparaient du Panjab et du Kashmir, 1819/1234. Afin de pouvoir affronter Ranjit Singh et les Sikh, Dost Muḥammad, recherchant des alliés, s'était successivement adressé à la Compagnie anglaise de l'Inde, à la Perse, et à la Russie. Les Anglais n'estimèrent pas opportun d'accéder à sa demande, et Dost Muḥammad accueillit avec faveur l'envoyé russe. Ce fait, suivi du siège de Hérāt, que les Persans, aidés secrètement par les Russes, avaient commencé en 1837/1253, firent abandonner aux Anglais leur attitude d'inactivité et ils se décidèrent à appuyer contre Dost Muḥammad les prétentions de Šuǧā' al-Mulk, qui avait été détrôné. A cet effet, ils envoyèrent une expédition militaire qui en 1839/1255 occupa Qandahār, Ġazna, et Kābul. Šuǧā' al-Mulk fut placé sur le trône, tandis que Dost Muḥammad s'enfuyait à Bukhara. Les tribus n'avaient pas accueilli avec bienveillance l'entrée des troupes étrangères, et le gouvernement de Šuǧā' al-Mulk, c'est à dire de ses conseillers anglais, contribua à exacerber le mécontentement du peuple. En 1840/1256 Dost Muḥammad pénétra par le nord avec de puissantes bandes armées; ayant été vaincu, il dut se rendre, et fut exilé à Calcutta. L'année suivante le soulèvement général des tribus afghanes commença avec l'assassinat de quelques officiers anglais, et Akbar *ḫān*, fils de Dost Muḥammad, se mit à la tête des insurgés. Au début de 1842/1258 les troupes anglaises commencèrent leur tragique retraite; des 4.500 soldats qui étaient sortis de Kābul, un seul, un blessé, qui était chirurgien militaire, arriva à Ǧalālābād une semaine plus tard pour y donner la nouvelle du désastre. Šuǧā' al-Mulk avait été assassiné à Kābul. Avant la fin de l'année une expédition punitive anglaise réoccupa Kābul et se retira après avoir fait sauter la citadelle et le grand bazar. Seul Dost Muḥammad était à même de gouverner le pays, et les Anglais lui permirent de retourner en Afghanistan. Dans cette seconde période de son règne il recouvra Balkh, Qunduz, Badakhshan et Hérāt. A sa mort, en 1863/1280, la guerre civile éclata entre ses fils jusqu'à ce que l'un d'eux, Šēr 'Alī, eut réussi à imposer son autorité, 1868/1285.

Šēr 'Alī, voyant les progrès des Russes dans le Turkestan, avait espéré des Anglais des déclarations rassurantes de protection. Comme il ne les obtenait pas, et comme, en outre, la commission anglaise d'arbitrage favorisait ouvertement la Perse dans la délimitation des frontières du Sīstān, il se tourna vers la Russie. Ce furent alors les Anglais qui recherchèrent son amitié. Šēr 'Alī la repoussa, 1877/1294, et comme l'année suivante il refusait aux envoyés anglais le droit d'entrer en Afghanistan, l'Angleterre eut recours aux armes et fit envahir le pays. Šēr 'Alī s'enfuit vers le nord, et mourut à Mazār-i Šarīf, 1879/1296.

Son fils, Ya'qūb, conclut avec les Anglais le traité de Gandamak par lequel il leur cédait quelques districts de la frontière; il consentait aux Anglais un droit de regard sur les affaires d'ordre international, acceptait un résident anglais à Kābul, et recevait en retour des garanties contre les agressions d'autres États.

Le premier résident anglais, Cavagnari, entra à Kābul avec ses collaborateurs et son escorte en juillet 1879/1296; en septembre il fut assassiné avec tous les membres de son entourage; en octobre les troupes anglaises entraient de nouveau à Kābul. Ya'qūb fut destitué et exilé en Inde, tandis qu'un soulèvement général des tribus coupait les communications britanniques. Sur ces entrefaites, 'Abd al-Raḥmān, neveu de Šēr 'Alī, pénétrait dans le pays par le nord et rassemblait des partisans afin de s'emparer du pouvoir; il y réussit avec l'appui des Anglais, après avoir accordé à l'Angleterre le droit d'intervenir dans ses affaires extérieures; il recevait en échange des subsides payés annuellement. Il se montra digne petit-fils de Dost Muḥammad; il consolida sa position à l'intérieur aux dépens des tribus rebelles et de ses rivaux au trône, et il éleva des pyramides avec les têtes des vaincus. Il administrait personnellement la justice, et la rigidité de son orthodoxie lui attira la bienveillance des ulémas. Pendant la délicate opération de délimitation de la frontière russo-afghane se produisit l'incident de l'oasis de Panǧdeh, poste de frontière occupé par les Afghans, qui en 1885/1303 en furent chassés par les forces russes. 'Abd al-Raḥmān voyait qu'il ne pouvait pas compter sur la protection des Anglais, ses relations avec eux se refroidirent, et il ne prêta plus désormais attention aux incidents de la frontière indo-afghane; en exécution du traité de Gandamak, la commission présidée par Morrison Durand dessinait en 1893/1311 une ligne de frontière, «la ligne Durand», à l'est des monts Sulaymān, laquelle coupait en deux les territoires occupés par les tribus afghanes et laissait du côté de l'Indus, sous l'autorité des Anglais, plusieurs millions d'Afghans, ou Pathans, sur lesquels les revendications de Kābul n'allaient plus cesser. D'autre part, les Russes, après leur occupation du Pamir en 1892/1310 étaient parvenus à maintenir une frontière commune avec l'Inde anglaise, et afin d'éviter de possibles incidents de frontière une commission mixte de délimitation décidait en mars 1895/1313 de donner à l'Afghanistan la région de Wahān, l'étroite bande de terre du Pamir qui devait servir de tampon entre les deux Puissances rivales.

Pendant les dix dernières années de sa vie l'émir domina en Afghanistan comme aucun de ses prédécesseurs ne l'avait fait, et ses troupes commençaient à pénétrer, 1895/1313, dans la région, jusque là insoumise, du Kāfiristān. Il se montra toujours un adversaire irréductible de la pénétration pacifique européenne et ferma le pays non seulement aux personnes, mais aussi aux progrès modernes, y compris le télégraphe et les voies de communication. L'ordre sévère qu'il avait fait régner permit qu'à sa mort, 1901/1319, la succession échut à son fils Ḥabīb Allāh sans guerre civile, événement unique jusqu'à ce moment dans l'histoire de l'Afghanistan.

Ḥabīb Allāh fut bien reçu de toutes les classes de la population. Ses premières mesures, populaires, visaient à l'amélioration de l'administration et du recrutement des troupes. Il institua une sorte de Conseil d'État pour les affaires intertribales; il confirma les obligations contractées par son père avec l'Angleterre, mais refusa de s'engager davantage. En 1907/1325 il visita l'Inde. Cette même année la convention anglo-russe sur les zones d'influence respectives en Asie réaffirmait le statu quo de l'Afghanistan, et mettait cette région en dehors de la zone d'intérêt russe. Pendant la première guerre mondiale Ḥabīb Allāh maintint

sa neutralité, favorable aux Anglais; certains éléments musulmans furent mécontents de cette attitude; ils accusèrent également Ḥabīb Allāh de penchants modernisants. En 1918/1337 Ḥabīb Allāh fut l'objet d'un attentat qui échoua; l'année suivante il mourut assassiné au cours d'une partie de chasse.

Son troisième fils, Amān Allāh, devança son aîné, 'Ināyat Allāh, et ayant gagné la faveur des troupes, se mit immédiatement en guerre contre les Anglais. Les hostilités durèrent à peine un mois; par le traité de Rāwalpindi, 1919/1338, les Anglais cessaient de payer les subsides convenus, et reconnaissaient l'indépendance complète de l'Afghanistan dans les affaires internationales. Amān Allāh suivit par la suite une politique très différente de celle de son père et de son grand-père; il conclut notamment des traités avec la Turquie et la Russie. Celle-ci lui promettait des subsides annuels d'un million de roubles-or, une ligne télégraphique à travers le pays, et des équipes de techniciens. En 1921/1340 une mission diplomatique afghane visita les capitales les plus importantes de l'Occident; bientôt diverses nations eurent des représentants à Kābul.

Sur le plan intérieur, Amān Allāh se mit résolument au travail pour mettre son pays au niveau des nations européennes, et en faire un État fort, sans porter préjudice aux préceptes de l'Islam. Il voulut que les fonctionnaires de l'État apprissent la langue pašto; les deux langues les plus employées dans le pays étaient le persan et le turki, mais celles-ci n'avaient pas un caractère national. Les réformes les plus importantes furent: le drapeau noir, rouge, vert; la constitution de l'État; la *ǧirga*, ou assemblée nationale, la réforme de la justice, le recensement général, les taxes, l'enregistrement des actes d'état civil; l'instruction obligatoire et l'envoi d'étudiants en Europe; le service militaire obligatoire; la restriction de la polygamie; la campagne en faveur du vêtement et du chapeau européen; les déclarations pour l'abolition du voile et de la ségrégation sociale de la femme; les associations féminines; et beaucoup d'autres initiatives de caractère industriel, commercial, agricole, avec l'intervention de techniciens étrangers. En Turquie, pays ouvert depuis longtemps aux influences européennes, on avait réussi à réaliser tout cela et même davantage, mais en Afghanistan ces réformes se heurtaient, sans transition, à un Islam figé pendant des siècles, et froissaient le caractère farouche des Afghans dans presque tous les aspects de leur vie familiale et tribale.

Un grand nombre de *mullā* se déclarèrent dès le premier moment hostiles à ces innovations; ils provoquèrent facilement des rébellions parmi les tribus, comme celle d'avril 1924/1343, qui dura jusqu'à la fin de l'année. En septembre eut lieu la célèbre condamnation à mort d'un propagandiste des Aḥmadiyya (Cfr. chap. XVII), qui ne voulut pas se rétracter, et fut en conséquence puni de la peine réservée aux apostats: la lapidation. Le Congrès des Musulmans de l'Inde approuva cette exécution dans un télégramme adressé au gouvernement afghan.

Vers la fin de 1927/1346, Amān Allāh partit en Europe avec sa famille; il fut très bien reçu à Bombay, au Caire, à Rome, à Paris, à Londres, à Bruxelles, à Berlin, à Moscou. En septembre eut lieu une grande *ǧirga* dans laquelle le fils aîné du souverain fut proclamé héritier du trône. Certaines mesures du gouvernement irritèrent la population, notamment celle qui exigeait un certificat pour l'exercice

des fonctions religieuses dans les mosquées. On voulait ainsi empêcher la propagande des *mullā* de l'opposition, aussi bien afghans qu'étrangers des pays voisins. Cette même année furent exécutés à Kābul le grand cadi et trois autres *mullā* accusés d'activités séditieuses; en novembre éclata parmi les Šinwārī la révolte qui devait mettre fin au règne d'Amān Allāh. Ce fut en vain que celui-ci promit de revenir sur les réformes réalisées, et qu'il abdiqua en faveur de son frère 'Ināyat Allāh. Dans l'anarchie générale, un des rebelles, le brigand Ḥabīb Allāh Ḫān, connu sous le nom de *Bača-i saqqā*, le fils du porteur d'eau, se rendit maître de Kābul, et se fit proclamer émir avec le nom de Ḥabīb Allāh, au début de 1929/1348. Mais son règne fut très court, car Ḥabīb Allāh fut attaqué et vaincu par Nādir *ḫān*, parent d'Amān Allāh, qui, au mois d'octobre, s'emparait de Kābul. Ḥabīb Allāh fut exécuté avec quelques-uns de ses partisans, et Nādir *ḫān* fut proclamé souverain de l'Afghanistan.

Nādir *šāh* se proposa de moderniser le pays dans les limites de l'étroite observance de l'Islam. Il renouvela la loi qui interdisait toute propagande étrangère et exclut les ministres d'autres cultes religieux; il convoqua la *ǧirga* nationale, institua le Sénat afghan, 1932/1351, et donna, octobre 1931/1350, une nouvelle constitution au pays. L'année suivante fut promulguée une loi sur le statut des citoyens et sur la naturalisation; et la Banque d'État fut créée. Parmi les entreprises les plus importantes réalisées durant le court règne de Nādir Šāh il faut rappeler la grande route du nord, ouverte à travers le Hindū Kūš et reliant directement Kābul aux plaines du Turkestan et aux rives de l'Oxus. Le roi tombait assassiné le 8 novembre 1933/1352 dans le jardin de son palais, pendant une distribution de prix. La fermeté de son frère *Sārdār* Šāh Maḥmūd, ministre de la guerre, empêcha les troubles et permit l'avènement pacifique du fils de la victime, Muḥammad Ẓāhir *šāh*, âgé de 19 ans, qui avait fait ses études en France. Sous la direction, d'abord, de ses trois oncles, dont l'un, *sārdār* Hāšim Ḫān, prit la charge de premier ministre, le roi continua l'œuvre de son père, tendant à augmenter la productivité agricole avec l'aide de la technique moderne et à développer les autres ressources du pays. Pendant la période précédant la deuxième guerre mondiale fut organisée à Kābul la première Exposition Internationale; on émit pour la première fois du papier-monnaie afghan, 1935/1354, et en 1937/1356, l'Afghanistan adhérait au Pacte de Sa'dābād. En même temps des mesures étaient édictées contre les Juifs, à la suite des événements de Palestine.

Pendant la deuxième guerre mondiale, l'Afghanistan réussit à se maintenir en dehors des hostilités mais il se trouva privé des marchandises et du ravitaillement qui par l'intermédiaire d'une société russo-afghane lui arrivaient du nord; après la guerre une grave crise économique eut comme répercussion naturelle un mécontentement général. A la fin des hostilités, la Russie s'empressa de reprendre ses relations avec l'Afghanistan et en 1946/1366 un traité frontalier signé à Moscou restituait à l'Afghanistan la frontière antérieure au traité de 1921/1340. De son côté l'Afghanistan renonçait à la région de Kuška; le traité était complété par un accord commercial. Une commission mixte terminait en 1948/1368 ses travaux de délimitation des frontières dont le protocole était signé le 29 septembre à Taškent.

En 1946/1366 les diverses facultés d'études supérieures créées en Afghanistan pendant les quinze années précédentes étaient réunies en Université à Kābul, avec les facultés de Médecine, de Droit, de Sciences, de Lettres et de Théologie.

Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, l'Afghanistan avait accepté les services des techniciens de divers pays étrangers; parmi les entreprises en cours d'exécution il y avait celle du développement de la vallée du Helmand, qui ne manqua pas de soulever de graves litiges avec l'Iran car la province de Sistān se voyait ainsi privée, surtout dans les années de sécheresse, de l'eau utilisée par les Afghans. En outre la présence des Occidentaux et notamment des Américains provoquait périodiquement des protestations de la part des Soviets. L'influence soviétique disputait aux Américains la faveur des Afghans. Certains observateurs croyaient pouvoir déceler un penchant tant officiel que populaire vers l'Union Soviétique, dont la mission diplomatique à Kābul était composée de quelques 200 fonctionnaires, presque tous des Musulmans, qui menaient une propagande aussi efficace que discrète. Mais d'autre part, des milliers de réfugiés échappés au régime soviétique entretenaient la campagne anti-communiste et se voyaient renforcés de temps en temps par de nouvelles tribus qui traversaient la frontière pour se dérober aux exigences du collectivisme soviétique.

La vie politique se trouvait toujours régie par la Constitution de Nādir *šāh*; une Assemblée Nationale et un Sénat représentaient le pays et les élites, l'autorité restant cependant aux mains de la famille royale. Le roi désignait les ministres, responsables devant lui; la religion officielle était l'Islam; on tolérait la religion des Hindous et des Juifs résidant dans le pays, mais l'entrée du pays demeurait interdite aux missionnaires chrétiens. En février 1953/1373 l'ambassade afghane à Washington demandait l'expulsion immédiate d'Amérique et le retour en Afghanistan d'un étudiant afghan de la Cornell University qui s'était converti au Christianisme.

Sans partis politiques, sans syndicats, le pays, divisé en tribus parlant des langues différentes, avec 97 % d'illettrés, guidé par des *mullā* opposés à toute innovation, comptait cependant un petit nombre de jeunes fonctionnaires, d'étudiants et d'officiers qui, ayant étudié ou voyagé en Occident désiraient des mesures visant à la modernisation. La presse se trouvait presqu'entièrement sous le contrôle du gouvernement, mais de temps en temps des périodiques indépendants faisaient leur apparition, tel le *Vatan* en 1951/1371 qui prônait les libertés fondamentales et demandait à la famille royale de s'abstenir de toute politique. Bien que le journal appuyât la position du gouvernement sur le plan de la politique extérieure et du programme de développement intérieur, son ton devenait de plus en plus hostile aux autorités qui en suspendirent la publication. D'un autre côté les doctrines réformistes et l'exemple d'autres pays musulmans ne manquaient pas d'exercer leur influence sur les jeunes gens et les jeunes filles sur des questions comme celles du voile de femmes et de la polygamie.

Lorsque le gouvernement de la Grande Bretagne annonça sa décision de donner son indépendance à l'Inde, et lorsque la création de l'État du Pakistan fut décidée, le gouvernement afghan fit savoir au Foreign Office qu'il revendiquait les territoires situés entre la frontière afghane et l'Indus, habités par les

Pathans, de même race que les Afghans, en précisant qu'il fallait leur permettre de décider librement de leur avenir politique. La réponse anglaise fut qu'il fallait s'en tenir au traité de 1921/1340 par lequel les deux pays acceptaient définitivement les frontières telles que déterminées à cette époque. L'Angleterre espérait que l'Afghanistan s'abstiendrait de toute intervention, au moment du transfert des pouvoirs au nouveau gouvernement du Pakistan.

Cependant l'Afghanistan ne cessa pas ses efforts et, malheureusement pour les deux pays, leurs relations allaient s'envenimer à cause de la question du Paštonistān au détriment, surtout pour l'Afghanistan, d'importants intérêts matériels. En mars 1949/1369 la tension entre les deux pays monta à la suite d'une violente campagne menée par la presse et la radio afghanes. Le 27 avril au cours d'une manifestation à Kābul le premier ministre Šāh Maḥmūd Ḫān déclarait qu'il fallait venir en aide aux frères afghans de l'autre côté de la frontière par voie de négociation ou par d'autres moyens; en juin, un avion pakistanais bombardait un village afghan proche de la frontière et faisait des victimes. Durant les années suivantes le litige devint le point névralgique de la politique extérieure afghane. La presse et la radio des deux pays poursuivaient leurs accusations mutuelles. Le Pakistan arrêtait ses achats en Afghanistan et menaçait de bloquer le transit des marchandises afghanes par Karachi, seul débouché de l'Afghanistan sur la mer. En fait, le transit demeura interdit environ trois mois en 1950/1370, mais avant et après, les difficultés administratives d'entrée et de transit par le chemin de fer obligeaient l'Afghanistan à augmenter le trafic avec la Russie, à songer à la difficile voie de l'Iran, et à nouer des relations commerciales avec l'Inde, par l'accord signé à Dehli le 12 mars 1949/1369, et suivi en janvier 1950/1370 par un traité d'amitié entre l'Inde et l'Afghanistan.

En avril 1950/1370 on annonçait la découverte d'un complot contre le régime, dont le chef était le *ḫoğa* Na'īm. En juin de l'année suivante, des nouvelles de l'Afghanistan rapportaient qu'un groupe de jeunes gens, en liaison avec d'anciens officiers de l'armée, avaient organisé un mouvement clandestin sous le nom d'Armée Afghane Républicaine, dont le but était d'établir dans le pays un régime démocratique. On prétendait qu'ils étaient en relation avec des éléments hostiles à la famille régnante qui n'était soutenue loyalement que par les vrais afghans de l'est et du sud, environ un tiers de la population totale, et que la vraie difficulté n'était pas de renverser le régime mais de le remplacer. En août la radio de Kābul annonçait la signature de traités d'amitié avec le Liban, la Syrie et la Jordanie.

Le rapprochement avec la Russie et l'Inde avait été le contrecoup de la rupture de relations avec Karachi. La visite officielle en Inde du premier ministre de l'Afghanistan, *sārdār* Šāh Maḥmūd Ḫān Ġāzī, et son discours au Parlement de Delhi, septembre 1951/1371, confirmant la cordialité des relations entre les deux pays, avaient soulevé les protestations de Karachi. Le 7 septembre 1953/1373 le *sārdār* Šāh Maḥmūd Ḫān Ġāzī, oncle du roi, démissionnait, et le souverain chargeait le *sārdār* Muḥammad Dāwūd Ḫān, beau frère du roi, de constituer le nouveau cabinet. Celui-ci durant les années précédentes s'était montré partisan de l' «action directe» pour aider l'irrédentisme des tribus au delà de la frontière. En décembre, le nouveau gouvernement demandait la révision du traité

anglo-afghan de 1921/1341. On croyait que cette demande était en rapport avec les problèmes de frontières.

Le 27 janvier 1954/1374, par un accord signé avec l'Union Soviétique, l'Afghanistan recevait 3,5 millions de dollars payables en laines et coton, la Russie envoyait également une mission culturelle et des techniciens, dont de nombreux musulmans qui se montraient dans les mosquées. En mars, le ministre des affaires étrangères *sārdār* Muḥammad Na'īm Ḫān interrogé au sujet de l'éventuelle adhésion de son pays au pacte entre la Turquie et le Pakistan, déclarait que les relations de l'Afghanistan avec la Turquie étaient excellentes, mais qu'avec le Pakistan il y avait toujours des différends à régler. Le même ministre se rendait à Karachi en novembre en vue d'engager des pourparlers avec le Gouverneur Général du Pakistan, Ġulām Muḥammad, et le premier ministre, Muḥammad 'Alī. Interrogé lors d'une conférence de presse il déclarait que les différends avec le Pakistan ne visaient aucun changement territorial, mais qu'ils naissaient de la diversité de vues des deux pays sur l'opportunité de donner aux habitants du Paštônistān l'occasion d'exprimer librement leur opinion sur l'avenir social et politique de leur région. A une question posée sur la possibilité d'organisation d'une défense commune, il répondait que, les deux pays étant voisins et musulmans et ayant des intérêts communs, aucun d'eux ne pourrait rester indifférent devant le danger menaçant l'autre. Ces déclarations furent interprétées comme un signe de détente, d'autant plus que cette visite fut suivie en janvier 1955/1375 de celle de l'oncle du roi et ancien premier ministre, le *sārdār* Šāh Maḥmūd Ḫān.

Cependant l'intention annoncée au Pakistan de réunir les régions des tribus de l'ancienne North West Frontier Province à la province unitaire de West Pakistan provoqua des réactions immédiates à Kābul. Le 29 mars, le *sārdār* Muḥammad Na'īm Ḫān déclarait au correspondant de *al-Ahrām*, le grand quotidien égyptien, que la politique de l'Afghanistan était une politique de neutralité, et refusait l'adhésion à aucun pacte militaire. Les relations étaient interrompues avec le Pakistan; elles étaient bonnes avec la Perse et avec l'URSS, malgré les questions relatives aux fleuves intéressant les deux pays. L'Afghanistan s'opposait à l'intention du Pakistan d'unifier sa province occidentale. Ce même 29 mars, le premier ministre, *sārdār* Muḥammad Dāwūd, protestait à la radio contre l'incorporation des zones des tribus afghanes des Pathan à la province du Pakistan Occidental et mettait en garde contre la possibilité de provoquer de sérieuses conséquences. Une note formelle dans ce sens présentée à Karachi fut repoussée par le gouvernement du Pakistan: il s'agissait d'une affaire intérieure.

Le 30 mars, de grandes manifestations eurent lieu à Kābul en protestation contre la politique d'appui du Pakistan à l'indépendance du Paštônistān, au cours desquelles l'ambassade pakistane fut prise d'assaut par la foule qui déchira le pavillon pakistanais. On donna des versions différentes sur l'action de la police dans ces incidents, qui le jour suivant se répétaient contre les consulats pakistanais à Qandahār et à Ǧalālābād. La réaction au Pakistan fut non moins violente. Le consulat afghan à Peshawar fut attaqué le 1er avril. Les versions de cet incident furent également multiples, les Afghans affirmant que leur drapeau avait été déchiré, les Pakistanais prétendant que la police avait empêché le fait. Le premier

ministre du Pakistan, Muḥammad 'Alī, déclarait à la radio que le gouvernement afghan se servait de cette campagne pour tromper l'opinion publique et affirmait que le Pakistan ne tolérer pas d'intrusions dans ses affaires intérieures. Il ajoutait que l'honneur du pays exigeait une réparation adéquate, refusait les excuses présentées par le gouvernement afghan et exigeait que le drapeau du Pakistan fut hissé à Kābul avec tous les honneurs, au cours d'une parade militaire. Le 4 avril, les ambassades américaine, anglaise et turque remettaient des notes au gouvernement afghan rappelant que l'attaque de l'ambassade pakistanaise avait constitué une violation grave des privilèges diplomatiques. On rapporte que le roi Zāhir avait déclaré aux représentants des trois gouvernements qu'il était prêt à renvoyer son premier ministre s'ils s'engageaient à défendre l'Afghanistan en cas d'agression. D'autre part, l'ambassadeur soviétique offrait le concours de l'aide militaire soviétique, tandis que le Pakistan ordonnait l'évacuation des familles des fonctionnaires à Kābul, Qandahār et Ǧalālābād.

Le 29 avril Kābul informait le gouvernement pakistanais que l'Afghanistan était prêt à donner une réparation complète des dommages matériels et à hisser le drapeau pakistanais avec tous les honneurs dus, pourvu que le gouvernement pakistanais fit de même avec le drapeau afghan à Peshawar. Muḥammad 'Alī rejettait cette proposition le 1er mai, ordonnait la fermeture des consulats pakistanais en Afghanistan et invitait Kābul à fermer également ses consulats au Pakistan. Après un ultimatum du Pakistan réclamant réparation entière du préjudice avant le 15 mai, la radio de Kābul appelait sous les drapeaux les hommes entre 25 et 32 ans et le chargé d'affaires à Karachi était rappelé.

Le 8 mai le premier ministre afghan déclarait que la difficulté principale était constituée par le refus du Pakistan d'engager des négociations sur le problème du Paštônistān et affirmait que l'Afghanistan continuerait à soutenir les justes désirs des Pathans. Quelques jours plus tard il acceptait les offres de médiation de l'Égypte, de la Turquie, de l'Iraq et de l'Arabie Sa'udite, mais à la condition qu'il s'agisse seulement de la question de l'honneur du pavillon. Le 14 mai l'émir Musā'id b. 'Abd al-Raḥmān, représentant de l'Arabie Sa'ūdite, arrivait à Kābul et partait ensuite pour Karachi. Cependant, après de multiples démarches, il devait annoncer le 28 juin que sa proposition dans sa forme définitive avait été rejetée par l'Afghanistan. On avait réussi à se mettre d'accord sur tous les points mais le gouvernement afghan ne voulut pas se soumettre à l'exigence de renoncer à l'avenir à toute propagande anti-pakistanaise. A la fin de juin, le roi rappelait devant le Parlement les revendications afghanes sur le Paštônistān; à la même date était signé à Moscou un traité concédant à l'Afghanistan, pour cinq ans, le droit de libre transit de ses marchandises à travers l'Union Soviétique, tandis que la tension entre les deux pays rendait inefficace le traité de libre transit à travers le Pakistan. Le premier ambassadeur de la Chine communiste arrivait au août et était reçu par le roi Ẓāhir.

En septembre, enfin, on arriva à un accord entre Kābul et Karachi. Les deux gouvernements s'engageaient mutuellement à faire cesser toute propagande hostile ; l'Afghanistan ferait amende honorable pour l'outrage au drapeau pakistanais. Le 13 septembre, le pavillon du Pakistan était hissé sur l'ambasasde

pakistanaise à Kābul par le ministre afghan des affaires étrangères en présence des troupes et du corps diplomatique. Des cérémonies semblables à Ǧalālābād le 14 et à Peshawar le 15 mettaient fin au fâcheux incident.

Cependant la trêve ne fut pas de longue durée. Le 8 octobre, le ministre afghan des affaires étrangères proposait d'engager des négociations urgentes soit à Kābul soit à Karachi. Muḥammad 'Alī acceptait sur le champ et invitait le ministre afghan à se rendre à Karachi. Trois jours plus tard on faisait savoir à Kābul que la rencontre était conditionnée par l'ajournement du projet pakistanais d'incorporation des Pathans à la West Pakistan Province. Le gouvernement pakistanais ayant refusé cette condition, Kābul répondait que dans ce cas il renonçait à la rencontre; le 13 octobre une note afghane exprimait l'inquiétude du gouvernement devant les projets pakistanais concernant les Pathans, et proposait une conférence afin de régler tous les différents entre les deux gouvernements. Karachi répostait en se plaignant des continuelles interventions du gouvernement afghan, affirmait une fois de plus que tous les territoires en deçà de la «ligne Durand» faisaient partie intégrante de l'État du Pakistan, mais le projet de rencontre était accepté, à condition que les affaires intérieures en fussent exclues. Le 17 octobre, le ministre afghan à Karachi était rappelé, et, le jour suivant, le ministre pakistanais à Kābul rentrait à Karachi.

En décembre le ministre de la défense, *sārdār* Muḥammad 'Ārif, démissionnait par suite de divergences de vues au sein du ministère. Il s'opposait à l'achat d'armes en Tchécoslovaquie, et en général à tout rapprochement avec les États communistes. Le 15, Boulganine et Khroutchev arrivaient à Kābul en visite officielle. Ils prenaient parti pour l'Afghanistan dans son conflit avec Karachi et promettaient de respecter toujours la neutralité afghane. Ils faisaient cadeau à Kābul d'un hôpital complet de 100 lits, et de 15 autobus. Le 18, était signé un traité d'aide économique et industrielle, par lequel la Russie consentait un emprunt de 100 millions de dollars à l'Afghanistan. Le *sārdār* Na'īm Ḫān, ministre des affaires étrangères, déclarait ce même jour que les relations avec l'Union Soviétique avaient toujours été amicales, que l'Afghanistan recevrait des armes de n'importe qui, sans conditions politiques, car la neutralité afghane permettait d'accepter l'aide de tous les pays. Le blocus commercial entrepris par le Pakistan contre l'Afghanistan s'était avéré peu efficace; le danger de guerre persistait, mais le ministre des affaires étrangères préférait une solution de rapprochement pacifique. L'agitation au Paštônistān prouvait que les Pathans étaient mécontents du régime pakistanais. Il niait que l'Afghanistan eût des engagements avec les leaders Pathans, mais il rappelait que les relations entre frères étaient tellement étroites que si des troubles éclataient, des événements pourraient se produire qui dépasseraient le contrôle du gouvernement afghan.

En janvier 1956/1376, l'expulsion du consul afghan à Quetta suivit celle de l'attaché militaire pakistanais à Kābul; à la fin du mois, une délégation économique russe arrivait à Kābul; une partie de l'emprunt russe était employée aux projets spectaculaires servant à la propagande dans les autres pays asiatiques, comme le pipe-line conduisant le pétrole soviétique en Afghanistan, et le pavage des rues de Kābul. D'autre part, l'Amérique avait dépensé en une dizaine d'années

quelques 50 millions de dollars pour l'amélioration des terres, notamment dans la vallée du Helmand, afin d'y installer environ 700.000 nomades.

Au début de mars, en juillet et à la fin d'août, des accords avec l'Union Soviétique prévoyaient l'aide soviétique et l'envoi de techniciens pour la construction de centrales électriques, d'aéroports, d'usines et de canaux d'irrigation. A la fin d'avril une mission militaire afghane partait pour la Tchécoslovaquie et l'URSS.

Acceptant l'invitation du roi Ẓāhir, le président du Pakistan, Iskandar Mirzā, se rendait à Kābul en visite officielle le 7 août, dans une ambiance de cordialité et de désir d'améliorer les relations. On considéra cette visite comme mettant fin à la période de conflit entre les deux pays. En novembre arrivaient en Afghanistan les armes tchécoslovaques et russes. A cette date, la dette de l'Afghanistan envers la Russie se montait à quelques 150 millions de livres sterling. A la fin de novembre l'Afghanistan se déclarait contre l'action militaire en Égypte, de la France et de la Grande Bretagne.

Au début de décembre, le premier ministre afghan se trouvait à Karachi. Une semaine de pourparlers contribua substantiellement à éclaircir les points de vue respectifs des deux pays sur les questions en litige. La demande afghane de résoudre préalablement la question du Paštônistān empêcha l'aboutissement d'un accord complet, mais on s'accorda pour reprendre ultérieurement ces conversations amicales.

En mars 1957/1377, l'envoyé américain Richards, invité par le gouvernement, proposait à Kābul le plan Eisenhower pour la défense de la Paix dans le Proche Orient. Selon le commentaire d'un journal syrien, l'esprit caractéristique des Afghans leur avait permis d'être les seuls parmi tous les autres peuples visités par Richards, à obtenir de lui quelque chose sans rien donner: on avait conclu un pacte d'amitié platonique et d'aide américaine inconditionnelle. A la fin d'avril, le premier ministre turc à son tour visitait Kābul et un communiqué conjoint faisait état des liens de fraternité existant entre les deux Pays.

Une visite à Kābul du premier ministre pakistanais en juin 1957/1377 servit à rétablir les relations diplomatiques entre les deux pays et à faire un pas en avant dans l'élimination des différends qui les opposaient. Au début d'août, le roi Ẓāhir, accompagné de son ministre des affaires étrangères, se rendait à Moscou pour une visite de deux semaines et obtenait la signature de nouveaux accords d'aide soviétique. Ensuite il se rendait en Turquie où il visitait diverses villes et repartait pour Munich. Le 31 août, le *sārdār* Muḥammad Na'īm, ministre des affaires étrangères déclarait à Kābul au *New York Times* qu'en 1951/1371 l'Afghanistan avait voulu se procurer des armes américaines, mais que ces armes lui avaient été refusées à cause de son voisinage avec l'Union Soviétique et de ses différends avec le Pakistan. Maintenant un accord avec l'Amérique lui permettait de recevoir des armes américaines pour une valeur de 25 millions de dollars. Il parla aussi du projet d'amélioration des terres du Helmand, auquel l'aide américaine contribuait pour quelques 80 millions de dollars. De son côté l'aide russe atteignait 140 millions de dollars. A Mazār-i Šarīf, près de la frontière soviétique, des instructeurs russes entraînaient des pilotes afghans à manier les avions russes à

réaction; en octobre le premier ministre afghan se rendait en visite officielle en Chine communiste.

En décembre, une délégation afghane se rendait à Moscou afin de négocier un nouveau traité pour la fixation des frontières entre les deux pays.

En juin 1958/1378, le premier ministre *sārdār* Muḥammad Dāwūd se rendait en Amérique; au cours de cette visite officielle il déclarait que son pays était neutre et qu'il espérait que les autres pays comprendraient la nécessité de la neutralité afghane.

LES MUSULMANS DE L'INDE

Les années qui suivirent la déposition du dernier Grand Mogol, et l'établissement de l'autorité directe de la Couronne anglaise sur l'Inde, 1858/1275, par suite de la rebellion des cipayes, amenèrent un changement considérable dans la situation des Musulmans des classes instruites et des familles principales, qui se trouvèrent tout à coup réduits à la condition d'une minorité sans prestige, inférieurs aux Hindous socialement et économiquement, exclus systématiquement des fonctions publiques et des professions reconnues par la loi. Cette exclusion prit l'allure de véritables représailles et nombreux furent ceux qui perdirent tous leurs biens par confiscation. Les Anglais virent, ou voulurent voir, dans les Musulmans les promoteurs de la révolte du «Mutiny» et cherchèrent à leur enlever tous moyens de recommencer. A cette attitude des Anglais répondit l'aversion des Musulmans pour un régime dans lequel ils voyaient la source de tous leurs malheurs, on déconseilla d'apprendre l'anglais, et on considéra comme transfuge tout Musulman qui entrait au Civil Service.

Les bénéficiaires de cette situation furent les Hindous, qui occupaient les postes secondaires de l'administration, avec l'avantage de servir de truchement entre le peuple et ses maîtres étrangers.

Il y eut cependant des Musulmans qui, pendant le «Mutiny», s'étaient mis du côté des Anglais, et déploraient cet état de choses. Un de leurs groupes était mené par le *sayyid* Aḥmad Ḫān, descendant d'une famille importante de Delhi, né en 1817/1233, et entré à vingt ans au service de l'administration anglaise. Ce *sayyid* se consacra tout entier à la difficile besogne de faire abandonner aux uns et aux autres leurs parti-pris. Il publia divers ouvrages pour défendre les Musulmans, s'attachant à montrer que l'Islam n'était pas l'ennemi du régime, exhortant ses correligionnaires à accepter la culture européenne, et affirmant qu'il n'y avait pas d'opposition entre l'Islam et la science. Il représentait à tous les avantages d'une collaboration cordiale. Après un voyage en Europe, 1869/1286, Aḥmad *Ḫān* décida de créer une institution d'enseignement du même type que les meilleures et les plus renommées d'Angleterre, et en 1875/1292 il fonda l'Aligarh High School, avec l'aide du gouvernement et grâce à de généreuses donations des Hindous et des Musulmans. Deux ans plus tard, le vice-roi, Lord Litton, posait la première pierre de l'Aligarh College. Ainsi, sans préjudice pour leur religion, les Musulmans pourraient être instruits dans les sciences de l'Occident.

Aḥmad *Ḫān* prit plusieurs autres initiatives en faveur du progrès intellectuel des Musulmans, telles que la revue urdu *Tahḏīb al-aḫlāq*, Education morale, et la Muslim Educational Conference, 1886/1304. La position que le *sayyid* prenait ainsi dans l'Islam était très avancée pour son temps. Il partait du principe de la supériorité de la civilisation occidentale, et cherchait à démontrer que l'Islam ne s'y opposait pas; il repoussait, comme surajouté à l'Islam, tout ce qu'il ne pouvait expliquer naturellement et par sa raison. Ainsi, dans les anges et les *ǧinn*, génies, tels que les présente le Coran, il ne voyait que la représentation des forces physiques; il maintenait le principe de la polygamie, mais se déclarait contre la réclusion des femmes; il déclarait aussi que le *ǧihād*, guerre sainte, n'avait pas un caractère d'agressivité; voulant réduire les distances entre l'Islam et le Christianisme, il entreprit la publication d'un long commentaire de la Bible, dans lequel il affirmait, contre l'opinion générale des Musulmans, que les Juifs et les Chrétiens n'avaient pas falsifié leurs livres révélés.

L'opposition à ces idées ne devait pas tarder à se manifester de la part des plus orthodoxes et elle ne fut pas ménagée au *sayyid*. Mais le mouvement fondé par lui ne s'arrêta pas; il trouva des adeptes et des continuateurs, parmi lesquels les plus connus sont le poète Alṭāf Ḥusayn al-Ḥālī, m. 1914/1333, dont les délicates poésies, très populaires, déplorent les malheurs présents en se souvenant des gloires d'autrefois; Naẓīr Aḥmad, dont les romans en urdu, très répandus, révèlent des idées un peu plus traditionalistes que celles du *sayyid*; Muḥammad Šiblī Nuʿmānī, m. 1914/1333, historien et poète, qui juge et examine d'un point de vue islamique les valeurs de la civilisation occidentale, et cherche la réforme de l'Islam dans ses propres forces internes; Muḥammad Iqbāl, m. 1938/1357, poète célèbre de l'Islam, ennemi des mysticismes trompeurs, qui préconise la recherche active de l'idéal, le retour à Mahomet et au Coran, et blâme le matérialisme occidental; (il résuma ces idées dans une série de conférences qui furent publiées sous le titre *Reconstruction of religious thought in Islam*); le šīʿite Amīr ʿAlī, m. 1928/1347, auteur de *The spirit of Islam*, apologie d'un Islam sans ombres ni défauts,où Mahomet est présenté comme la figure la plus haute de l'histoire; le professeur Khudā Bakhsh, de Calcutta, m. 1931/1350, qui, à la fin de sa vie, passa de ses travaux d'érudition à une activité politique au service des intérêts de l'Islam.

Ces modernistes n'étaient pas seuls à s'agiter dans le camp de l'Islam. A côté de la vieille école de Bareilly, qui, pas plus dans la méthode que dans l'objet de son enseignement, ne changeait en rien l'ancienne routine séculaire, naquit à Deoband après le «Mutiny», d'abord très modestement, la *Dār al-ʿulūm*, Maison du Savoir, imbue de l'esprit puritain indo-wahhābī, laquelle ne cessa de prendre de l'importance et devint la première *madrasa* théologique de toute l'Inde, la seconde en importance, après celle d'al-Azhar, dans le monde de l'Islam. Là se rassemblaient des étudiants de toutes les régions de l'Inde, de l'Afghanistan, de l'Asie Centrale et de l'Indonésie; ils y recevaient gratuitement l'instruction, le vivre et le couvert. Plus récentes et moins rigides dans leur orthodoxie étaient les importantes *madrasas Farangī maḥal* et *Nadwat al-ʿulamā'*, à Lucknow.

Le contact avec la culture occidentale amena la création d'un grand nombre d'associations consacrées à la défense des intérêts de l'Islam sur tous les terrains.

Quelques-unes d'entre elles étendirent leur action à presque toute l'Inde, telles l'*Anǧuman-i ḥimāyat al-islām*, Association pour la défense de l'Islam, la *Ǧam'iyyat-i tabliġ al-islām*, Société pour la propagation de l'Islam, et la *Ǧam'iyyat al-'ulamā'*, Société des ulémas, dont le siège se trouvait dans la *madrasa* de Deoband.

Parmi les initiatives locales pour la défense et le progrès de l'Islam, il faut signaler celle de *mirzā* Ġulām Aḥmad, à Qadyān, qui eut pour résultat la fondation de la secte des Aḥmadiyya (cfr. chap. 17).

C'est à Calcutta, alors résidence du gouvernement, que furent fondées les premières associations à tendance politique, telles que l'Indian Association, en 1876/1293, et la National Muhammadan Association, l'année suivante. Plus tard, elles furent absorbées par d'autres associations, dont quelques-unes fusionnèrent dans l'Indian National Congress, conçu comme un premier essai de parlement indien, avec des délégués de toutes les régions, et ayant ses sessions chaque année dans une ville différente. Dès l'origine, bien qu'en nombre variable, il y eut toujours des Musulmans parmi les membres du Congress; le *sayyid* Aḥmad *ḫān*, dans un discours prononcé à Lucknow, se déclara contre cette participation, tandis qu'à la session de Madras, 1887/1305, le Congress se réunissait sous la présidence d'un musulman; de leur côté, les ulémas de Deoband avec leurs organisationss influentes et beaucoup d'autres Musulmans de l'Inde témoignaient de sentiments anti-britanniques, et se déclaraient en faveur du Congress.

Pour s'opposer de quelque manière à l'influence du Congress, le *sayyid* Aḥmad *ḫān* participa à la création de l'Anglo-Muhammadan Defence Association, 1892/1310, remplacée en 1906/1324 par l'All India Muslim League, dont les principaux promoteurs étaient l'Aga Khan, chef d'une des sectes les plus hérétodoxes de l'Islam (cfr. chap. 17) et le šī'ite Muḥammad 'Alī. Cette association avait pour but la sauvegarde des intérêts légitimes des Musulmans dans la légalité britannique.

Jusqu'alors le «communalism», c'est-à-dire, la division des diverses confessions religieuses de l'Inde en groupes à caractère tribal, fermés, et mutuellement hostiles entre eux, n'avait pas provoqué d'incidents sérieux. Cependant les conflits et les collisions dus à des causes locales, quelquefois artificiellement prolongés au service d'obscures menées politiques, ne sont pas chose nouvelle dans l'histoire de l'Inde; lorsqu'ils se produisent, il suffit d'être reconnu comme Musulman, ou comme Hindou, ou comme Sikh, par les camps adverses, pour être attaqué et massacré. Ces collisions graves avaient quelquefois lieu aussi entre les différents partis de la communauté musulmane, notamment entre Sunnites et Šī'ites mais celles-ci, d'ailleurs, ne sont pas exclusives des musulmans de l'Inde.

L'utilité politique du «communalism» fut tout de suite appréciée par le gouvernement, qui y trouva un des plus solides moyens pour maintenir sa domination sur l'Inde. La division administrative du Bengale en deux provinces, faite par Lord Curzon en 1905/1323, provoqua de violentes bagarres «communalistes» entre les Hindous et les Musulmans. L'année suivante fut fondée la All India Muslim League. Peu à peu, par un ensemble de causes, parmi lesquelles il faut compter l'accord anglo-russe sur les zones d'influence en Perse, 1907/1325, et les guerres libyenne et balkanique contre la Turquie, le sentiment de bien des Musulmans de l'Inde prit une nuance anti-britannique; en 1913/1332, à la suite

d'une motion approuvée par la Muslim League, en faveur d'une large autonomie pour l'Inde, l'Aga Khan, 'Amīr 'Alī, et d'autres anglophiles se retirèrent de l'association. Puisque le Congress avait expulsé, en 1907/1325, l'extrémiste Tilak, antibritannique et aussi antimusulman, et dont les violentes campagnes avaient provoqué à maintes reprises des incidents sanglants, la League et le Congress nouèrent des relations cordiales, et en 1916/1335 par le Pacte de Lucknow ils stipulèrent un accord inter-communaliste, visant à un futur gouvernement autonome de l'Inde. On était alors en pleine guerre mondiale; plusieurs chefs politiques indiens avaient été emprisonnés, mais on espérait qu'à la fin de la guerre, en récompense des ressources considérables fournies à la métropole, des libertés politiques seraient accordées. Aussi la désillusion fut-elle d'autant plus grande lorsque, en 1919/1338, parut la loi Rowlatt, qui maintenait l'application des lois d'exception. La réaction fut violente; il y eut des émeutes graves à Delhi, Ahmadabad, Lahore, Amritsar. Les incidents avaient déjà pris fin dans cette dernière ville lorsque le 13 avril le général Dyer y arriva avec des troupes et interdit les réunions publiques. Le jour même eut lieu une réunion de cinq mille personnes paisiblement rassemblées dans un jardin fermé pour protester contre les troubles. Le général mit des soldats aux portes et fit ouvrir le feu sur la foule jusqu'à épuisement des munitions. Le feu dura dix minutes: officiellement on avoua 379 morts et 1200 blessés. O'Dwyer, gouverneur du Panjab, approuva le fait; plus tard, 1940/1359, il fut assassiné à Londres par le frère de l'une des victimes.

Pendant ce temps et tandis que Gandhi exhortait les Hindous à résister par la non-violence jusqu'à faire triompher leurs revendications, plusieurs chefs musulmans, dont les plus en vue étaient les deux frères Muḥammad 'Alī et Šawkat 'Alī, récemment libérés après quatre années de détention, lancèrent le mouvement islamique dit du «khilafat», en faveur du sultan de Turquie, et passèrent en Europe afin d'obtenir des Alliés, des conditions moins dures pour la Turquie, mais leurs efforts furent vains. Retournant en Inde, ils firent alliance avec Gandhi; on vit alors les Hindous et les Musulmans fraterniser et pratiquer ensemble la méthode de la non-coopération, dans leur lutte pour le *svaraj*, indépendance, et pour l'honneur du «califat» ottoman.

L'agitation politique gagna aussi les étudiants d'Aligarh et y provoqua la scission d'où naquit en 1925/1344, la *Ǧāmi'a milliyya islāmiyya*, Université musulmane, de Delhi, dont Muḥammad 'Alī fut le premier président. Née d'un enthousiasme passager, et privée de la protection du gouvernement, elle réussit cependant à réaliser de notables progrès. En 1917/1336, le Niẓām de Haydarabad fondait la *'Uṯmāniyya*, l'université de son État, dans laquelle l'urdu devait être utilisé pour l'instruction. En 1920/1339, l'Aligarh College fut élevé au rang d'Université.

Une des répercussions de l'agitation du «khilafat» fut la fameuse *hiǧra*, émigration, de plusieurs milliers de Musulmans qui quittèrent les territoires britanniques pour passer en Afghanistan. Beaucoup périrent des privations, d'autres furent attaqués par les tribus montagnardes; beaucoup aussi firent demi-tour et parvinrent à racheter les terres qu'ils avaient vendues. Un autre épisode de l'agitation du «khilafat» fut le soulèvement des Mopla, ou Māpilla, du Malabar, 1921/1340. C'étaient des paysans misérables, opprimés par les propriétaires fonciers

hindous, contre lesquels ils s'étaient déjà révoltés à maintes reprises. Cette fois l'insurrection se prolongea pendant un an, on compta des victimes par milliers, un grand nombre de temples et d'édifices publics furent détruits, et beaucoup d'Hindous, pour sauver leur vie, firent la profession de foi musulmane.

Le mouvement du «khilafat» fut arrêté net lorsque la république turque abolit le califat en 1924/1343, et l'organisation créée par les frères ʿAlī céda le pas à la Moslem League. Le soulèvement des Mopla et leurs représailles contre les Hindous rallumèrent les rancunes entre Hindous et Musulmans de telle sorte que, pendant les années suivantes, on eut à déplorer de sanglants conflits communalistes un peu partout.

En 1927/1346, le gouvernement anglais envoya en Inde la Commission Simon, chargée de rédiger un projet de constitution. Comme aucun indien n'avait été appelé à en faire partie, on fit le vide autour d'elle, pendant que le Congress, de son côté, préparait un projet de Constitution dit le Nehru Report. Cette affaire provoqua des dissensions à l'intérieur de la League et de la *Ǧamʿiyyat al-ʿulamāʾ*; tandis que quelques-uns se déclaraient en faveur du gouvernement, d'autres, avec Jinnah, voulurent traiter avec le Congress, et proposèrent des amendements au Report, considérés comme essentiels pour les intérêts musulmans; mais ces amendements furent rejetés. De cette désorientation politique, qui allait en augmentant, naquirent deux autres partis, le Muslim Nationalist, qui adhérait au Congress, et l'All Parties Muslim Conference, opposée au Nehru Report.

Le Congress appuya ses revendications par la Civil Disobedience de 1930/1349 à laquelle quelques fractions seulement de la population musulmane répondirent. En 1931/1351 commencèrent à Londres les «Round Table» conférences où devait être discuté le régime constitutionnel de l'Inde. Les délégués n'arrivèrent pas à un accord. On promulgua alors le «Communal Award», sur la base de la division communaliste des électorats, et selon une Constitution fédéraliste, mise en vigueur en 1935/1354; des élections générales eurent lieu en 1937/1356. Sur les onze provinces électorales, le Congress obtint la majorité dans six, et la League dans deux: le Sind et le Panjab.

La League, menée par Muḥammad ʿAlī Jinnah, avait pris une orientation nouvelle depuis 1936/1355; elle cherchait maintenant le contact de la masse et faisait de la propagande communaliste; elle tendait à éloigner les Musulmans du Congress, et menait contre celui-ci une campagne violente.

Depuis 1930/1349, la fermentation politique avait atteint toutes les classes musulmanes et entraîné la formation de beaucoup de groupes de caractère plus ou moins local, parmi lesquels on peut noter:

a) les *Ḫūdāʾī ḫidmatgār*, serviteurs d'Allāh, recrutés parmi les Pathan par ʿAbd al-Ġaffār *ḫān*, sur un fond d'orthodoxie, aux affirmations nationalistes et aux tendances socialistes.

b) la *Aḥrār party*, musulmans nationalistes parmi lesquels on comptait les éléments de l'organisation du «khilafat». Ce groupe, comme le précédent, appuyait le Congress.

c) le groupe *Krishak Praja*, de Bengale; il obtint des résultats très favorables

aux élections de 1937/1356. Son chef, Faḍl al-Ḥaqq, adhéra à la League; il en fut par la suite expulsé en raison de son insubordination.

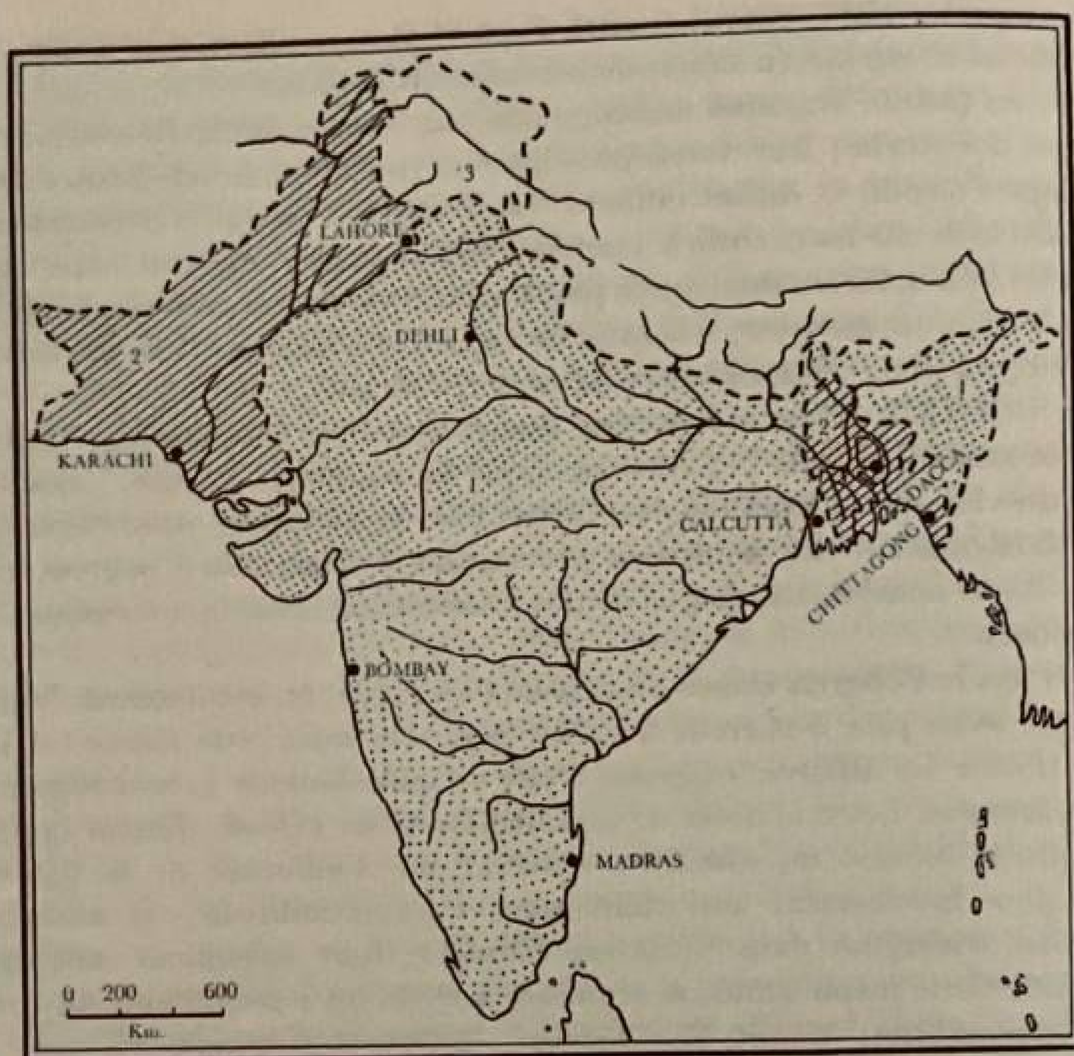
d) les *Ḫāksār*, organisés militairement par 'Ināyat Allāh. Ils avaient comme emblème une bêche; leur vertu principale devait être une obéissance absolue. Ce groupe s'étendit et devint influent. En 1939/1358 quelques détachements de *ḫāksār*, envoyés par leurs chefs à Lucknow afin d'apaiser les luttes entre les Sunnites et les Šī'ītes, furent interceptés par des forces de police; il en résulta de graves incidents. L'année suivante, à la suite de nouvelles collisions à Lahore, leurs chefs furent emprisonnés et l'association fut déclarée illégale.

En 1939/1358, éclata la deuxième guerre mondiale dans laquelle l'Inde se vit entraînée sans même que l'opinion publique fut consultée. Ce fait, s'ajoutant au silence du vice-roi au sujet des éventuelles libertés politiques pour l'avenir, provoqua la démission des ministères provinciaux relevant du Congress, comme prélude à une nouvelle campagne de non-coopération. Plusieurs dirigeants furent emprisonnés.

Dès lors le Congress exigea l'indépendance totale, et, étant donné l'essor que la League avait pris, il chercha à s'allier avec elle, mais cette fois ce fut Jinnah qui fit traîner les affaires, exigeant d'être reconnu comme le seul représentant des Musulmans. Les tentatives de conciliation ayant échoué, Jinnah opposa au nationalisme hindou du Congress, exacerbé par l'influence de la *Mahāsabhā*, organisation intensément antibritannique et antimusulmane, le nationalisme musulman, concrétisé dans l'idée du Pākistān, État musulman indépendant, 1940/1359. Cette même année se réunirent à Delhi les représentants de quelques partis nationalistes: *Aḥrār*, *Šī'a Political Conference*, *Ǧam'iyyat al-'ulamā'*, qui décidèrent de travailler à la pacification et à l'unité de l'Inde, repoussant l'idée du Pakistan. En 1944/1364, après d'infructueuses conférences entre Gandhi et Jinnah, ces partis constituèrent, dans le même but, le *Muslim maǧlis*.

L'indépendance: *L'Inde et le Pakistan.*

A la fin de la deuxième guerre mondiale, le gouvernement anglais, mars 1946/1366, annonça sa décision de donner aux Indiens l'indépendance si ardemment désirée. Une commission ministérielle se rendit en l'Inde pour se mettre en contact avec les représentants de l'opinion indienne, mais ceux-ci n'ayant pu se mettre d'accord, le vice-roi invita les partis à former un gouvernement provisoire, qui se chargerait de la convocation d'une assemblée constituante. Des quatorze portefeuilles prévus pour le ministère, on en offrait cinq à la League et six au Congress, mais Jinnah refusa de participer au gouvernement et se déclara partisan de l'action directe pour la défense des intérêts musulmans. C'est ce qui provoqua les émeutes et les atroces massacres commencés à Calcutta et prolongés ensuite un peu partout, à Noakhally, au Bengale, au Bihar, à Patna, Gaya, Monghyr, avec destructions massives, incendies, pillages, viols. Les déclarations officielles évaluèrent à plus de 12.000 le nombre des morts. Au début de 1947/1367, il y eut des milliers de victimes à Rawalpindi, Multan, Lahore, Amritsar.



35. — La division de l'Inde, 1950/1370.
1. India 2. Pakistan 3. Kashmir

L'Assemblée Constituante se réunit en octobre 1946/1366 et proclama l'indépendance de la République Indienne. Jinnah s'était enfin décidé à accepter les cinq postes que le gouvernement mettait à sa disposition, mais étant donné ses revendications séparatistes, il ne consentit pas à ce que les membres de la League prissent part aux travaux de l'Assemblée Constituante; comme la League avait la majorité dans le Bengale, le Panjab et le Sind, un referendum eut lieu dans ces provinces pour savoir si elles voulaient être divisées selon le critère communaliste. Dans le Panjab et le Sind on vota en faveur de la division.

Sur la base de cette préparation, le Parlement anglais approuva, février 1947/1367, l' «Indian Independence Act», par lequel, à partir du 15 août, étaient constitués dans l'Inde deux États indépendants, dits India (Bharat) et Pakistan. L'Assemblée Constituante du Pakistan fut convoquée pour le 10 août. Craignant que le 15, date de l'indépendance, les éléments extrémistes de la *Mahāsabhā* et de la *Rashtriya Svayam Sevak Sangh* ne se livrassent à des représailles contre les Musulmans du Bengale, Ghandi se rendit à Calcutta pour y prêcher la concorde, et il obtint que le jour de l'indépendance fût à Calcutta un jour de fraternisation hindou-musulmane. En revanche, dans le Panjab, des milliers d'hommes, de

femmes et d'enfants périrent victimes de cruelles agressions communalistes, sans cesse repétées. Même à Calcutta la trêve fut de courte durée, et en septembre le sang coula, l'incendie et les troubles ravagèrent la ville. Un jeûne de Gandhi y mit fin. Gandhi se dirigea alors vers le Panjab, mais trouvant Dehli en proie à d'atroces événements, «an orgy of murder and arson», il y commença son dix-septième et dernier jeûne, qu'il interrompit le 18 janvier 1948/1368, à la suite de l'acceptation de ses propositions de concorde communaliste, dont l'une comportait la restitution spontanée aux Musulmans des 117 mosquées qui leur avaient été prises à Dehli. Quelques semaine auparavant les massacres de Hindous à Haydarabad (Sind), et à Karachi, accompagnés du pillage des boutiques et des entrepôts, avaient ruiné le commerce hindou au Sind.

L'émigration en chassé-croisé de millions d'êtres humains fut la conséquence de ces sanglantes tragédies: les Musulmans de l'Inde fuyant vers le Pakistan, et les Hindous et les Sikh du Pakistan cherchant refuge dans l'Inde. Comme les moyens ordinaires de communication ne suffisaient pas, ce fleuve humain coulait sans cesse le long des grands chemins; ces réfugiés étaient assaillis et assassinés même à l'intérieur de leurs campements, ou dans leurs trains, par des bandes supérieures en nombre aux faibles escortes militaires chargées de les protéger. On estima à 200.000 le nombre des victimes des ces assauts sur les routes, et à 400.000 celui des réfugiés dans la seule ville de Dehli. Il fallut improviser des camps de concentration, où tout manquait, pour héberger dans les deux pays des millions de fugitifs.

Dans les semaines qui precedèrent la déclaration de l'indépendance, les provinces et les petits Etats autonomes exprimèrent leur adhésion à l'Inde ou au Pakistan, selon les articles du *Draft Instrument of Accession* promulgué par Lord Mountbatten. Le Sind et le Baloutchistan optèrent pour le Pakistan, mais dans la North West Frontier Province, frantalière de l'Afghanistan, Khan Ṣāḥib, frère du chef des *Ḫudā'i ḫidmatgār*, 'Abd al-Ġaffār Khan, se déclara pour l'union avec l'Inde. Cependant, le Pakistan s'empara du gouvernement de la région, et alors 'Abd al-Ġaffār Khan déclancha un mouvement en faveur de l'indépendance du Pathānistān.

D'autre part, le *nawāb* musulman de Junagadh, petit Etat du Kathiawar qui géographiquement se trouvait sans frontière commune avéc le Pakistan, manifesta son intention de se joindre à celui-ci. Le Pakistan accepta, mais alors ce fut l'Inde qui envoya des troupes à Junagadh, convoqua un referendum et le 9 novembre s'annexa la région.

Il restait encore deux grands États: celui de Haydarabad au Dekkan, avec un souverain mutulman et une population en majorité hindoue, et celui du Kashmir avec une population en majorité musulmane et un souverain hindou. Haydarabad decida de continuer dans le *statu quo* de sa large autonomie, sauf les modifications nécessaires pour l'équilibre inter-indien concordées avec Dehli et consignées dans le *Standstill Agreement* de novembre 1947/1367. Le Kashmir se trouva envahi en octobre de cette même année par des bandes armées de musulmans des tribus frontalières, plus ou moins ouvertement appuyées par le Pakistan. Les ravages et les excès de ces tribus obligèrent le Maharaja du Kashmir, Hari

Singh, à s'enfuir à Jammu, où il manifesta son désir de s'unir à l'Inde; sa demande fut provisoirement acceptée, octobre, par Mountbatten jusqu'à ce qu'il soit possible de recourir à un referendum. Le jour suivant des troupes indiennes pénétraient dans le Kashmir et commençaient une difficile guerre de montagne comportant parfois des opérations à plus de 5000 m. d'altitude. Le Kashmir fit appel à l'ONU, et en mars Hari Singh chargeait le šayḫ 'Abdullāh, ami de Nehru, lui aussi originaire du Kashmir, de constituer un gouvernement démocratique. 'Abdullāh avait été condamné en 1946/1366 à neuf ans de prison par suite de ses énergiques compagnes contre le Maharaja et en faveur d'une démocratie musulmane. Vis-à-vis du parti d''Abdullāh, le parti de la *Muslim Conference* prônait l'union avec le Pakistan.

En décembre 1947/1367 la Muslim League décida de se diviser en deux sections, celle du Pakistan et celle de l'Inde. Le 30 janvier suivant, Gandhi tombait assassiné par un extrémiste hindou. Le deuil fut général dans l'Inde et la nouvelle causa une émotion considérable dans le monde entier. Les partisans du communalisme à outrance avaient voulu se débarrasser de Gandhi, en qui ils voyaient un obstacle à leurs plans de violence, mais le résultat fut tout le contraire de ce qu'ils avaient espéré; dans l'Inde entière il y eut une vague de réaction contre le communalisme, tant de la part des Hindous que des Musulmans. L'opinion et le gouvernement se déclarèrent contre les groupes extrémistes hindous les Musulmans de l'Inde manifestèrent leur désir de conciliation, beaucoup d'entre eux réclamèrent la dissolution de la League et approuvèrent la suppression de la Muslim National Guards Organization. Ainsi la mort de Gandhi avait-elle contribué à dissiper les nuages menaçants qui obscurcissaient l'aurore de l'indépendance indienne. Un indice de l'avènement de temps moins agités se faisait sentir dans le retour de nombreux Musulmans à leurs anciens foyers dans l'Inde; on en comptait environ un millier par jour. Mais on estimait à trois mille par jour le nombre des Hindous qui fuyaient le Pakistan.

Avec le décès le 11 septembre 1948/1368 du *qā'id-i a'ẓam*, le caïd suprême, Muḥammad 'Alī Jinnah, gouverneur du Pakistan, le nouvel État se voyait privé de la personnalité qui avait le plus travaillé à sa création. Le jour suivant on mit en berne le drapeau national où figurent le croissant et une étoile à cinq pointes sur fond vert foncé avec un pal blanc le long de la hampe pour signifier le respect des minorités. Le gouvernement de l'Inde voisine voulut aussi prendre part au deuil officiel et ce même jour le drapeau tricolore, rouge-blanc-orange, avec la roue symbolique d'Ašoka au centre fut aussi mis en berne sur les édifices publics.

Le problème du Kashmir ne fut pas résolu en 1948/1368; la guerre continua pendant toute l'année sur un front presque stationnaire et avec de légers avantages pour les troupes indiennes. Au cours de l'été une commission de l'ONU visita le Kashmir; à son départ, en septembre, elle recommanda la cessation des hostilités. Celle-ci ne se réalisa, cependant, que par un accord entre le Pakistan et l'Inde; l'armistice devait entrer en vigueur avec le premier jour de l'année qui commençait. Apparemment les deux gouvernements acceptaient la proposition de la Colombie de s'en tenir aux résultats d'un plébiscite.

En revanche, le gouvernement de Nehru coupa court à son différend avec

le Nizām de Haydarabad. Après le pacte du «Standstill Agreement», le gouvernement de l'Inde n'avait pas cessé de se plaindre de ce que le Nizām n'observait pas les accords conclus, que des bandes de Razakars, Musulmans «activistes», perpétraient des atrocités sur le territoire de l'Inde, et que dans l'État de Haydarabad l'ordre et la sécurité faisaient défaut. Le Nizām répliquait en niant ces accusations et en accusant à son tour l'Inde de recours à la violence et d'intentions impérialistes. Pour appuyer ses accusations, le Nizām présenta un recours à l'ONU. Les accusations de l'Inde devenaient de plus en plus graves, et ses exigences plus pressantes; finalement le 13 septembre 1948/1368, à l'aube, un jour après la mort de Jinnah, les troupes indiennes pénétraient dans l'État du Nizām par trois points à la fois et avançaient avec une relative facilité. Les chiffres officiels évaluaient à quelques deux mille morts le nombre des défenseurs tombés pendant les cinq jours de cette campagne. Le gouvernement de l'Inde avait déclaré inutile le recours à l'ONU car il s'agissait selon lui d'une opération de police visant simplement à rétablir l'ordre, et il avait annoncé que dans le plus bref délai on aurait recours à un plébiscite pour constituer un gouvernement responsable. Le Nizām dût se résigner à recevoir les vainqueurs. Le parti local du Congress se déclara pour la constitution d'un gouvernement démocratique sous l'égide du Nizām. Celui-ci reçut par la suite le titre de *Rajpramukh*, en janvier 1950/1370 il prêta serment à la Constitution.

En février 1949/1369 eurent lieu à Karachi les séances du premier Congrès interislamique convoqué par l'Association Musulmane Mondiale du Pakistan, dont les objectifs n'étaient pas politiques. Cependant on y condamna l'occupation du Haydarabad par les troupes de l'Inde, et le Kashmir fut déclaré partie intégrante du Pakistan.

Le 9 mars, Liyāqat 'Alī Ḫān, premier ministre du Pakistan, proposa devant l'Assemblée Constituante de Karachi, et en attendant la rédaction du projet de Constitution, une motion dans laquelle après avoir invoqué Allāh, le Clément, le Miséricordieux, à qui seul appartient la souveraineté, étaient ébauchées les lignes principales de la future Constitution: les principes de démocratie, de liberté, d'égalité, de tolérance et de justice sociale tels qu'ils sont énoncés par l'Islam devaient être strictement observés; dans le domaine individuel et collectif les Musulmans pourront régler leur vie selon les préceptes de la *sunna*. Les minorités pourront librement professer et pratiquer leurs religions et développer leurs cultures. Les territoires du Pakistan formeraient une fédération au sein de laquelle, hormis certaines restrictions, ils seraient autonomes.

Au mois de novembre, à l'occasion de la Conférence économique interislamique de Karachi, les représentants de nombreux pays musulmans se rendirent au Pakistan; des résolutions furent prises visant au relèvement économique des États musulmans, qui furent invités à former un bloc de nations indépendantes à la fois vis-à-vis de l'URRS et vis-à-vis des Nations Occidentales.

A la fin de janvier, 1950/1370, fut proclamée la République Indienne sous le nom officiel de Bhārat, et Rajendra Prasad fût élu premier Président de la République. Les relations entre l'Inde et le Pakistan, déjà mauvaises, empirèrent; aux irritants problèmes du Kashmir et du Pathānistān vinrent s'ajouter d'autres

différends non moins épineux, tels la repartition des eaux, surtout au Panjab, où l'on utilisait pour irrigation des eaux provenant de l'Inde; l'indemnisation pour la perte des propriétés des fugitifs, la restitution des membres de leurs familles (des milliers de femmes enlevées n'avaient pu revenir chez elles); les difficultés commerciales venant de la dévalorisation de la livre sterling dans l'Inde mais non dans le Pakistan, où elle conservait sa valeur ancienne. De part et d'autre l'attitude s'étant raidie pour la question des paiements, on arriva à la suspension du trafic et du commerce. Sur ces entrefaites, de sanglantes bagarres à Calcutta déterminèrent une véritable panique parmi les Musulmans dont presque un demi million quittèrent l'Inde pour le Pakistan avant la fin de mars. Presque simultanément, dans le Pakistan oriental, des violences et des pillages dirigés contre les Hindous, forçaient ces derniers à émigrer en sens contraire. La situation des réfugiés était pitoyable. Ces événements donnèrent lieu à des violences de langage aux Parlements des deux pays et dans la presse, mais les conséquences s'annonçant catastrophiques, Liyāqat 'Alī Ḫān se rendit à Dehli où un accord fut signé le 8 avril pour régler les questions les plus urgentes. Des bureaux pour les minorités furent créés, et des mesures prises pour la protection des vies et des biens des réfugiés. Cependant cette politique d'apaisement valut au gouvernement de l'Inde des critiques très violentes; deux des ministres démissionnèrent, parce qu'ils n'étaient pas d'accord avec le gouvernement sur ce point et il fallut emprisonner de nombreux membres de la *Maḥāsabhā*, parti extrémiste hindou.

Le 26 avril, le pandit Nehru se rendit en visite à Karachi, pour examiner les différends existants entre les deux pays dans un esprit de conciliation. Mais la question du Kashmir empêchait un rapprochement définitif. Les délégués de l'ONU se succédaient sans rien obtenir. La moitié du Kashmir à peu près était occupée par les milices de l'*Āzād Kašmir*, le Kashmir libre, organisation protégée par le Pakistan, et l'autre moitié se trouvait sous l'autorité du Maharaja appuyé par les troupes de l'Inde. Owen Dixon, un des médiateurs envoyés par l'ONU, devant le refus de Nehru d'accepter la proposition d'un plébiscite au Kashmir, sous le contrôle des fonctionnaires de l'ONU, présenta en août sa démission car, selon lui, l'Inde n'accepterait en aucun cas une forme d'élection qui fût vraiment libre.

En mars 1950/1370 eut lieu à Lahore une réunion politique à laquelle assistèrent de nombreux délégués de toutes les régions du Pakistan. L'accord y fut conclu de constituer un nouveau parti, le "All-Pakistan Awami (Populaire) Moslem League" pour faire front aux procédés du parti unique du gouvernement.

En mai et juin le premier ministre du Pakistan, Liyāqat 'Alī Ḫān, invité par Truman, visita l'Angleterre, les Etats-Unis et le Canada. A son retour il dut s'occuper du grave problème des réfugiés, dont le mécontentement prenait de vastes proportions; la fête nationale du 14 août à Karachi se termina par une manifestation de la foule, qui réclamait du pain et des logements.

Des incidents se succédaient à la frontière de l'Afghanistan; Karachi dénonçait l'action des troupes afghanes au delà de la frontière, tandis que Kābul affirmait qu'aucune unité afghane n'avait pénétré en territoire pakistanais et que c'étaient

uniquement des forces pathanes qui s'opposaient aux Pakistanais. De plus, l'Afghanistan rappelait qu'il n'avait jamais reconnu la «ligne Durand» et que le Pakistan n'avait aucun droit sur les tribus pathanes, celles-ci affirmant leur indépendence sous le nom de Pathānistān ou Paštônistān. L'ambassadeur afghan à Dehli, précisait le 5 octobre, qu'il existait cinq gouvernements fonctionnant sur les territoires «libérés» du Pathānistān: au nord chez les Wazīrī, avec le *faqīr* d'Ipi, et au sud, dans le Baloutchistan, avec le *ḫān* Muḥammad Ayyūb. Cette tension entre les deux États musulmans causa des inquiétudes au dehors: le *šāh* de Perse offrit sa médiation et les Etats-Unis demandèrent à Kābul et à Karachi d'organiser une conférence pour résoudre leurs différends.

Une Conférence Pan-islamique, présidée par l'ex-mufti de Palestine, le *ḥāǧǧ* Amīn al-Ḥusaynī, rassemblait à Karachi en février 1951/1371 les représentants de 32 pays; mais en étaient absentes l'Inde et l'Union Soviétique.

En mars 1951/1371, Liyāqat 'Alī Ḫān annonçait la découverte d'un complot dirigé contre la sécurité de l'État, ce qui amena l'emprisonnement de plus d'une douzaine d'officiers supérieurs de l'armée, et du chef d'État-Major général, Akbar Ḫān.

Depuis le mois de février, l'ONU s'était occupée de nouveau de la question du Kashmir, et le 30 mars fut approuvée la décision d'un plébiscite à faire tenir après la démilitarisation du pays. Cependant l'Inde ne se conforma pas à cette résolution: le 30 avril la convocation d'une Assemblée Constituante était annoncée pour la zone du Kashmir occupée par les forces de l'Inde. Le Pakistan ayant élevé des protestations, l'Inde déclara que cette Assemblée n'avait rien à voir avec le plébiscite décidé par l'ONU, auquel, déclara Nehru, l'Inde n'apporterait pas sa collaboration. Le Pakistan et l'Inde étant d'accord que le peuple du Kashmir devait décider librement de son avenir, le différend portait précisément sur les conditions préalables à cette «libre détermination». L'Assemblée Constituante du Kashmir (zone indienne) tint sa première séance le 31 octobre. Dans sa deuxième session, qui eut lieu à Jammu, elle désigna ses représentants pour le parlement de Dehli.

Quelques jours auparavant, le 16 octobre, Liyāqat 'Alī Ḫān, premier ministre du Pakistan, au moment où il se disposait à parler dans une réunion à Rawalpindi essuya deux coups de revolver dont il mourut. L'agresseur fut tué sur place.La nouvelle de l'attentat causa une douloureuse impression dans le monde diplomatique, où les qualités personnelles de Liyāqat 'Alī étaient très appréciées, et dans l'Inde voisine, dont le gouvernement envoya des télégrammes de condoléances. Au poste vacant de premier ministre du Pakistan fut désigné Ḫwāǧa Nāẓim al-Dīn, alors Gouverneur Général du Pakistan.

Depuis la division de l'Inde en deux États, la *All India Muslim Conference* représentait les 45 millions de Musulmans restés en dehors des frontières du Pakistan. Dans les séances tenues à Calcutta au début du mois de mai le Président, Sulṭān Aḥmad, déclara que les Musulmans de l'Inde se sentaient respectés et libres dans la pratique de leur religion. Dans d'autres discours la politique du Pakistan au sujet du plébiscite du Kashmir fut l'objet de critiques sévères.

Vers la fin de 1951/1371 H. S. Suhrawardī proclamait les avantages de

constituer un parti d'opposition. Il était le promoteur de la Ligue 'Awāmī, et il se rendait en décembre au Pakistan Oriental (Bengale) où il était reçu avec enthousiasme. Mais la propagande qu'il menait fut entravée sur l'ordre du gouvernement, dont il critiquait vivement la politique.

La situation politique au Sind avait empiré au cours de l'année. Le premier ministre de la province, M. A. Khuhro, après une période de disgrâce, avait été replacé en mars à la tête du gouvernement dans l'espoir de donner à celui-ci quelque stabilité, mais il n'en fut rien; de nouvelles pétitions contre lui et contre d'autres ministres ayant été formulées, le Gouverneur Général, pour mettre fin à l'état anormal de la province, se chargeait directement de l'exécutif et déférait aux tribunaux Khuhro et les autres ministres accusés de corruption et de mauvaise administration.

En janvier 1952/1372 le premier ministre du Pakistan, *Ḫwāğa* Nāẓim al-Dīn, visitait le Pakistan Oriental. Le 27 il précisait à Dacca la position du gouvernemment; en ce qui concerne la question de la langue officielle, il n'en admettait qu'une : l'urdu. Cette déclaration, irritant profondément l'opinion devait provoquer une suite d'incidents violents, de grèves, de suppression de journaux, de chocs contre les forces de l'ordre; on déplora de nombreuses victimes. Le gouvernement déclarait que des éléments communistes profitaient de cette agitation, qu'ils avaient voulu s'emparer de la radio et des chemins de fer et qu'il avait fallu une intervention énergique pour étouffer le début d'une rébellion.

En avril l'Assemblée Constituante pakistanaise repoussait une motion déclarant le bengali langue d'État, en même temps que l'urdu. La délégation du Pakistan Oriental précisait que cette affaire de langue a laquelle s'intéressait tout le Bengale n'avait aucune relation avec les éléments subversifs qui avaient voulu en profiter. La question restait ouverte pour de nouvelles discussions.

En février, le ministre des affaires étrangères, Ẓafrullāh Ḫān, avait invité les États musulmans à une conférence à Karachi en vue de constituer une organisation des pays musulmans, semblable à l'ONU, mais les adhésions ne furent pas nombreuses et le projet échoua.

Des manifestations d'intolérance contre les *Aḥmadiyya* (cfr. chap. 17) menées par des organisations de *mullā* et notamment par ceux appelés *aḥrārī*, libéraux, eurent lieu à Karachi en mai lorsqu'une foule de milliers de personnes attaqua une réunion où Ẓafrullāh Ḫān se trouvait avec d'autres *aḥmadiyya qādyānis*, et incendia des maisons leur appartenant. Quelques jours plus tard les *mullā* réclamaient que les *Aḥmadiyya* fussent déclarés «minorité» et de ce fait considérés comme non-Musulmans. Des événements semblables eurent lieu à Lahore et ailleurs. En juin une convention de tous les partis, inspirée par l'association des ulémas du Pakistan, réclamait la destitution du ministre des affaires étrangères, Ẓafrullāh Ḫān, qui était un *aḥmadiyya qadyānī* notoire.

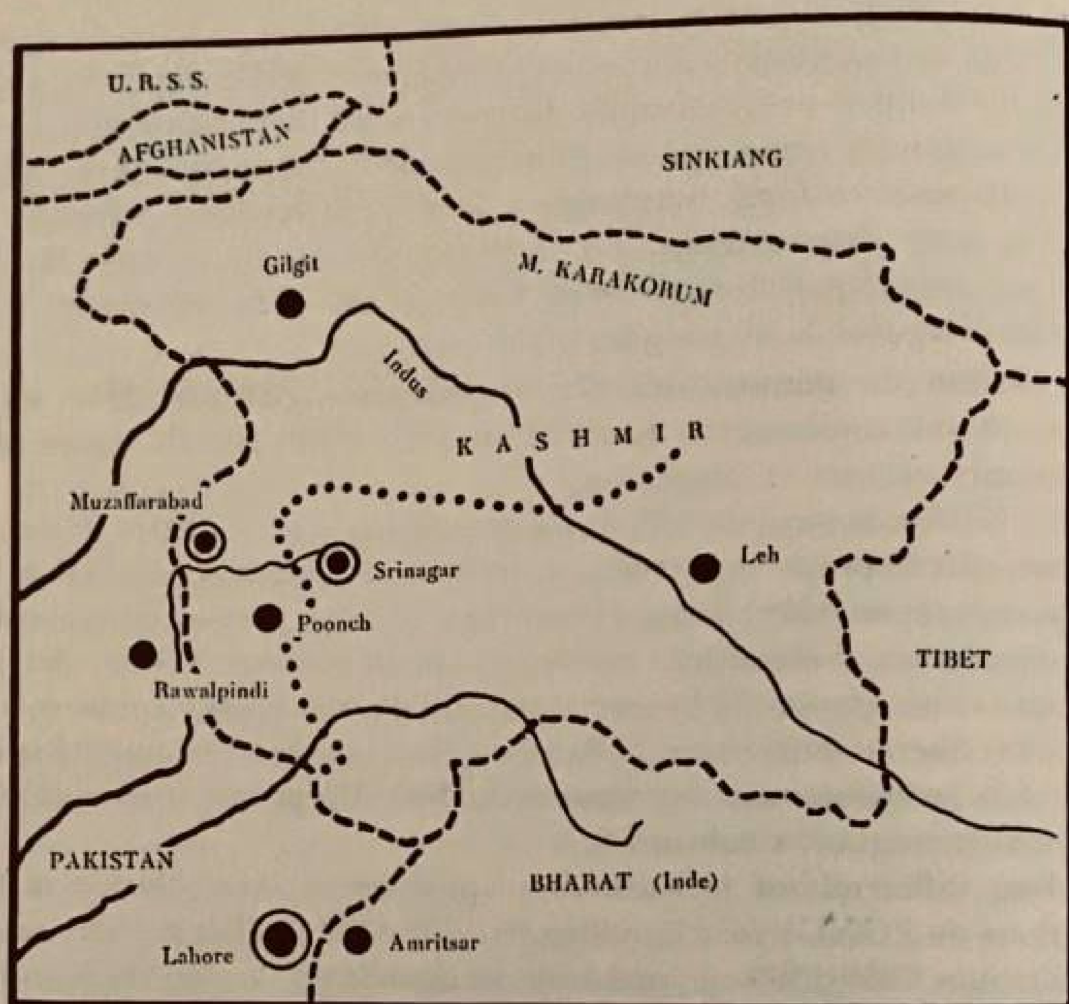
La situation géo-politique du Pakistan, divisé en deux territoires séparés par la vaste étendue d'un État avec lequel les relations étaient loin d'être cordiales, vu les conditions d'infériorité du Pakistan en comparaison de Bharat (l'Inde) fit qu'on rechercha à Karachi des appuis à l'extérieur, et notamment dans l'organisation d'un mouvement panislamique où le Pakistan, le plus populeux

des États musulmans, pourrait occuper une position de leadership. A ce but tendaient les nombreux congrés interislamiques organisés à Karachi et la propagande pour la constitution d'un bloc islamique laquelle, malgré de grandes difficultés, ne semblait pas impossible. En mars 1952/1372 un congrès islamique tenu à Karachi, mais sans caractère officiel, se déclarait en faveur de l'abolition des passeports entre les États musulmans et étudiait la situation politique, sociale et économique de chacun d'eux. En mars également, un congrès de femmes musulmanes, présidé par la *begum ra'nā* Liyāqat 'Alī Ḫān, réunissait à Lahore environ 500 déléguées de divers pays islamiques.

L'invitation du ministre des affaires étrangères, Ẓafrullāh Ḫān, aux États musulmans à une conférence à Karachi en avril n'eut pas de suites a cause de nombreuses excuses et abstentions.

Le 10 mai on inaugurait à Karachi les séances d'un Congrès Panislamique dont le but était de préparer la voie à la formation d'un bloc de l'Islam contre les communistes et les colonialistes, d'émanciper politiquement et économiquement les pays musulmans, d'élever leur niveau de vie, de diffuser l'étude des langues musulmanes et notamment la langue arabe. Il fallait s'opposer à tout compromis avec Israël et libérer entièrement la Palestine. Le congrès à l'unanimité se montra favorable à la reconnaissance aux femmes du droit d'exprimer leurs opinions dans les questions politiques et culturelles.

Le long différend sur le Kashmir se prolongeait sans solution malgré les interventions de l'ONU; vers le milieu de 1952/1372 il allait prendre un nouvel aspect. En juin 1949/1369, le maharaja avait délégué à son fils Karansinghji Bahādūr toutes ses prérogatives de souverain. En novembre 1951/1371, l'assemblée constituante du *šayḫ* 'Abdullāh, à Srinagar, dépouillait le jeune prince de toutes les prérogatives conférées par son père et réaffirmait le principe de l'autonomie du Kashmir. 'Abdullāh redoutait à cette époque les desseins impérialistes de Nehru sur le Kashmir. Il voulait un «New Kashmir» dépendant de l'Inde seulement pour les questions de la défense, de la politique extérieure et des communications. En juillet, à la suite de longues négociations entre 'Abdullāh et Nehru, celui-ci rendait public l'accord signé entre eux sur le Kashmir. Le gouvernement héréditaire du Maharaja était remplacé par un chef d'État, élu pour cinq ans. La juridiction du gouvernement indien était limitée sur plusieurs questions au profit du gouvernement du Kashmir. Le drapeau du Kashmir était reconnu à côté de celui de l'Inde. Cet accord provoqua des protestations à Bharat (Inde) mais Nehru le défendit contre les critiques. En novembre le gouvernement héréditaire était aboli par une modification de la constitution, et le prince Karan Singh était élu Chef de l'État. Comme le remarquait F. Graham, représentant de l'ONU pour la médiation entre le Pakistan et l'Inde, dans son dernier rapport présenté en septembre au Conseil de Sécurité, l'ONU avait complètement échoué et se trouvait devant le fait accompli. Au Pakistan la réaction fut très vive. Le premier ministre Nāẓim al-Dīn déclarait en août que l'annexion du Kashmir à l'Inde était inadmissible et que le Pakistan était disposé à la guerre. En novembre, le Conseil de Sécurité invitait le Pakistan et l'Inde à se mettre d'accord sur la réduction des forces armées au Kashmir afin de pouvoir procéder au



36. — La ligne d'armistice . . . . . au Kashmir

plébiscite admis en principe par les deux parties, mais Nehru rejeta la proposition du Conseil.

L'année 1953/1373 commençait à Karachi avec des émeutes d'étudiants protestant contre l'augmentation des tarifs de l'enseignement; des éléments subversifs se mêlèrent à eux et la police ne fut pas à même alors d'empêcher les pillages et les incendies en plusieurs endroits de la ville. Le 7 février, onze *mullā* parmi les plus en vue de ceux qui avaient déclaré l' «action directe» contre les *Aḥmadiyya qādyānis* étaient arrêtés. Ils réclamaient que cette secte fût déclarée minorité non-musulmane et exigeaient en même temps la destitution de Ẓafrullāh Ḫān, ministre des affaires étrangères qui était membre de la secte. Mais l'arrestation des *mullā* ne suffit pas à empêcher la persécution menée contre les *qādyānī* laquelle s'étendit bientôt à Karachi, Lahore, Amritsar et d'autres endroits avec des massacres, incendies, pillages. La police se trouva débordée au Panjab et il fallut proclamer la loi martiale. Les victimes furent nombreuses. Plus d'un millier d'émeutiers furent arrêtés. Vers la mi-mars la situation, quoiqu'encore tendue, était stabilisée. On accusait les mullā *aḥrār* d'avoir été les instigateurs des troubles.

A la fin de mars, F. Graham, médiateur de l'ONU, présentait son cinquième rapport sur les négociations à Genève entre les délégués de l'Inde et du Kashmir; leurs tergiversations l'obligeaient à mettre fin aux pourparlers.

Le 17 avril, le Gouverneur Général, après avoir rappelé la grave situation économique et alimentaire, et dénoncé le désordre intérieur, relevait le gouvernement de sa charge et désignait Muḥammad 'Alī, ambassadeur à Washington, qui alors se trouvait à Karachi, pour constituer un nouveau gouvernement. Muḥammad 'Alī promettait des élections libres, la lutte contre la corruption, la prise en main des problèmes de l'alimentation, ceux des réfugiés et de l'économie, la solution de la question du Kashmir et des relations cordiales avec l'Inde. Pour le bien du pays il fallait lutter contre le sectarisme. Dans les cercles officiels on répétait volontiers le mot de Jinnah : les minorités seront traitées non seulement avec justice, mais avec générosité. Cependant, en fait, l'accès aux emplois et à l'avancement demeurait presque fermé aux Chrétiens, dont les écoles luttaient en vain pour rejeter des ouvrages contenant des attaques contre leur foi.

Un tribunal militaire de Lahore condamnait à mort le 11 mai le président de la *Ǧamā'at-i islāmī* et un membre de l'Assemblée du Panjab, instigateurs des émeutes contre les *Aḥmadiyya*, mais devant la tempête de protestations soulevée par cette condamnation leur peine fut réduite à 14 ans de prison.

En juillet, Muḥammad 'Alī, premier ministre, déclarait à la presse que la prochaine session de la Constituante pourrait adopter une Constitution *ad interim*, mais que les *mullā* s'y opposaient et préféraient le projet de Constitution proposé par Naẓīm al-Dīn, qui leur accordait des privilèges extraordinaires. Vers la fin du mois arrivait au Pakistan le premier lot des cent millions de tonnes de blé, cadeau du Gouvernement américain pour lutter contre les difficultés alimentaires.

Dans la province orientale les partis politiques s'agitaient. La Ligue 'Awāmī devenait un élément important d'opposition et s'organisait en vue des élections prochaines. Le président, Mawlāna 'Abd al-Ḥamīd Bašānī, attribuait à la Muslim League et au gouvernement l'état déplorable de la province, la faim, le manque de crédits pour l'éducation, le déficit du budget, le déclin du commerce. De son côté, A. K. Faḍl al-Ḥaqq (Fazlulhuq) avait quitté la Muslim League pour fonder la PKSP, Pakistan Krishak Sramik Party, dont le but était l'amélioration de la condition des paysans (80 % de la population de la province) mal nourris, mal vêtus, mal logés. Il réclamait la proclamation du bengali langue nationale au même titre que l'urdu, ainsi que la nationalisation de l'industrie du jute, et la pleine autonomie pour la province orientale.

A la fin de juillet Nehru se rendait à Karachi pour conférer avec Muḥammad 'Alī sur le problème du Kashmir. Quelques jours après, le 9 août, on apprenait la nouvelle inattendue de la destitution d' 'Abdullāh, chef du gouvernement à Srinagar, accusé par son successeur Baḫšī Ġulām Muḥammad, d'être l'agent de l'impérialisme occidental et d'avoir agi contre la sécurité de l'État. En fait, 'Abdullāh, après l'avantageux accord signé avec Nehru l'année précédente, songeait maintenant à un Kashmir indépendant. Il croyait pouvoir compter sur l'appui inconditionnel de son parti, the National Conference. Mais Baḫšī Ġulām Muḥammad, le second du parti, et plusieurs autres qui voulaient l'union avec Bharat, obtinrent du chef de l'État, Karan Singh, la destitution d' 'Abdallāh. Le premier moment de stupeur passé, des milliers de Kashmiris partisans d' 'Abdullāh, apprenant la nouvelle de son arrestation, se soulevèrent contre le nouveau

gouvernement et le sang coula; l'émeute fut maîtrisée par les forces armées qui opérèrent des centaines d'arrestations. Au Pakistan l'indignation fut grande. Fāṭima, la sœur de Jinnah, présida à Karachi une manifestation de volontaires pour le Kashmir. Muḥammad 'Alī s'empressa de rejoindre Nehru à Dehli pour examiner la situation. Un communiqué conjoint réaffirmait le 20 août leur désir de résoudre par un plébiscite la question du Kashmir. Mais alors ce fut dans l'Inde et à Srinagar que des voix s'élevèrent contre le principe du plébiscite. A Srinagar, par des procédés «fascistes», Baḫšī s'empressait d'accéder au pouvoir, assuré une fois de plus de l'appui de Nehru, qui n'aurait pas, lui, toléré à Bharat l'usage de semblables méthodes.

De l'autre côté de la ligne d'armistice, dans le Āzād Kashmir, Kashmir libre, le gouvernement de Muẓaffarābād, la capitale, travaillait au relèvement du niveau de vie, au développement de l'industrie locale, de l'éducation, des services de santé, à la construction des routes, et à la réforme agraire. Le gouvernement était responsable devant le «All Jammu and Kashmir Muslim Conference», le seul parti politique méritant ce nom sur tout le territoire. En ce qui concerne la défense, les relations extérieures et les communications, le Āzād dépendait du ministère pakistanais des Kashmir Affairs.

Le long conflit d'opinions au sein de la Muslim League sur le *quantum* de la représentation des provinces dans la future Assemblée législative et sur le caractère et la structure de la législature fédérale aboutit à un accord qui fut immédiatement annoncé à la presse par Muḥammad 'Alī. Celui-ci était élu président de la Muslim League le 17 du même mois, en remplacement de l'ex-premier ministre Naẓīm al-Dīn, qui avait démissionné en juin.

Au début de novembre, l'Assemblée Constituante décidait que le Pakistan serait une république indépendante au sein du Commonwealth britannique: la République Islamique du Pakistan. Les députés hindous de l'Assemblée se retiraient de la séance en signe de protestation contre le caractère musulman qu'on donnait à l'État et à la Constitution.

En décembre, le gouvernement, répondant aux protestations de l'URSS et de la Chine communiste, niait le désir du Pakistan de céder des bases militaires à l'Amérique. Le gouvernement annonçait également qu'à la fin de l'année plus de 4.000.000 de réfugiés avaient déjà été établis dans le Panjab.

En janvier 1954/1374, Ẓafrullāh Ḫān, ministre des affaires étrangères, déclarait au «*Monde*» que la question des Pathans était plutôt inspirée du dehors; ils continuaient à vivre sous le régime tribal qui était le leur et selon les termes du plébiscite le Pakistan avait retiré ses troupes de la région; si donc il y avait eu un sentiment d'indépendance, personne n'aurait pu arrêter les Pathans. Quant au véritable Kashmir, vu l'attitude de l'Inde, la question allait traîner longtemps.

En janvier également, une amnistie générale rendait leur liberté aux détenus politiques de la province du Nord Est parmi lesquels se trouvait 'Abd al-Ġaffār Ḫān. Depuis le début de l'année une grande effervescence politique régnait au Bengale où, en vue des élections, les partis politiques d'opposition s'étaient constitués en Front National contre la Muslim League, le parti du gouvernement. Malgré la propagande de Muḥammad 'Alī et de Fāṭima Jinnah, au début de

mars, la Muslim League essuyait une défaite complète, n'obtenant que 10 sièges contre les 223 du Front National; quelques indépendants et les minorités se partagèrent les autres sièges.

Depuis l'arrestation du *šayḫ* 'Abdallāh, l'Assemblée Constituante de Srinagar, menée par Baḫšī Ġulām Muḥammad, décidait la reunion à l'Inde, ce qui soulevait les protestations du Pakistan. Nehru répondait à Ẓafrullāh Ḫān qu'il ne pouvait pas s'opposer à la libre manifestation de la volonté de l'assemblée, mais qu'il maintenait son engagement d'organiser le plébiscite au Kashmir, nonobstant le récent accord d'aide militaire entre l'Amérique et le Pakistan; Nehru déclarait que dorénavant il ne pouvait plus considérer comme «neutres» les observateurs américains de l'ONU au Kashmir. Ẓafrullāh, à son tour, répliquait que l'aide militaire américaine obtenue en février était exclusivement destinée à la défense du pays et que l'Amérique ne recevrait en contrepartie aucune base militaire au Pakistan. L'ONU rejettait la demande de Nehru de retirer du Kashmir les observateurs américains.

Sur le plan extérieur le Pakistan recevait, au mois de mars, la visite du roi Fayṣal d'Iraq, et en avril celle du roi Sa'ūd qui fit de généreuses donations aux réfugiés. Malgré les protestations de l'URSS, un accord de défense mutuelle était signé au début d'avril avec la Turquie, et le 19 mai un traité de défense mutuelle avec l'Amérique affermissait les relations entre les deux pays. On déclarait que le but du traité était seulement la défense et la sécurité intérieure, et non l'agression; le Pakistan ne cédait pas de bases à l'Amérique.

A la suite de l'attentat contre le chef de la communauté *aḥmadiyya qādyānī*, sérieusement blessé à Rawbah, non loin de Lahore, alors qu'il sortait de la mosquée, l'état d'urgence était proclamé dans le Panjab, afin de prévenir une recrudescence de l'agitation contre les *Aḥmadiyya*.

Les résultats des élections au Pakistan Oriental ayant donné la victoire au Front National, Faḍl al-Ḥaqq était invité à la fin de mars à former le gouvernement.

En avril, après un intervalle de 4 mois, l'Assemblée Constituante reprenait ses séances à Karachi et le 7 mai approuvait une résolution adoptant le bengali comme langue officielle à côté de l'urdu. L'anglais continuerait à être employé dans les documents officiels pendant 20 ans. Cette résolution soulevait de violentes protestations dans tout le Pakistan Occidental contre l'adoption du bengali, et il fallut des mesures énergiques pour réprimer les émeutes à Karachi.

Au début d'avril une grande manifestation à Dacca demandait la dissolution de l'Assemblée Constituante de Karachi, et des élections pour une nouvelle Constituante. La crise politique et économique au Pakistan et notamment dans la province du Bengale avait favorisé la propagande du parti communiste qui avait obtenu de nouveaux sièges aux dernières élections du Bengale. Les menées du parti communiste aboutirent aux sanglants événements du mois de mai. Le 7 mai, les gardiens de la prison centrale de Dacca ouvraient le feu sur la foule des manifestants; les victimes furent nombreuses. Le 15, des échauffourées multiples entre les ouvriers des usines de jute à Naryanganj, près de Dacca, faisaient des centaines de morts et de blessés. Les troupes furent envoyées pour renforcer la police. Sur

ces entrefaites, les déclarations de Faḍl al-Ḥaqq en faveur d'une vaste autonomie, ou, selon ses adversaires, en faveur de la secession, donnaient lieu à l'intervention du gouvernement fédéral. Le 22 mai, Faḍl al-Ḥaqq se trouvait à Karachi en conférence secrète avec Muḥammad 'Alī, et le 30, Muḥammad 'Alī annonçait la destitution de Faḍl al-Ḥaqq et de son cabinet du Bengale et la nomination du général Iskandar Mīrzā, Gouverneur de la Province. Le jour suivant Faḍl al-Ḥaqq publiait un manifeste se déclarant innocent des imputations de séparatisme dont on l'accusait.

Le 6 juin, Iskandar Mīrzā déclarait qu'avant tout il fallait combattre l'activité des communistes et assainir l'administration qu'il jugeait totalement corrompue. Afin de stabiliser sa position il ordonnait de nombreuses arrestations parmi les éléments de l'opposition, et le 5 juillet le parti communiste était proscrit au Bengale; cette mesure était suivie le 24 juillet, de l'abolition du parti dans tout le Pakistan.

Un autre sujet de conflit entre le Pakistan et l'Inde était la question du partage des eaux de l'Indus. A la fin de mai, Ẓafrullāh Ḥān partait pour l'Amérique afin de discuter avec les délégués de l'Inde des propositions du World Bank sur cette affaire. Le 8 juillet, Nehru inaugurait un réseau de canaux du projet Bhakra-Nangal et de ce fait le Pakistan craignait d'être privé d'une quantité importante de l'eau nécessaire à l'agriculture pakistanaise ; mais après avoir annoncé le 1er août des projets d'irrigation pour subvenir à la perte d'eaux causée par l'Inde, Muḥammad 'Alī déclarait le 5 que, par une décision unanime du cabinet, le Pakistan renonçait au conflit avec l'Inde, qui traînait depuis 7ans,sur les eaux de l'Indus et qu'il acceptait «sous conditions» les propositions du World Bank, partageant équitablement entre les deux pays les eaux des six fleuves en litige.

En juin, pour la première fois dans les annales de l'Islam, une femme avait été nommée au poste important d'ambassadeur de son pays. C'était la *Begum Ra'nā* Liyāqat 'Alī Ḥān, laquelle se rendait en Hollande pour représenter le Pakistan. En juin aussi, la Pakistan International Air Lines inaugurait ses services.

Le 21 septembre, l'Assemblée Constituante approuvait un projet de loi réduisant les pouvoirs du Gouverneur Général. En octobre, Ẓafrullāh Ḥān, ministre des affaires étrangères depuis la création du Pakistan, était élu par l'ONU délégué à la Cour Internationale de Justice à La Haye.

Depuis le renvoi du cabinet Naẓīm al-Dīn par le Gouverneur Général, les relations entre ce dernier et les éléments de la Muslim League groupés dans l'Assemblée Constituante restaient tendues. Le 21 septembre, en une seule séance, la Constituante approuvait une loi réduisant considérablement les pouvoirs du Gouverneur Général, par le transfert au Parlement du pouvoir exécutif exercé par les ministres responsables devant la Chambre. Mais les membres de la Constituante, élus depuis sept ans, ne pouvaient plus, après les élections au Bengale, prétendre représenter l'opinion du pays. La réplique du Gouverneur Général arrivait un mois plus tard; il proclamait le 24 octobre l'état d'urgence, dissolvait l'Assemblée Constituante et imposait au premier ministre, Muḥammad 'Alī, le remaniement du cabinet pour y inclure ses hommes de confiance. On annonçait la formation prochaine d'une nouvelle Assemblée Constituante.

Le président de l'Assemblée dissoute contestait la validité de la dissolution

et saisissait la Cour Suprême du Sind d'un recours en nullité. En novembre, de nouvelles destitutions de ministres accusés de corruption et de malversation venaient s'ajouter à une liste déjà trop grande de faits de ce genre; le cabinet de l'État de Bahawalpur et le premier ministre du Sind étaient renvoyés respectivement le 3 et le 8. Le gouvernement central prenait directement en charge l'administration à Bahawalpur.

Jusqu'à cette date l'administration du West Pakistan était partagée en provinces dont les limites correspondaient généralement à cinq groupements humains dont chacun parlait sa propre langue. Cette division avait des avantages et des inconvénients. Maintenant plusieurs raisons poussaient le Gouverneur Général à éliminer les cabinets et parlements provinciaux et à créer une seule province dans le West Pakistan, ce qui ne manqua pas de soulever les protestations de l'Afghanistan qui considérait cette mesure comme préjudiciable aux revendications du Paštônistān. En même temps, le cabinet était élargi par l'admission de représentants qualifiés des partis de l'opposition, comme Khan Ṣāḥib et Suhrawardī. Ce dernier se chargeait de rédiger un projet de Constitution.

Le 14 décembre, une conférence de gouverneurs, chefs d'États et ministres du gouvernement central prenait la décision de constituer le West Pakistan en une seule province; en décembre également, Muḥammad 'Alī demandait à Nehru de le rencontrer pour résoudre la question du Kashmir; en ce qui concerne la question des eaux des fleuves du Panjab, le Pakistan et Bharat acceptaient, sans engagements, l'étude des projets proposés à ce sujet par la World Bank.

En janvier 1955/1375, un congrès des jeunesses musulmanes rassemblait à Karachi les représentants des pays musulmans; le 24, le projet de Constitution était terminé et quelques ministres du cabinet central allaient le présenter en février aux diverses villes principales du West Pakistan.

Le 8 février, la Cour du Sind déclarait illégale la dissolution de l'Assemblée Constituante opérée par le Gouverneur Général en octobre précédant ainsi que la nomination des 5 ministres admis au cabinet après la dissolution de la Constituante. Le Gouverneur Général faisait appel à la Haute Cour Fédérale contre cette résolution. A la fin de février, le Président de la République Turque Celal Bayar arrivait à Karachi en visite officielle; au début de mars, le roi Ḥusayn de Jordanie visitait également le Pakistan.

M. A. Khuhro, premier ministre du Sind, qui, accusé de corruption, avait été frappé d'une sentence d'interdiction d'accès aux fonctions publiques, avait été remis en Octobre à la tête du gouvernement du Sind sur l'ordre du Gouverneneur Général. En février, en exécution de la réforme agraire, son gouvernement confisquait plus d'un million d'acres appartenant à 124 *jāgīrdārs* (grands propriétaires) presque tous du clan des Tālpūr. Mais le 11 mars la Cour Suprême du Sind, dont le président était Mīr Ġulām 'Alī Tālpūr, annulait l'ordre du Gouverneur Général par lequel M. A. Khuhro avait été réinstallé au pouvoir. Les *jāgīrdār* saisirent la cour du Sind de leur cas arguant du fait que l'ordre du Gouverneur Général réinstallant M. A. Khuhro avait été déclaré illégal. La Cour du Sind, dont le président était un Tālpūr, déclarait nul le 11 mars, ce décret du Gouverneur Général; le 19 M. A. Khuhro faisait arrêter le président de la Cour et deux

magistrats, accusés de complot pour assassiner les membres du gouvernement, ce qui provoquait une vive excitation dans la province.

Le 21 mars, la Haute Cour Fédérale cassait le jugement de la Cour Suprême du Sind du 8 février, pour incompétence de cette dernière de connaître des actes du Gouverneur Général. Ce dernier proclamait le 27 l'état d'urgence afin d'assurer la formation de la province unifiée de West Pakistan. En même temps il donnait à la province de East Bengal le nom de East Pakistan. Entre-temps, les relations avec l'Afghanistan étaient considérablement tendues en raison des manifestations hostiles et de l'assaut donné par les manifestants à l'ambassade pakistanaise à Kābul. Le 27 avril, avec l'approbation de la Haute Cour Fédérale, le Gouverneur Général fixait le nombre des députés de la prochaine Assemblée Constituante à 80, dont 40 pour le Bengale (9 non-musulmans), 21 pour le Panjab (1 non-musulman), 5 pour le Sind (1 non-musulman), 4 pour la North West Frontier, plus dix nommés par le Gouverneur Général. Les membres élus seraient désignés par les Assemblées Provinciales. La réforme avait été préalablement approuvée en novembre par les assemblées provinciales.

Muḥammad 'Alī se rendait à Dehli en mai pour s'entretenir avec Nehru du Kashmir, et d'autres questions en litige. On se mit d'accord sur la délimitation des frontières, et sur la reprise du trafic par chemin de fer à travers les frontières, interrompu pendant 8 ans. Quant au Kashmir, des projets de partage, laissant intacte la vallée du Kashmir, dont le sort serait réglé par voie de plébiscite, furent étudiés, et la décision fut ajournée pour une nouvelle réunion. Des offres de médiation de plusieurs pays musulmans pour régler le différend avec l'Afghanistan furent acceptées par le Pakistan à la condition que l'intégrité territoriale du Pakistan ne serait nullement discutée.

La crise déclenchée par la dissolution de l'Assemblée Constituante ordonnée par le Gouverneur Général Ġulām Muḥammad fut enfin résolue par une décision de la Cour Fédérale selon laquelle le Gouverneur Général avait le pouvoir de dissoudre l'Assemblée, d'en convoquer une autre, et de valider les décrets de l'Assemblée dissoute jusqu'à la constitution de la nouvelle Assemblée.

Les éléments du mouvement féministe au Pakistan, très actifs depuis la création de l'État, montraient leur inquiétude devant le nombre toujours croissant des cas de bigamie, notamment parmi des personnalités haut placées dans la vie politique et sociale, ce qui rendait la situation plus difficile et délicate. La controverse était très vive, les *mullā* défendant la position classique de l'Islam; et elle s'envenimera davantage lorsqu'en avril le premier ministre Muḥammad 'Alī lui-même prenait à Beyrūt une seconde femme. L'excitation devint alors si grande que Muḥammad 'Alī dut annoncer en juin, la formation d'une commission pour étudier les lois sur le mariage. C'était une victoire pour les organisations féministes comme la «All Pakistan Women's Association», qui avait déjà gagné le vote actif et passif, et l'accès aux professions publiques et de la recente «League for Women's Rights».

Après une année d'administration par le gouvernement central, de la province d'East Pakistan, le régime parlementaire était restauré en juin le nouveau premier ministre étant Abū Ḥusayn Sārkār, de l'United Front, désigné par Faḍl al-Ḥaqq après un accord avec Muḥammad 'Alī. En juin également le gouver-

nement décidait la mise en liberté de *mawlānā* Abū 'l-A'lā Mawdūdī et de plusieurs de ses adeptes condamnés depuis deux ans par le tribunal militaire comme responsables des désordres contre les *Aḥmadiyya*.

Le 21 juin était signé à Washington un accord provisoire avec l'Inde pour l'utilisation des eaux du Panjab selon les propositions des techniciens américains. Le même jour, les élections à la nouvelle Assemblée Constituante enregistraient la défaite de la Muslim League dans le Bengale, où le United Front prenait 16 sièges, l' 'Awāmī 12, et la Muslim League 1. Les autres sièges allaient aux minorités. En revanche au West Pakistan 25 sièges allaient à la Moslem League et le reste aux partis mineurs et aux indépendants.

Le 1er juillet, Muḥammad 'Alī annonçait à la radio la nouvelle de l'adhésion du Pakistan au pacte de Bagdad.

Les récentes élections avaient mis la Muslim League dans l'obligation de négocier avec les deux partis rivaux, le United Front et l''Awāmī. Cette rivalité rendait impossible une coalition des trois partis. Le 7 août, après de longues discussions, la Muslim League désignait Čawḏrī Muḥammad 'Alī comme chef du parti ; immédiatement après cette désignation Muḥammad 'Alī présentait sa démission de premier ministre. Le nouveau premier ministre Čawḏrī Muḥammad 'Alī formait son cabinet le 11 ; Suhrawardī avec l' 'Awāmī restait dans l'opposition. Le nouveau gouvernement désignait Gadap, à 40 kms. au nord-est de Karachi, comme nouvelle capitale fédérale, dans un climat plus calme. Suivant l'exemple de Bharat, le Pakistan, à son tour, dévaluait la rupee à 1 shilling 6 pence.

Devant l'imminence de l'unification du West Pakistan, l'Afghanistan, qui venait de régler son différend avec le Pakistan à propos de l'incident contre l'ambassade de Kābul, voulait entamer des négociations visant à retarder le décret. Karachi répondait qu'il s'agissait d'une question purement intérieure. Le 30 septembre, enfin, après des séances tumultueuses, l'Assemblée Constituante approuvait le décret si discuté d'unification de la province du West Pakistan par 43 voix contre 13. Le 3 octobre, le décret était signé par le Gouverneur Général et le 17 une note de l'Afghanistan portait rupture des relations avec le Pakistan en raison de l'unification du West Pakistan.

En août, le Gouverneur Général Ġulām Muḥammad, malade, était provisoirement remplacé par le général Iskandar Mīrzā. Celui-ci, par suite de la démission de son prédécesseur, était nommé en octobre Gouverneur Général par la reine d'Angleterre.

Le 22 octobre, un congrès de la Ligue Awāmī décidait d'ouvrir le parti aux non-musulmans, qui dans l'État Pakistan comptaient 10 millions en face de 32 millions de Musulmans. C'était le premier grand parti pakistanais à prendre cette résolution. Le congrès votait également une motion favorable à l'institution des collèges électoraux uniques et à l'abolition des collèges confessionnels.

Malgré les accords entre le Pakistan et l'Inde pour empêcher l'exode des Hindous et des Musulmans, le courant humain continuait à couler dans les deux sens et à compliquer la vie économique des deux pays. On estimait à 4 millions

les Hindous sortis de l'État Pakistanais. Dans les environs de Karachi il y avait à cette date quelques 200.000 réfugiés. Le nouveau Gouverneur Général inaugurait la nouvelle ville de Sa'ūdābād pour les accueillir.

Le 26 novembre, les leaders de tous les partis se réunissaient à Karachi pour étudier le problème du Kashmir, tandis qu'une grève de protestation était déclenchée dans la ville. En décembre, au cours d'une visite au Kashmir, Khrouchtchev se déclarait en faveur de l'union du Kashmir avec l'Inde; ces déclarations soulevaient une vive indignation au Pakistan.

En janvier 1956/1376, l'Assemblée Constituante commençait la discussion du projet de Constitution. Ce projet représentait un compromis entre les deux partis au pouvoir, la Moslem League et l'United Front. Celui-ci obtenait la reconnaissance du bengali comme langue officielle et renonçait à l'autonomie provinciale complète. Sur la question des collèges électoraux, qu'on voulait uniques dans l'East Pakistan, et séparés par confessions religieuses, dans le West Pakistan, on n'arriva à aucun accord. Les clauses déclarant le Pakistan république islamique et excluant les non-musulmans de la présidence de la république rencontrèrent une forte opposition de la part des minorités. Le 29 février, l'Assemblée Constituante, après 7 semaines de débats, approuvait la Constitution. Le leader Suhrawardī ainsi que les membres de l'opposition s'étaient absentés ce jour-là. Le 5 mars, Iskandar Mīrzā, le seul candidat, était élu premier président de la nouvelle république, laquelle commençait son existence officielle le 23 mars, et continuait à être membre du Commonwealth britannique. La Constitution énumérait parmi les droits fondamentaux celui de professer et de propager toutes les religions; aucune discrimination n'était admise en raison de la race, de la religion, de la caste, du sexe, ou du lieu de naissance. Aucune loi ne serait tolérée contre l'esprit de l'Islam. Les langues officielles étaient l'urdu et le bengali; l'anglais continuerait à être admis pendant 20 ans.

Aux fêtes d'inauguration de la république, était présent le délégué soviétique Mikoyan lequel invita une délégation pakistanaise à visiter l'URSS. La question du Kashmir continuait à préoccuper le gouvernement, Nehru ayant déclaré que l'aide militaire acceptée par le Pakistan et sa participation au Bagdad Pact et au SEATO avait détruit le fondement du plébiscite sur lequel on s'était mis d'accord. Nehru se montrait disposé à accepter la délimitation de la frontière suivant la ligne d'armistice alors existante. Au début du mois de mars, la SEATO tenait à Karachi sa deuxième réunion et réaffirmait les décisions de l'ONU sur le Kashmir. Le 17 avril, le Pakistan s'adressait à l'ONU pour affirmer que les négociations directes avec l'Inde n'avaient donné aucun résultat et saisir à nouveau le Conseil de Sécurité de la question du Kashmir. Au cours des derniers mois, plusieurs incidents sanglants avaient fait de nombreuses victimes sur la frontière; en avril l'Inde et le Pakistan s'accusaient mutuellement de concentration de troupes à la frontière. En avril également, sur la proposition de Čawḏrī Muḥammad 'Alī, une commission mixte était chargée de délimiter les longues frontières (environ 7.000 kms., sans compter le Kashmir), entre le Pakistan et l'Inde.

Pendant la première moitié de l'année, il y eut de graves crises politiques dans les deux provinces de West et de East Paktan. Au West Pakistan, on avait

élu le 19 janvier l'assemblée législative provisoire. Le premier ministre de la province était Khan Ṣāḥib, mais en avril la Muslim League lui retirait sa confiance sous prétexte que, puisqu'elle avait la majorité à la Chambre, il convenait que le premier ministre appartînt lui aussi au parti. Le 6 avril Khan Ṣāḥib remaniait son gouvernement pour remplacer les ministres de la Moslem League et le 23 il annonçait la constitution du parti républicain, auquel adhéraient presque tous les ministres et la majorité des députés de la Moslem League. Le 16 juin, le premier ministre ordonnait l'arrestation de son frère, 'Abd al-Ġaffār Ḫān, chef des *Ḫudā'ī ḫidmatgār*, appelés aussi «chemises rouges», accusé d'agissements contre la sécurité de l'État; le mouvement des «chemises rouges» fut déclaré illégal le 10 juillet.

Dans l'East Pakistan les graves inondations d'août 1955/1375 avaient causé une sérieuse crise alimentaire et le gouvernement provincial de Sārkār fut l'objet d'amères critiques non seulement à cause de sa gestion politique mais aussi à cause de graves déficiences dans le rationnement tandis que le marché noir fleurissait dans le pays. Une vive agitation régnait dans la province, à peine contenue par les importations de riz en provenance de plusieurs pays étrangers. Depuis la formation du gouvernement Sārkār on avait fixé le 22 mai 1956/1376 pour la première séance de l'assemblée législative qui devait approuver le budget avant la fin du mois. Les relations entre le gouverneur de la province, Faḍl al-Ḥaqq, et Sārkār étaient tendues. Lorsque le 22 mai le budget fut présenté à l'assemblée, le président refusa de l'accepter car il considérait qu'en l'espace de cinq jours le budget ne pouvait pas être discuté comme il fallait, et il ajournait l'assemblée sine die. Le 26 mai, le président du Pakistan, Iskandar Mīrzā, annonçait qu'il avait reçu un rapport de Faḍl al-Ḥaqq déclarant qu'on ne pouvait plus gouverner selon la Constitution, qu'il l'avait donc suspendue et qu'il assumait toutes les obligations du gouvernement provincial. A la fin de juin Faḍl al-Ḥaqq annonçait à la radio que la disette avait atteint des proportions alarmantes et que l'armée prendrait en charge le rationnement.

A la fin de juin, le Pakistan signait son premier accord commercial avec l'Union Soviétique; en juillet, on publiait le rapport de la commission de six membres, dont trois femmes, constituée pour l'étude des lois sur le mariage. Le rapport proposait que la répudiation et le deuxième mariage fussent soumis au contrôle d'un tribunal spécial. Le seul *mullā* membre de la commission manifesta son opposition au rapport. Le 20 juillet une délégation parlementaire se rendait en visite en Union Soviétique et d'autres pays communistes.

La débâcle de la Muslim League s'accentuait pendant l'été à cause des démissions de ministres et du passage de députés au parti républicain, mécontents qu'ils étaient par les intrigues au sein de la League. Le 8 septembre, Čawdrī Muḥammad 'Alī démissionnait de la présidence de la League et aussi de sa charge de premier ministre. Le 10 Suhrawardī était appelé par Iskandar Mīrzā pour former le nouveau cabinet dont 5 ministres appartenaient au parti républicain et 4 à l'Awāmī. Suhrawardī déclara qu'il tâcherait de résoudre la question du Kashmir et de mettre fin à la corruption administrative: personne ne pouvait faire valoir son droit sans recourir à des moyens inavouables. Il y aurait des élections sincères et on s'occuperait de la disette dans le East Pakistan.

Entre-temps la situation alimentaire avait empiré dans la province orientale. L'armée était appelée à se substituer à l'administration civile. Après avoir détruit plus de 250.000 fausses cartes de rationnement, et découvert de vastes dépôts de grain accaparé, l'armée, sur la demande de l'United Front, rendait aux civils le contrôle du rationnement. Mais cela inquiéta les paysans qui, le 3 septembre marchèrent sur Dacca, provoquant des incidents et des victimes. Le 7 septembre Iskandar Mīrzā à Dacca décidait l'importation de 500.000 tonnes de grain.

Le 12 octobre, l'Assemblée Nationale arrivait à un accord sur la question des comices électoraux, uniques ou séparés suivant les confessions. Selon le désir de la majorité dans chacune des deux provinces, ils seraient séparés au West Pakistan et uniques dans l'East Pakistan. Peu de temps après, invité par le gouvernement de Pekin, Suhrawardī se rendait en Chine communiste. En août Iskandar Mīrzā s'était rendu à Kābul en visite officielle ce qui contribua à améliorer les relations entre l'Afghanistan et le Pakistan. A la fin de novembre le premier ministre afghan rendait la visite à Karachi. Le 1[er] novembre, Suhrawardī demandait à la France et à l'Angleterre et aussi à l'Amérique le cessation des hostilités au canal de Suez; le 3, de violentes manifestations antibritanniques eurent lieu à Karachi et à Dacca.

Le 10 octobre, l'assemblée constituante à Srinagar avait approuvé une motion favorable à l'union avec l'Inde; en décembre, le Pakistan insistait à l'ONU sur le plébiscite au Kashmir après le retrait des troupes des deux camps et avec l'intervention des forces armées de l'ONU. Il alléguait que la présence au Kashmir de 82.000 soldats de l'Inde et le climat de terreur qui y régnait rendaient nul le vote de l'assemblée. Le 16 janvier, le Conseil de Sécurité reprenait l'examen de la question; le 24 il réaffirmait sa résolution de mars 1951/1371 imposant le plébiscite et s'opposant à l'union avec l'Inde. Cependant, Krishna Menon déclarait que l'Inde ne se considérait pas lié par cette décision. Le jour suivant l'annexion était un fait accompli. Le 16 février le Conseil de Sécurité continuait à examiner la question. l'Inde déclarait que les forces de l'ONU ne seraient pas admises au Kashmir. Le Conseil de Sécurité déléguait le suédois, Gunnar Jarring pour étudier l'affaire et se mettre en contact avec les gouvernements intéressés. Entre-temps les manifestations contre l'Inde se succédaient un peu partout et notamment dans les grandes villes. Le 15 janvier 1957/1377, un accord signé à New Dehli éliminait de nombreux obstacles à l'expansion du trafic commercial entre les deux pays.

Le 24 mars à l'occasion du premier anniversaire de la république, le Président Iskandar Mīrzā signalait les graves questions constitutionnelles et administratives qui restaient à résoudre; il déclarait qu'on avait cédé jusqu'à la limite dans la question d'autonomie régionale. Il répondait ainsi aux déclarations faites à Dacca par *mawlānā* Bašānī, président de la East Pakistan 'Awāmī League, appelé «le *mullā* rouge», selon lequel l'autonomie provinciale était réclamée par les 45 millions d'habitants de la province orientale; le salut économique de la province dépendait de cette autonomie.

Depuis l'unification de la province occidentale, les relations entre les républicains de Khan Ṣāḥib et la Muslim League demeuraient tendues. La Muslim

League demandait le retour à la division du West Pakistan en provinces autonomes; Khan Ṣāḥib fut mis en minorité et Iskandar Mīrzā suspendit la constitution et assuma les fonctions du gouvernement de la province pendant quatre mois. Khan Ṣāḥib démissionnait le 7 juillet, le 15 cessait le régime présidentiel et le 17 Sārdār 'Abd al-Rašīd, élu par les républicains chef du parti au lieu de Khan Ṣāḥib, était chargé de former le nouveau gouvernement provincial.

A Karachi, le premier ministre présentait à l'Assemblée Nationale le 20 avril un projet modifiant la loi électorale de sorte que le collège électoral unique, existant déjà au Bengale, soit également adopté dans le West Pakistan. La Muslim League s'y opposait vivement et avec elle les organisations des *mullā*. Le premier ministre défendait son projet arguant de raisons pratiques comme par exemple la difficulté de décider si les *Aḥmadiyya*, contre lesquels les hostilités s'accentuaient jusqu'à constituer un danger pour l'ordre public, étaient ou non des Musulmans. Enfin, à la suite de violents débats la modification fut approuvée.

En avril également, le budget était approuvé après de violentes attaques des députés de l'opposition qui ébauchèrent un sombre tableau de la faillite de l'administration au Panjab, où la corruption avait atteint des proportions jamais vues auparavant, où les détenus pouvaient s'évader des prisons et saisir les armes des gardiens, où l'on ne pouvait plus circuler en sécurité après le coucher du soleil.

La situation n'était pas moins critique dans le East Pakistan où depuis le début de l'année les dissenssions entre Suhrawardī, leader de la ligue 'Awāmī, et *mawlānā* Bašānī, qui en était le chef provincial, devenaient de jour en jour plus aiguës. Bašānī prônait la complète indépendance et, dans les affaires étrangères une politique de neutralité absolue. En juin, Suhrawardī obtenait au congrès du parti 700 voix contre 25 pour Bašānī. Celui-ci fonda alors le 25 juillet un nouveau parti à Dacca, avec des éléments de gauche, sous le nom de National 'Awāmī Party. Vers la fin de juin Suhrawardī déclarait à Londres que le problème des eaux du Panjab était difficile à résoudre mais qu'il était vital pour le Pakistan.

En juillet Suhrawardī visitait Madrid, où il signait un traité d'amitié avec l'Espagne et poursuivait son voyage en Amérique. A son retour en août il s'arrêtait à Beyrūt et à 'Ammān.

Depuis la création du Pakistan on avait construit des colonies et plus de 26 villes pour héberger les réfugiés venus de l'Inde; cependant en juillet 1957/1377 120.000 familles attendaient encore dans les bidonvilles le secours de l'État, dont les ressources ne pouvaient pas donner une solution rapide à cette situation pénible.

En août, le délégué du Pakistan demandait la réunion du Conseil de Sécurité de l'ONU pour examiner le rapport Jarring sur le Kashmir. En novembre, M. F. Graham était délégué afin de préparer un projet de démilitarisation du Kashmir. Nehru déclarait qu'il ne voulait plus discuter avec personne de cette affaire.

Vers la mi-septembre les républicains se mettaient d'accord avec le parti 'Awāmī: celui-ci serait appuyé par les républicains dans les deux assemblées provinciales et à l'Assemblée nationale pour le vote de la motion de remplacement de l'administration unitaire donnée au West Pakistan et le retour à l'ancienne division en plusieurs provinces. Le 17, l'assemblée provinciale du West Pakistan

approuvait la division de son territoire et le retour au système ancien; cependant Iskandar Mīrzā contestait la régularité de ce retour avant les élections annoncées pour l'année prochaine. Comme Suhrawardī avait refusé son appui aux républicains pour un eventuel du retour au système ancien, ceux-ci en revanche lui refusèrent leur appui dans la coalition ministérielle et Suhrawardī se vit forcé de démissionner. Le nouveau chef du gouvernement, Ismā'īl Ibrāhīm Čundrigar, appartenait à la Moslem League, il forma un cabinet de coalition avec les républicains et quelques autres éléments. Le programme du gouvernement, publié le 1er novembre, précisait qu'on n'apporterait aucun changement à l'administration unitaire de la province occidentale avant les prochaines élections en novembre de l'année suivante. Quant à la question électorale, on s'était enfin mis d'accord et les républicains cédaient au désir de la Muslim League d'instituer des collèges électoraux séparés. Cependant, en novembre le Comité Exécutif du parti républicain, réuni à Lahore, décidait de s'opposer à la présentation d'une loi instituant les collèges séparés et après une enquête au Bengale, où l'opinion était contraire à la séparation électorale, Khan Ṣāḥib déclarait que le parti n'entendait pas sacrifier ses principes. Ce différend amena la crise ministérielle le 11 décembre. Le 16, Malik Fīrūz Ḫān Nūn (Noon) chef du groupe républicain à la Chambre, présentait un gouvernement composé presque totalement de républicains, et qui comptait sur l'appui de la League 'Awāmī, de la National 'Awāmī Party, du Congress Party, de Krishak Sramik, et de la Scheduled Castes Federation. La National 'Awāmī Party, du *mawlānā* Bašānī, «le *mullā* rouge», renforcée par l'union des «chemises rouges» d' 'Abd al-Ġaffār Ḫān et d'autres éléments pro-communistes, avait déjà en ce moment acquis un développement considérable qui augmentait encore grâce à une active propagande démagogique de type marxiste dans les deux provinces du Pakistan.

La crise politique, avec ses répercussions sur la vie économique et sociale du pays, allait empirer encore au cours de l'année 1958/1378. En juin il fallut suspendre de nouveau le régime constitutionnel dans la province orientale, et lorsque deux mois plus tard, un nouveau gouvernement fut constitué, les séances de l'assemblée provinciale devinrent la scène de telles violences, que le drapeau national fut déchiré, plusieurs députés blessés, le président et le vice-président battus, ce dernier avec une violence telle qu'il en mourait deux jours plus tard.

Le 7 octobre le Président Iskandar Mīrzā déclarait que pendant les deux dernières années il avait été le témoin angoissé des luttes farouches des partis, de la corruption croissante, de l'asservissement de l'administration aux buts politiques et personnels; il n'était pas raisonnable d'espérer que de nouvelles élections, organisées par des traîtres et des aventuriers politiques fussent à même d'arrêter la débâcle qui menaçait le pays; et c'est pourquoi, bien qu'avec le plus profond regret, il décrétait l'abolition de la Constitution du 23 mars 1956/1376, la destitution immédiate des gouvernements provinciaux et du gouvernement fédéral, la dissolution des assemblées provinciales et nationale, l'abolition de tous les partis politiques, et l'imposition de la loi martiale. Il nommait le général Muḥammad Ayyūb Ḫān, chef de l'armée, à la charge d'Administrateur de la loi martiale. Les premières mesures, dirigées contre la corruption et le marché noir,

conduisirent en prison de nombreux politiciens des plus en vue, et eurent comme conséquence immédiate l'apparition en abondance, sur le marché, de nombreux articles que jusque là on trouvait à peine au marché noir; une baisse considérable des prix fut l'immédiate conséquence de ces mesures.

Quelques jours plus tard, le 24 octobre, le Président nommait un cabinet de personnalités n'ayant aucune attache politique, et afin d'assurer l'unité d'action, il remettait tous ses pouvoirs aux mains du nouveau président, le général Muḥammad Ayyūb Ḫān.

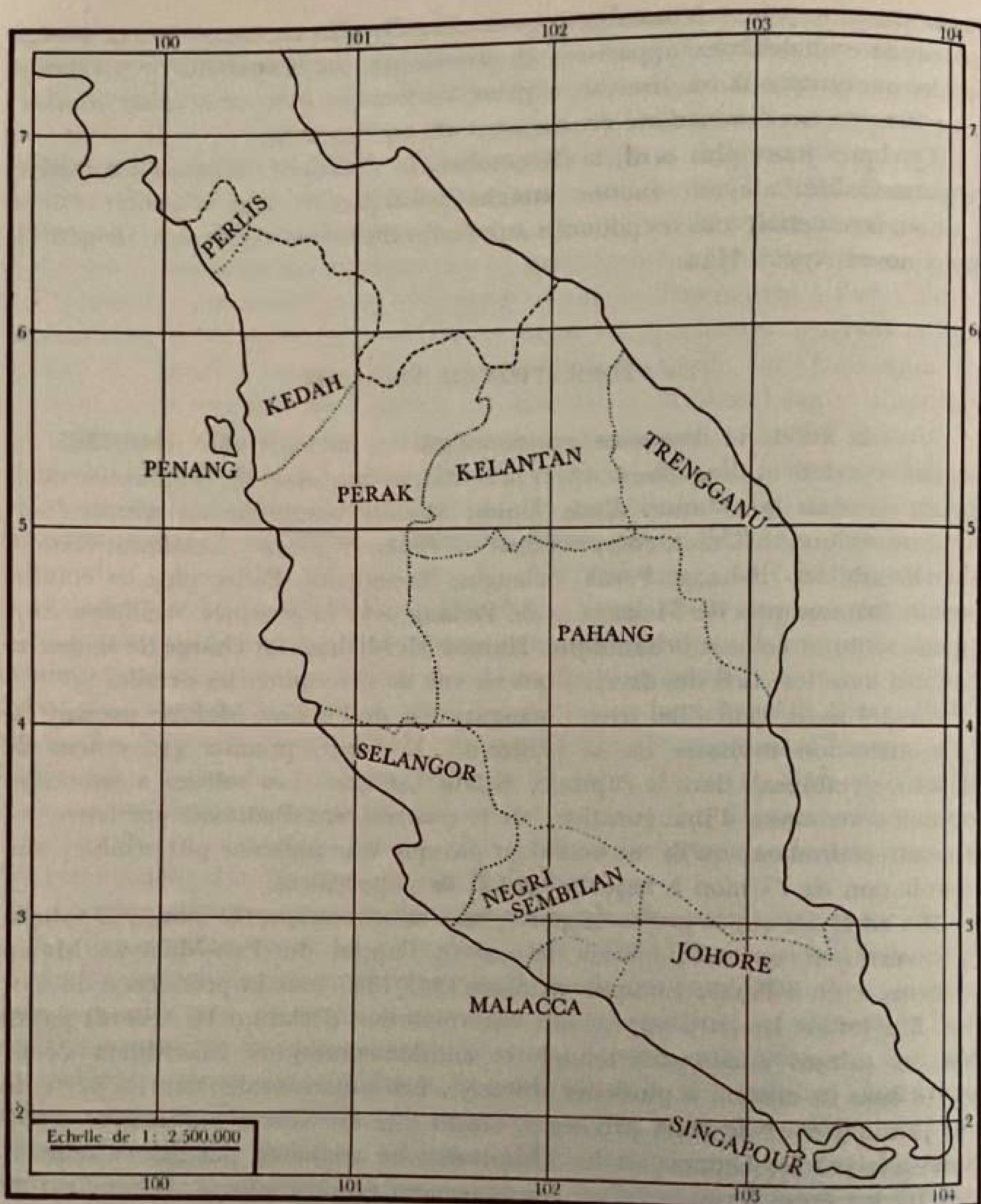
LA FÉDÉRATION DE MALAISIE

Vers la fin de la deuxième guerre mondiale, en septembre 1945/1365, les Anglais reprenaient Singapour. Après la reddition des Japonais, le gouvernement anglais décidait la création d'une Union Malaise autonome au sein de l'empire britannique. L'Union comprendrait les États de Johore, Kelantan, Kedah, Negri-Sembilan, Pahang, Perak, Selangor, Trengganu, Perlis, plus les établissements britanniques de Malacca et de Penang avec la province Wellesley. Singapour resterait colonie britannique. Harold McMichael fut chargé de se mettre d'accord avec les chefs des divers États en vue de déterminer les détails.

Le 1er avril 1946/1366 avec l'inauguration de l'Union Malaise prenait fin l'administration militaire de la péninsule. E. Gent, premier gouverneur de l'Union, s'établissait dans la capitale, Kuala Lumpur. Les sultans n'assistèrent pas aux cérémonies d'inauguration ; ils se contentèrent d'adresser une lettre qui prouvait clairement qu'ils ne voulaient pas que leur présence pût sembler une approbation de l'Union à laquelle en fait ils s'opposaient.

En effet, dès que le projet du gouvernement britannique fut connu, les sultans s'y montrèrent opposés; bientôt ils eurent l'appui du Pan-Malayan Malay Congress, créé à Kuala Lumpur en mars 1947/1367 sous la présidence du *dato* Onn Bin Jaffar. Le parti approuvait une résolution déclarant les accords signés avec les sultans anticonstitutionnels et antidémocratiques. MacMillan s'était heurté dans sa mission à plusieurs obstacles. Les sultans craignaient la perte de leur juridiction et de leurs privilèges, tandis que les Malais redoutaient d'être submergés par les Chinois, et les Musulmans ne voulaient pas que le pouvoir législatif fut entre les mains d'un gouvernement non-musulman. Il convient de rappeler que la proportion de la population malaise était toujours moindre à cause de l'immigration des peuples voisins. Sur une population totale de quelque 4,5 millions, la proportion en 1911/1329 était la suivante: Malais 51 %, Chinois 33 %, Indiens 11 % ; en 1933/1352: Malais 45 %, Chinois 39 %, Indiens 14 %. De plus, les Chinois détenaient les leviers de commande de l'économie du pays, et après l'accession de leurs pays au rang de grande puissance, les Chinois et les Indiens se montraient hautains et peu commodes.

Les sultans maintenaient leur attitude d'opposition tandis que le sécrétaire du Congrès — dont le nom était changé en United Malay National Organisation, UMNO — précisait que le parti ne s'opposait aucunement à une union malaise



37. — La péninsule malaise, 1957/1377

ni à une citoyenneté commune, mais que le point discuté était le transfert des droits des États à la Couronne britannique, le Congrès déclarant que les États malais devaient conserver leurs droits souverains. Pendant le mois de mai, Gent eut des entretiens avec les sultans et avec le secrétaire de l'UMNO, et en juillet, des modifications furent apportées au projet: le nom officiel serait Malayan Federation, et au lieu d'un gouverneur général il y aurait un Haut Commissaire, des conseils exécutifs et législatifs; la citoyenneté ne signifierait pas nationalité.

Les prérogatives des sultans continueraient comme par le passé. Ils s'engageaient à promulguer des constitutions dans leurs États. L'Angleterre prenait seulement la charge de la Défense et des Affaires étrangères.

En janvier 1948/1368, les sultans signaient des traités séparés avec le gouvernement anglais et le 1er février on inaugurait la nouvelle Constitution. E. Gent était nommé le premier Haut Commissaire. Le 24 se tenait à Kuala Lumpur la première session du Conseil Législatif Fédéral malais, et en mars, des élections, les premières dans l'histoire de la péninsule, avaient lieu à Singapour.

En mai 1948/1368 une vague de terrorisme éclatait en divers lieux : sabotages, grèves, massacres de Chinois, d'Européens, de Malais. La Malayan Anti-Japanese Army était une organisation communiste-chinoise qui, dans les derniers mois, passa dans la clandestinité ; en juin elle lançait un appel aux armes contre la présence britannique et en faveur d'un État communiste malais. Par le terrorisme on empêchait les ouvriers de se rendre au travail et on obligeait les habitants au silence et à la collaboration. Le gouvernement ripostait par des mesures énergiques, mais le mouvement était techniquement bien organisé et avait l'avantage d'une parfaite connaissance de la topographie du pays: la forêt tropicale et les marais. Pendant plusieurs années les communiqués officiels allaient publier de longues listes de victimes, en même temps que des terroristes tués ou capturés. Les têtes des chefs, à commencer par celle du secrétaire général communiste, Ching Peng, qui avait collaboré avec les Anglais contre les Japonais, étaient mises à prix suivant un barême correspondant à l'importance de la personne visée. Des châtiments collectifs étaient appliqués aux villes où il y avait des espions en nombre; on transférait des populations en masse, et les volontaires contre le communisme étaient enrôlés par milliers.

Vers la fin de décembre 1950/1370 l'affaire Bertha Hertog excita vivement l'opinion. Fille de parents hollandais, et séparée d'eux au début de l'invasion japonaise en 1942/1361, elle avait été élevée dans la foi musulmane par sa nourrice; âgée de 13 ans elle s'était mariée avec un maître musulman. Maintenant elle était réclamée par ses parents et la Cour de Singapour la leur rendait. A l'occasion de son départ pour la Hollande avec son père, des émeutes sanglantes éclataient à Singapour.

La lutte contre les communistes continuait partout et les listes des victimes étaient périodiquement publiées. En 1951/1371 un progrès était réalisé dans la voie du *self-governement*: des ministres responsables devant le Haut Commissaire étaient nommés en avril. En mars la radio de Pékin annonçait la constitution d'un comité pour aider les Chinois de la péninsule malaise, victimes des «atrocités du colonialisme britannique». En septembre on constituait à Kuala Lumpur, l'Indépendence of Malaya Party, IMP, organisation visant à l'union de tous, sans distinction de race, de couleur ou de religion, pour arriver à l'indépendance. Les adhésions furent très nombreuses. En octobre le Haut Commissaire de la Fédération, H. Gurney, tombait sous les balles des communistes non loin de Kuala Lumpur. En janvier 1952/1372, le général G. Templer était nommé pour lui succéder et pour diriger les opérations militaires. Il se montra dans sa gestion aussi énergique qu'adroit non seulement du point de vue militaire mais aussi comme

politicien, sociologue et économiste. Après quatre mois d'étude personnelle de tous les secteurs il se montrait optimiste et faisait remarquer que malgré la propagande communiste, sur une population de 5,5 millions, il y avait 400.000 volontaires au service des forces de l'ordre qui luttaient dans les lieux les plus difficiles du monde. La mise à prix de la tête de Ching Peng atteignait maintenant 30.000 livres si on le capturait vif, et la moitié pour son cadavre. La tenacité de la contre-attaque de Templer, opérant également sur le plan psychologique, avec le concours de nouveaux renforts et le précieux service des hélicoptères, finit par avoir le dessus sur les forces communistes.

A la fin de 1952/1372, on enregistrait une augmentation de la population de plus de 700.000 depuis le dernier recensement. Maintenant il y avait 2.765.000 Malais, 2.122.000 Chinois, 640.000 Indiens et Pakistanis et 14.000 Européens.

En juillet 1953/1373 un comité était formé pour préparer les élections au Conseil Fédéral Législatif, dont le rapport était publié en janvier 1954/1374. A la fin de février, un nouveau parti, le Negara National Party était fondé à Kuala Lumpur par des éléments malais, chinois et indiens. Le *dato* Onn bin Jaffar, un des leaders de la IMP, précisait que le but du nouveau parti était de reformer l'unité nationale par la fusion des divers éléments, défendre la position des sultans et travailler dans la voie constitutionnelle pour le transfert progressif du pouvoir jusqu'au *self-gouvernement* dans le cadre du Commonwealth. On croyait que la Negara Party serait le successeur de la IMP.

En juin 1954/1374, le général Temple était remplacé par Donald McGillivray. Les communistes se maintenaient encore à Pahang, Perak, Johore et Negri Sembilan, mais ils luttaient surtout pour survivre. Cependant le terrorisme continuait, et le 18 juin, au début de la septième année de guerre, on comptait plus de 5.000 communistes tués et 1400 capturés, contre 1900 soldats morts et 2400 civils massacrés, dont une centaine d'Européens.

En juin, la UMNO, United Malay National Organisation, et la MCA, Malayan Chinese Association, qui s'étaient alliées afin d'obtenir des modifications constitutionnelles, retiraient leurs membres de tous les postes officiels qu'ils occupaient. Tengku Abdulrahman, président de la UMNO, alléguait qu'une telle décision avait été prise à la suite du refus de leur demande que le nouveau Conseil Fédéral soit composé de 3,5 de membres électifs. En conséquence, à la deuxième lecture, la loi sur les élections fédérales fut approuvée par le conseil législatif le 27 juin en l'absence des partis UMNO et MCA.

Les premières élections depuis l'élargissement du Conseil Législatif eurent lieu en juillet 1955/1375. Une coalition de l'UMNO, MCA et MIC enleva 51 sièges sur 52, le siège restant échouant à la Malayan Moslem Party. Le Negara Party de Onn bin Jaffar n'eut aucun siège par élection, mais seulement 5 sièges par nomination, et constitua l'opposition. Le 4 août, le nouveau conseil exécutif était installé à Kuala Lumpur et Tengku Abdulrahman était désigné premier ministre.

Le terrorisme diminuait, mais non les dépenses qu'il occasionnait lesquelles se montaient à un tiers des revenus, soit 20 millions de sterling. On avait obtenu du Siam la permission de pénétrer profondément dans son territoire à la poursuite

des communistes. Ceux-ci demandèrent la paix et proposèrent des pourparlers, mais on refusa leur demande.

Au 21 août était fixée la première séance de la nouvelle assemblée législative; on se proposait la malaisation des services publics et l'indépendance dans un délai de quatre ans. On offrirait une amnistie aux communistes, mais point au parti communiste. En octobre et novembre, des entrevues avec Ching Peng ne donnèrent aucun résultat, et les combats continuaient dans tout le Johore central. A la fin de décembre, au cours de nouvelles négociations, Ching Peng demandait la reconnaissance du parti communiste mais il lui fut repondu par la négative.

En janvier et février 1956/1376, Tengku Abdulrahman se rendait à Londres afin de discuter de l'avenir constitutionnel et de l'indépendance malaise. On transférait au gouvernement malais les finances, la sécurité intérieure et la lutte contre les communistes. Seules les affaires étrangères et la défense extérieure demeuraient aux mains des Anglais. Tengku Abdulrahman fut reçu triomphalement à son retour. De nouveaux appels aux communistes provoquèrent la même réponse de la part de Ching Peng: il voulait la reconnaissance du parti communiste. Entre-temps la lutte continuait. En avril Ching Peng renouvelait ses demandes et à la fin du mois la radio de Pekin proposait des pourparlers. Tengku Abdulrahman répondait que ses conditions étaient connues; en mai il augmentait les unités de combat.

En février 1957/1377 était publié à Kuala Lumpur le projet de Constitution de la Fédération Malaise prochainement indépendante, et les constitutions pour Malacca et Penang, colonies de la Couronne en dehors de la Fédération, mais qui étaient appelées à entrer dans la Fédération comme États indépendants. En ce qui concerne la religion la majorité de la Commission fut d'avis de ne rien en dire dans la Constitution. La langue officielle serait le malais, et pendant dix ans l'anglais en même temps que le malais; le chinois et le tamil seraient également admis pendant longtemps. Le 3 juillet le texte définitif de la Constitution était publié. L'Islam était déclaré religion officielle mais tout citoyen était libre de professer, pratiquer et propager sa propre religion, sauf parmi les Musulmans. La proclamation de l'Islam comme religion de l'État n'affectait aucunement la position de la Fédération comme État laïc. Le 11 juillet la Constitution était approuvée par l'assemblée législative. Les chefs des États malais se réunissaient à Kuala Lumpur le 4 août pour élire le premier chef de la Fédération, *yang dipertuan agong*, et le choix tomba sur le prince de Negri Sembilan, Abdulrahman. Le 31 juillet le projet de loi prévoyant la constitution de la Fédération Malaise comme État indépendant et souverain était approuvé sans opposition aucune par le Parlement de Londres; le 5 août prenait fin la période de 83 ans de gouvernement anglais dans la péninsule. L'Angleterre pendant 5 ans fournirait au nouvel État 20 millions de sterling pour combattre les communistes.

Le 31 août, le nouvel État fêtait son premier *merdeka day*, jour de l'indépendance, et la Fédération Malaise devenait le 10e membre du Commonwealth. Au cours de cérémonie qui eut lieu à cette occasion à Kuala Lumpur on hissa le drapeau malais au son de l'hymne national *Negara Ku*, ma patrie; le drapeau avait

11 bandes rouges et blanches pour les onze États fédérés et un canton bleu avec un croissant et une étoile jaunes.

Après la proclamation de l'indépendance, le gouvernement malais sommait de nouveau les communistes de rendre les armes et proclamait une amnistie valable pour 4 mois. Ching Peng maintenait ses conditions.

Le *tuanku* Abdulrahman, à ne pas confondre avec le premier ministre Tengku Abdulrahman, fut officiellement promu roi et chef de la Fédération Malaise à Kuala Lumpur le 2 septembre. Il continuait aussi à être le chef de l'État de Negri Sembilan et prit le titre officiel de Sa Majesté le *Yang di-Pertuan Agong*. Selon la Constitution son mandat était de cinq ans, le successeur devant être élu par le chefs des États malais.

Les chiffres provisoires du recensement de 1957/1377 donnaient pour toute la Fédération 6.280.000 habitants, et plus de 200.000 pour la capitale, Kuala Lumpur.

La fréquence des actes de terrorisme diminuait sensiblement et le gouvernement était décidé à employer tous les moyens pour étouffer la révolte communiste. Un traité de défense mutuelle avec l'Angleterre fut approuvé en septembre, et signé en octobre. Les opérations militaires, comportant des bombardements navals et aériens et des opérations de ratissage avec le concours d'un grand nombre de soldats, se poursuivaient à côté de propositions d'amnistie, de promesses de grosses primes pour les informateurs, et de pourparlers, sans pourtant donner de résultat positif avec Ching Peng, lequel entendait simplement déclarer nul le match de la jungle pour le continuer «constitutionnellement». Mais l'appât du gain ne restait pas sans effet, et pendant les premiers mois de 1958/1378 cent mille sterling achetèrent la reddition de plusieurs chefs communistes tandis que le reste, qu'on estimait à un millier d'hommes, presque tous des Chinois, se voyait de plus en plus traqué dans la jungle par des opérations militaires intensives.

LES MUSULMANS DE L'INDONÉSIE

Les origines du nationalisme indonésien datent du commencement du XXe/XIVe s. En 1899/1317 le Japon réussit à obtenir en faveur de ses sujets en Indonésie les privilèges réservés aux sujets des nations occidentales; on ouvrait ainsi une porte à des possibilités de revendications de la part des résidents non européens notamment des Chinois, très nombreux, tandis que les Indonésiens continuaient à subir un régime de tutelle coloniale. Ces concessions en faveur des étrangers furent un des facteurs du réveil national à Java, stimulé en outre par l'essor du Japon, par les progrès de la révolution chinoise devant laquelle s'écroulait un empire millénaire, et par le désir général de relèvement intellectuel, économique, et social.

En 1908/1326 quelques étudiants fondèrent à Djokjakarta l'association *Budi Utama* (Haute Entreprise), dont le but était d'obtenir du gouvernement des concessions dans le secteur de l'éducation, et une admission plus ample à l'administration du pays. Plus de mille membres se firent inscrire au cours de la

première année, mais ce mouvement restait circonscrit aux classes indonésiennes instruites. Presque en même temps, la masse des indigènes, légalement inférieure à la classe des européens et assimilés, et opprimée légalement de diverses manières, gênée en outre par une grave crise économique, commençait à ressentir les effets ruineux de la concurrence commerciale des Chinois, désormais libérés des anciennes restrictions imposées par les Hollandais pour la protection des autochtones.

Un boycottage déclaré contre quelques commerçants chinois de la région de Surakarta, 1910/1328, donna lieu à la formation des groupes coopératifs qui donnèrent naissance au mouvement dit *Sarekat islam*, Union islamique. Comme ce mouvement répondait à des nécessités profondes et générales, il fut tout de suite largement accueilli. A sa tête se trouvait Omar Said Tjakra Aminata; son programme était le progrès de l'Islam et du bien-être intellectuel et matériel des Indonésiens, dans les limites du respect de la loi. Les émeutes contre les Chinois à Surabaya et à Surakarta, 1921/1331, provoquèrent la suspension de l'association. Dans certaines régions, comme à Bornéo et à Sumatra, on croyait que cette association était un appel à la guerre sainte. Tjakra demanda au gouvernement l'autorisation légale pour son mouvement. Le gouverneur ne voulut pas reconnaître ce mouvement en tant que personne morale, mais il se montrait disposé à traiter avec les organisations locales de la *Sarekat*, laquelle en quelques années arriva à compter plus de deux millions de membres. Les gens y accouraient sans rien savoir de plus que le caractère islamique de l'association, en tant qu'opposé aux éléments étangers, et avec l'espoir d'obtenir par ce moyen des avantages simples, concrets, de caractère local.

Vers cette époque le *ḥāǧǧ* Aḥmad Dahlan, de Djokjakarta, fondait dans un but de réforme religieuse le mouvement dit *Muḥammadiyya*. L'entreprise était vraiment difficile, surtout en Indonésie ; cependant le nombre des adhérents augmenta sans cesse, notamment à partir du moment où beaucoup de personnes, s'avisant que la *Sarekat* négligeait les questions d'ordre économique pour s'immiscer sur le terrain politique, commencèrent à l'abandonner pour adhérer à la *Muḥammadiyya*.

Le port de Semarang était déjà à cette date un foyer d'idées socialistes très poussées, lesquelles par l'entremise des créoles et des métis passèrent aux indigènes. L'un de ces derniers, Sema'un, gagné au marxisme, entreprit une propagande efficace dans la section de la *Sarekat* locale. Le premier congrès de la *Sarekat*, à Bandung, juin 1916/1335, groupa les délégués de 52 filiales de Java, 15 de Sumatra, 7 de Bornéo, une de Célèbes, et une de Bali. Il y fut décidé de travailler à obtenir l'autonome interne sous la souveraineté hollandaise. Lors du second congrès, à Batavia, octobre 1917/1336, Sema'un se présentait déjà comme président de la filiale de Semarang, et défendait la cause de l'indépendance et de la révolution. Depuis ce moment l'histoire de la *Sarekat* se ramène à la lutte entre Sema'un et Tjakra. Celui-ci, afin de préserver l'unité du parti, pencha vers la gauche. Le troisième congrès, à Surabaya, septembre 1918/1337, se tint au milieu des grèves et des agitations qui annonçaient la période de lutte sociale des années suivantes. Un des agitateurs, Sneevliet, communiste hollandais récemment arrivé

en Indonésie, et qui n'avait rien de commun avec la *Sarekat*, tenta de créer des soulèvements parmi les soldats et les marins et fut expulsé du pays.

En 1918/1337 eut lieu l'inauguration du Volksraad, conseil consultatif mixte, institué par le gouvernement hollandais comme le premier pas vers l'autonomie, et la *Sarekat* se montra favorable à la collaboration.

Sneevliet avait passé à Moscou afin d'y arrêter les plans d'action pour l'Indonésie. Il partait de l'idée que la masse était musulmane, opposée au marxisme, portée au pan-islamisme. Le Komintern se déclara opposé aussi bien au pan-islamisme qu'à l'impérialisme occidental: tous les deux étaient des formes différentes du capitalisme. On pourrait réduire les masses par la formule de la dictature du prolétariat; il fallait donc miner le prestige de la *Sarekat*.

Une fois de plus, au cinquième congrès de la *Sarekat*, à Djokjakarta, mars 1921/1340, Tjakra, à force de concessions, parvint à empêcher la scission du parti. On y approuva des motions comme celles-ci: le capitalisme européen avait fait des javanais un peuple d'esclaves; l'Islam était favorable au gouvernement du peuple, aux conseils d'ouvriers, au partage de la terre et des moyens de production; la *Sarekat* était disposée à la collaboration internationale dans la poursuite de ces buts, à condition que soient sauvegardés sa propre indépendance et les préceptes de l'Islam. Afin de convaincre les plus orthodoxes on affirma que Mahomet avait été le fondateur du socialisme et le précurseur de la démocratie moderne. La *Sarekat* s'était unie dans le Volksraad à la concentration des partis radicaux; en conséquence, le gouvernement lui retirait la faveur que jusqu'alors il lui avait accordée.

En octobre de cette même année, et en l'absence de Tjakra, qui se trouvait alors en prison, eut lieu à Surabaya le sixième congrès, au cours duquel il fut décidé à la majorité qu'aucun des membres du parti ne pouvait appartenir à un autre parti politique; le coup tendait à forcer Sema'un et les communistes à quitter la *Sarekat*, ce qu'ils firent, pour fonder à Semarang la *Sarekat merah*, Union rouge.

Afin de se refaire et de recouvrer le prestige perdu, Tjakra s'orienta vers une politique modérée et porta un intérêt renouvelé aux affaires islamiques. En 1922/1341 il fut nommé président du premier congrès pan-islamique de Cheribon. De cette époque datent l'intérêt manifesté pour la question du *khilafat*, les collectes en faveur des Riffains, alors en lutte contre l'Espagne, et la participation au Congrès musulman de La Mecque convoqué par Ibn Sa'ūd.

Entre-temps la *Sarekat* rouge avait pris le nom de *Sarekat rayat*, Union du peuple, et servait d'étape préparatoire à l'admission dans le parti communiste. La majorité des membres était nominalement musulmane, mais la *Sarekat* se déclarait neutre en matière de religion. Ces organisations favorisèrent les grèves et l'agitation sociale ce qui porta le gouvernement après les sanglants événements de 1926/1345 et de l'année suivante à Java et à Sumatra, à les déclarer illégales.

Outre ces grandes associations il en existait plusieurs de moindre importance, groupant surtout des éléments ethniques rapprochés; il y eut aussi de nombreux clubs féminins, car en Indonésie l'Islam n'avait pas introduit de changements notables à l'ancienne égalité entre les deux sexes. Dans toutes ces

associations consacrées à des fins diverses, se répandait de plus en plus l'idée nationaliste, divulguée par une presse indigène aussi nombreuse qu'éphémère et à faible tirage.

Après la première guerre mondiale le nombre des étudiants indonésiens se rendant en Hollande augmenta sensiblement; ils formèrent une association qui établit des relations avec les partis de gauche. Ces jeunes, de retour dans leur pays, se réunissaient en centres d'étude, et plus tard, 1927/1346, ils fondèrent le *Perserikatan Nasional Indonesia*, dans laquelle Sukarno (Soekarno) jouait déjà un rôle important, et commencèrent à travailler en vue d'une union des goupes politiques, dont cependant le président ne fut pas Sukarno, mais Sutomo, le fondateur du *Budi utama*, de tendance beaucoup plus modérée. Sukarno ne réussit pas à repandre dans la masse ses idées extrêmistes. Nombreux ceux qui se contentaient de la *Muḥammadiyya*, respectueuse du gouvernement, adonnée à la réforme religieuse et sociale.

L'influence communiste cessa pratiquement après l'énergique intervention gouvernementale de 1926/1345. Sukarno voulut alors profiter de cette occasion pour se gagner les masses, mais fut arrêté avec et d'autres militants socialistes, décembre 1929/1348.

En 1925/1344, le gouvernement promulgua un statut dans le sens de la nouvelle Constitution hollandaise de 1922/1341, par lequel on augmentait l'importance des conseils électifs auxiliaires du gouvernement, lesquels dès 1928/1347 eurent une majorité de membres indonésiens. On édicta aussi des ordonnances pour les autres îles indonésiennes, formant des groupes unis par les affinités de traditions, d'usages et de langues.

Les années suivantes connurent une activité plus pacifique, quoique non moins intense. Raden Mas Suwardi Surianingrat, de la famille princière Paku Alam, qui devait plus tard prendre le nom de Ki Hadjar Dewantoro, s'était affilié au parti révolutionnaire et en 1913/1332 avait été exilé. En Hollande il s'adonna à des études de pédagogie, et abandonnant ses idées révolutionnaires, il retourna à Java, où il fonda de nombreuses écoles de caractère national, dans lesquelles on accommodait l'éducation au milieu local. L'action sociale promue par Sutomo se développait parallèlement à cette propagande éducative. Sutomo était partisan de la collaboration avec le gouvernement, et des clubs qu'il fonda sortirent quelques uns des éléments qui formèrent par la suite le *Partai Bangsa Indonesia*, parti du peuple indonésien. En 1935/1354, Sutomo parvint à fusionner ce parti avec le vieux *Budi utama*, et de cette fusion naquit le *Partai Indonesia Raja*, ou *Parindra*. Il y eut quelques dissidents, qui constituèrent le *Gerakan Rakjat Indonesia*, ou *Gerindo*, d'idées plus radicales, qui refusait toute collaboration avec le gouvernement.

En 1936/1355, la motion Sutardjo réclamait une évolution graduelle aboutissant à une indépendance complète dans un délai de six ans. La réponse du gouvernement, 1938/1357, fut négative; ainsi se consolidait la position des radicaux. En réalité, plutôt que contre la haute souveraineté de la Hollande, la lutte se faisait pour s'emparer du gouvernement local, les antagonistes étant, d'une part, une minorité d'Européens et de propriétaires, et de l'autre, les partis représentant la majorité de la population.

Sur ces entrefaites éclata la deuxième guerre mondiale, et survint la double invasion de la Hollande par les Allemands, 1940/1359, et de l'Indonésie par les Japonais, au commencement de 1942/1361.

Les nouveaux Etats indonésiens.

Au fur et à mesure que la fortune des armes abandonnait les Japonais, leur attitude changeait envers les Indonésiens, parmi lesquels ils avaient créé des organisations armées auxiliaires; vers la fin de leur occupation les Japonais permirent, et même conseillèrent aux nationalistes militants, qui grâce à eux avaient recouvré leur liberté, de préparer l'indépendance de l'Indonésie. Le 18 août 1945/1356, trois jours après la capitulation du Japon, se constituait à Java le gouvernement provisoire de la République Indonésienne; Sukarno était élu président, et Muḥammad Hatta, vice-président. En octobre fut formé le ministère présidé par Sjahrir.

Les premières forces alliés, arrivées à Batavia vers la fin de septembre, étaient composées de quelque deux mille anglais, dont le commandant reconnut la constitution de fait de la République Indonésienne et se limita à occuper Batavia, Surabaya, Semarang, à Java, et Medan, Padang, Palembang, à Sumatra. Peu après arrivèrent quelques forces hollandaises, et les Anglais s'appliquèrent à empêcher toute action hostile de leur part contre les républicains. Les Anglais évacuèrent l'Indonésie en octobre 1946/1366, laissant les Hollandais en face de la nouvelle république.

En dehors de Java et de Sumatra, les Hollandais recouvrèrent facilement leur ancienne souveraineté. Pour s'accommoder aux temps nouveaux, ils convoquèrent deux assemblées préparatoires: à celle de Malino, non loin de Makassar, en juillet 1946/1366, on invita seulement des délégués indonésiens; celle de Pangkalpinang, en octobre, fut uniquement composée de délégués d'origine européenne, arabe, chinoise, et d'autres minorités. On proposait le choix entre un État unique et une Fédération. Il n'y eut point de délégués de Java ni de Sumatra, et ceux de Bornéo furent peu nombreux car les avis s'y trouvaient divisés pour et contre la république. Les autres îles se déclarèrent en faveur de la fédération d'États, et à la conférence de Denpassar, tenue en décembre, fut constitué l'État Fédéral de l'Indonésie Orientale avec comme capitale Makassar. Sukawati fut élu président de la République et Nadjamuddin chef du gouvernement. La Conférence s'érigea en parlement provisoire jusqu'à l'élection régulière d'une assemblée constituante ce qui devait avoir lieu dans les deux ans. En décembre 1947/1367, au gouvernement de Nadjamuddin succéda un nouveau gouvernement présidé par Ide Anak Agung Gde Agung.

Pendant cette même année, les Hollandais favorisèrent la constitution de plusieurs *negara*, Etats, et de *daerah*, territoires autonomes. Au mois de mai, Bornéo était divisé en deux *daerah*, oriental et occidental; les îles de Bangka et de Billiton et l'archipel de Riouw formaient en juillet un *negara* qui serait uni à la Fédération Indonésienne; en août le Sumatra oriental se constituait en *negara*, et dans le Java occidental se manifestait la même tendance.

Le 15 novembre 1946/1366, en vertu de l'accord de Linggadjatti, entre van Mook et Sjahrir, étaient créés les Etats-Unis d'Indonésie, parmi lesquels on comptait ceux de l'Indonésie orientale, de Bornéo, et de la République de Djokjakarta, avec ses dépendances de Java, Sumatra, et Madura. On partait de la base de l'égalité des droits avec la Hollande. Mais Sukarno ne voulut pas ratifier cet accord, et en juillet 1947/1367 les Hollandais commencèrent une série d'opérations militaires à la suite desquelles les républicains perdirent continuellement du terrain. Tant l'URRS que les USA se trouvaient intéressés à cette région et tâchaient d'y prendre pied. L'ONU envoya des observateurs, dont les appels réitérés aboutirent à une conférence entre les délégués hollandais et républicains à bord du «Renville», navire de guerre offert par l'USA comme lieu neutre de rencontre dans le port de Batavia. On se mit finalement d'accord et le 17 janvier 1948/1368 fut signé à bord du «Renville» un armistice et *douze points* qui devait constituer la base pour de nouvelles conventions politiques. La Hollande transmettrait ses droits souverains non pas à la République de Djokjakarta, mais aux futurs Etats-Unis Indonésiens, dont la République serait un membre. Un des résultats de cette conférence fut la formation de l'État de Pasundan, dans le Java occidental, sur une portion du territoire de la République de Djokjakarta. Sur ces entrefaites les représentants des régions et des îles s'étaient entendus avec les Hollandais en vue de constituer un régime fédéral intérimaire où seraient représentés seize *negara* ou États, sous la présidence de van Mook; ce régime devait préparer la création des Etats-Unis d'Indonésie. Les républicains de Djokjakarta protestèrent contre cette décision, et malgré la convention du «Renville», les relations entre Batavia et la République de Djokjakarta se firent chaque jour plus tendues durant l'année 1948/1368.

Dans le nouvel État de Pasundan, les élections virent le triomphe du parti anti-hollandais, et Wiranatakusuma fut élu président; en 1945/1365 il avait été membre du cabinet Sukarno à Djokjakarta.

Pendant ce temps le gouvernement de Djokjakarta devait affronter de sérieuses difficultés intérieures, économiques et politiques. Ces dernières étaient créées surtout par les communistes et les musulmans extrémistes. Outre les partis musulmans modérés collaborant avec la République, il existait un mouvement dit *Daru-l-islam*, dont les origines dataient de la fin de la domination japonaise. Les plans du *Daru-l-islam* de s'emparer du pouvoir avaient été alors empêchés d'aboutir par les républicains. Le *Daru-l-islam* visa à l'établissement d'un État exclusivement musulman; tous les moyens lui étaient bons qui tendaient vers ce but. Ses partisans étaient aussi bien les ennemis des Hollandais, contre lesquels ils proclamaient la guerre sainte, que des républicains, qu'ils accusaient d'avoir fondé un État hors de l'Islam. Muḥammad Hatta, le chef du gouvernement républicain, avait réussi à faire insérer dans la Constitution une clause garantissant la liberté des cultes. Le *Daru-l-islam* avait l'adhésion de deux organisations de jeunes: la *Barisan ḥizb Allāh*, et la *Barisan sabīl Allāh*, responsables d'une longue série d'attentats. Parallèlement, et vers la fin de l'occupation japonaise, un mouvement analogue groupa à Atjeh les *Muǧāhidīn*, guerriers de l'Islam, qui paralysaient l'administration du gouvernement républicain.

Muḥammad Hatta dut aussi affronter la pression croissante du parti communiste, pour cela il s'appuya sur le parti musulman *Masjumi* et sur la branche du parti socialiste dirigée par Sjahrir, laquelle en février s'était détachée des socialistes de Sjarifuddin. Celui-ci en septembre déclara publiquement son ancienne obédience communiste et passa au communisme avec ses partisans. Le *Pesindo*, une autre association de jeunes, se rangea aux côtés des communistes. Sur ces entrefaites arrivèrent des agitateurs entraînés à Moscou, parmi lesquels Muso, qui s'empara, le 18 septembre, de l'importante ville de Madiun, et déclara constitué l'État communiste. La réaction du gouvernement de Djokjakarta fut énergique; le 30 septembre il recouvrait Madiun et occupait par la suite d'autres points, mais il lui était difficile de mettre fin à l'action des bandes isolées de communistes.

Telle était la situation lorsque les Hollandais se décidèrent à régler leurs difficultés avec le gouvernement de Djokjakarta. Depuis le pacte du «Renville», le gouvernement de Batavia n'avait pas cessé de se plaindre que celui de Djokjakarta n'observait pas les accords; des bandes de terroristes perpétraient des atrocités dans les terres soumises à l'autorité de la Hollande; dans les terres de Djokjakarta il n'y avait ni ordre ni sécurité. Le gouvernement républicain répliquait en niant les accusations dont il était l'objet et reprochait à son tour aux Hollandais des abus de violence et des visées impérialistes. Cherchant un appui, les républicains présentèrent un recours à l'ONU. Les accusations de Batavia devenaient chaque jour plus graves, et ses exigences plus pressantes, jusqu'au jour, le 18 décembre à l'aube, où les troupes hollandaises pénétrèrent par plusieurs endroits dans le territoire républicain, occupèrent Djokjakarta en quelques heures, et en quelques jours toutes les autres villes importantes. Le gouvernement hollandais avait déclaré inutile le recours à l'ONU, car il s'agissait d'une opération de police visant simplement à rétablir l'ordre, et avait promis la constitution immédiatement d'un gouvernement fédéral provisoire pour toute l'Indonésie, des élections générales libres en automne, et le transfert total de la souveraineté à l'Indonésie durant l'année 1950/1370.

Cependant, le Conseil de Sécurité de l'ONU, quelques jours plus tard, invitait la Hollande à cesser les opérations militaires et à remettre en liberté Sukarno, Hatta, Sjahrir et plusieurs autres républicains qui avaient été arrêtés et internés au moment de l'occupation militaire hollandaise. Les Hollandais acceptèrent la décision de l'ONU, qui à la fin de janvier 1949/1369 décidait que le gouvernement républicain serait incessamment constitué, qu'un gouvernement indonésien serait formé, et qu'avant le 1er octobre des élections auraient lieu pour une Assemblée Constituante. La souveraineté hollandaise devait être transférée aux Etats-Unis d'Indonésie le 1er janvier 1950/1370.

A l'instabilité politique faisait pendant, surtout à Java, le désordre et le manque de sécurité pour les personnes et les biens; des bandes armées pullulaient un peu partout. Des négociations, plusieurs fois interrompues, aboutirent au début du mois de mai à la conclusion d'une entente entre les représentants de la Hollande et les républicains de Djokjakarta: l'ordre de cesser le feu serait donné, le gouvernement républicain pourrait rentrer à Djokjakarta, et une «Ronde-Tafel-Conferentie» serait tenue à La Haye. Celle-ci, du 23 août au 2 novembre, régla non

seulement le transfert de la souveraineté, mais aussi les points en litige, à l'exception de la question du statut de la Nouvelle-Guinée. Ce pays demeurait provisoirement sous la dépendance de la Hollande. Le transfert de la souveraineté complète, «inconditionnel et irrévocable», fut voté en décembre par la Chambre hollandaise, et le 17 décembre, Sukarno, seul candidat, fut élu président de la «Republiek Indonesia Serikat», République des Etats-Unis d'Indonésie. L'État du Vatican étant un de ceux qui s'empressèrent de reconnaître la nouvelle République, des relations diplomatiques furent aussitôt établies entre les deux pays; le premier ambassadeur indonésien auprès du Vatican fut Sukardjo Wirjopranoto rédacteur en chef de *Mimbar Indonesia*.

Il ne fait pas de doute que les représentants des États indonésiens dans leur majorité préféraient la forme fédérale à la république unitaire, mais il fut bientôt évident que la faible structure de la Fédération, aux mains des républicains, devait succomber devant leurs tendances unionistes. Il y eut des protestations, et des réactions, même armées, tels le soulèvement en janvier du capitaine Westerling, qui un moment réussit à s'emparer de Bandung, mais dut, par la suite, s'enfuir à Singapour; en avril la révolte d' 'Abd al-'Azīz à Makassar, qui fut réduite après un débarquement de troupes envoyées de Java; et celle d'Ambon, vers la fin d'avril, où l'on proclama la *Republik Maluku Selatan*, République indépendante des Moluques du Sud.

Au début de mars, le Parlement fédéral approuva l'union de presque tous les États avec celui de la République de Djokjakarta en dehors de laquelle restaient encore les États de Sumatra Orientale, Bornéo Occidentale et Indonésie Orientale. Au début d'avril le sultan Ḥamīd II de Pontianak, ministre sans portefeuille du gouvernement fédéral, opposé aux desseins unionistes des républicains, fut arrêté sous l'inculpation d'avoir favorisé la rébellion du capitaine Westerling.

Pendant le mois de mai, et à la suite de négociations entre Muḥammad Hatta et les représentants des trois États qui demeuraient encore en dehors de la fédération, on se mit d'accord pour former un seul État unitaire. Seules les îles méridionales de l'archipel des Moluques poursuivaient leur résistance armée.

En juin aux revendications de Sukarno sur la Nouvelle-Guinée venait s'opposer une déclaration australienne contraire à l'incorporation à l'Indonésie du territoire en litige. Le 14 août 1950/1370, le parlement indonésien approuva la nouvelle Constitution, et le nom officiel de l'État fut changé en celui de *Negara Kesatuan Republiek Indonesia*, État unitaire (par opposition au fédéralisme précédent) de la République d'Indonésie. Comme dans la Constitution précédente, l'article 18 reconnaissait la liberté de cultes et de conscience, mais le deuxième paragraphe, reconnaissant la liberté de l'enseignement religieux, était supprimé.

La proclamation du nouvel État unifié, faite le 15 août par le président Sukarno, marquait non seulement la victoire des unionistes sur les fédéralistes, mais aussi l'hégémonie des Javanais sur le reste de l'Indonésie. Dans les armes du nouvel Etat domine la figure de Garuda, l'aigle mythologique du Panthéon hindou; par contre, on n'y trouve aucun symbole spécifiquement islamique.

Le 22 août, cinq jours après la proclamation de l'État unifié, Muḥammad Natsir, chargé par Sukarno, constituait le premier cabinet du nouvel État. Il n'y

avait pas encore eu d'élections et le gouvernement ne pouvant dès lors se baser sur le mandat du peuple se fondait sur la coalition des partis. Les partis représentés au cabinet étaient le *Masjumi* (50 députés), *Partai Socialis Indonesia* (16), *Fraksi Demokrat* (11), *Parindra* (9), *Partai Katolik* (8), *Persatuan Indonesia Raja* (8), *Partai Nasional Indonesia Merdeka* (6), *Partai Sarikat Islam Indonesia* (5), *Partai Kristen* (4). Le *Partai Nasional Indonesia*, avec 44 députés, n'ayant pas obtenu les portefeuilles réclamés, demeurait dans l'opposition avec le parti communiste (29), le *Partai Buruh* (7), le *Baristan Tani Indonesia* (5) et le *Partai Murba* (3). Quelques uns de ces partis étaient récents. Le *Persatuan Indonesia Raja*, Union de la grande Indonésie, et le *Partai Nasional Indonesia Merdeka* étaient le produit des scissions du PNI, la première en décembre 1948/1368, la deuxième en juillet 1950/1370, celle-ci changeait bientôt son nom en *Partai Rakjat Indonesia*, parti du peuple indonésien. Le *Fraksi Demokrat* groupait les députés sans parti représentant les îles orientales. Le *Partai Serikat Islam Indonesia* était né en juillet 1947/1367 d'une scission du *Masjumi*.

Le *Partai Murba*, parti prolétaire, avait été constitué en novembre 1918/1368 par des éléments communistes.

Le programme du gouvernement était de préparer les élections, d'assainir l'administration, d'assurer l'ordre intérieur, de développer l'économie, de revendiquer l'Irian (Nouvelle Guinée) et de pratiquer une politique de neutralité dans les relations internationales.

Pendant le mois d'octobre la Hollande et l'ONU demandèrent à la République Indonésienne de faire cesser les opérations militaires contre Ambon, Ceram, et les autres îles méridionales des Moluques. Bien que le gouvernement de Djakarta annonçât au début de novembre 1950/1370 la prise de la ville d'Ambon, et la fin des hostilités, celles-ci se poursuivaient au début de 1952/1372 entre la République Indonésienne et la RMS, *Republik Maluku Selatan*, République des Moluques du Sud, dont un gouvernement en exil, quoique nullement reconnu, et de nombreux Ambonnais se trouvaient réfugiés en Hollande.

Une deuxième réunion du Comité de l'Union Hollandaise-Indonésienne eut lieu à la fin de novembre 1950/1370; des accords sur le commerce, les finances, l'emprunt hollandais et le transfert de valeurs furent élaborés. On décidait également que la mission militaire hollandaise resterait encore trois ans en Indonésie. On avait convenu à la *Ronde Tafel Conferentie* qu'une commission spéciale traiterait de la question de la Nouvelle Guinée. Cette commission se réunissait à La Haye, le 4-14 décembre. Les délégués indonésiens demandaient le transfert immédiat des pouvoirs en Nouvelle Guinée; les hollandais déclaraient que la Hollande entendait conserver sa souveraineté sur la région jusqu'au moment où ses habitants seraient à même de décider de leur propre avenir par un plébiscite. Une réunion ultérieure, 23-27 décembre, n'aboutit pas à un accord. Le 3 janvier 1951/1371 le premier ministre Natsir déclarait que toute négociation à l'avenir devait avoir pour base la cession complète de la Nouvelle Guinée à l'Indonésie, et que devant l'attitude hollandaise il fallait procéder à la révision des autres accords avec la Hollande, même celui de l' «Union». Ces discussions intéressaient en même temps l'Australie qui déclarait que tout changement fait sans sa

participation ne serait pas accepté, de sérieuses considérations stratégiques conseillant le maintien du *statu quo*.

Le parti nationaliste PNI qui se trouvait dans l'opposition simplement à cause de divergences dans la distribution des portefeuilles, mais dont le programme politique était à peu près le même que celui de Natsir, avait au début annoncé une opposition constructive, mais ses dirigeants ne tardèrent pas à rechercher des avantages personnels, et déjà à la fin d'octobre 1950/1370 ils réclamaient la démission du cabinet. Celui-ci avait organisé la mise en place des Conseils régionaux prévus par la loi, et vers la fin de 1950/1370, de nombreux Conseils étaient constitués à Java, mais les partis discutaient entre eux des postes qu'on leur attribuerait et à la fin de janvier 1951/1371 le PNI demandait la révocation de la loi et l'abolition des Conseils déjà constitués. Un vote de confiance fut hostile à Natsir. Suspendu pour un temps, le Parlement fut réuni à nouvean le 20 mars, mais l'opposition boycottait les séances, et le quorum faisant défaut, le cabinet Natsir présenta sa démission.

Le 26 mars Sartono, du PNI, était invité à former le cabinet, mais il ne réussit pas à se mettre d'accord avec le *Masjumi*; enfin, le 26 avril, le PNI ayant accepté de céder au *Masjumi* les postes de premier ministre et de ministre des affaires étrangères il fut possible de constituer le nouveau gouvernement. Les socialistes de Sjahrir et les communistes étaient les seuls grands partis demeurés hors du cabinet. Le programme du gouvernement était la consolidation de la sécurité intérieure, l'organisation des élections, politique extérieure pacifique, la révision des relations avec la Hollande et la revendication de l'Irian (Nouvelle Guinée).

Au cours de cette période un des problèmes les plus graves fut celui de le sécurité intérieure, menacée par les extrémistes de gauche et de droite. Le *Daru-l-islam*, fondé en 1948/1368 par Kartosuwirjo, constituait dans le Java Occidental l'État islamique, *Daru-l-islam*, qui avait ses propres soldats, *Tentara Daru-l-islam*, ses taxes, et ses écoles, et bientôt il étendit sa domination aux régions de Pasundan. Une fois réduite la rébellion de Westerling le gouvernement avait les mains libres pour se retourner contre les bandes du *Daru-l-islam*. D'autre part, le parti communiste, qui n'était pas encore assez fort pour entreprendre une action armée, travaillait contre le gouvernement, provoquant de graves agitations. Nonobstant l'échec subi après la faillite de la révolte de Madiun, le parti réussit à dominer les principales associations des ouvriers des plantations, comme la SOBSI et la SARBUPRI, groupant environ 700.000 adhérents, et celles des ouvriers des ports. Ceux-ci étaient donc à même de provoquer une chaîne de grèves et de voler dans les ports, sous les yeux même des gardiens, des quantités si grandes de marchandises, que les revenus de l'exportation en étaient sérieusement affectés. A cela, il faut ajouter les bandes armées à la solde des communistes, notamment dans le Java oriental, où l'insécurité était devenue endémique. Le 5 août 1951/1371 une série d'émeutes et de grèves à Tandjong Priok, le port de Djakarta, mirent aux prises les forces armées avec les bandes communistes. Le combat dura toute la nuit. Des événements analogues se produisirent dans les autres ports. Le gouvernement fit arrêter des milliers de communistes, dont 16 députés.

Entre-temps, à Célèbes, le redoutable bandit Kahar Muzakkar avait fait

la paix avec le gouvernement, mais le 17 août, au moment où ses unités principales allaient s'incorporer aux troupes régulières, il les menait de nouveau au maquis, avec les armes reçues. Il devait succomber au mois d'octobre à l'occasion d'un engagement avec les forces régulières, mais beaucoup de ses partisans continuèrent la lutte.

Le 8 septembre 1951/1371 Subardjo, ministre des affaires étrangères, signait à San Francisco le traité de paix avec le Japon à la suite de la promesse du premier ministre japonais, Yoshida, que par un pacte bilatéral postérieur, le Japon s'engagerait à réparer les dommages de guerre en Indonésie. Mais l'approbation de ce traité créa des discussions au sein du cabinet, et le gouvernement ne porta pas la question au Parlement.

En octobre le président Sukarno déclarait que le pays, par suite des difficultés occasionnées par le transfert de la souveraineté, se trouvait dans une situation difficile et qu'il fallait les efforts de tous pour aider à sa reconstruction morale et économique.

Le 2 février 1952/1372, afin d'alléger la crise économique, la roupie indonésienne était dévaluée à 31,72 pour la livre sterling, 11,40 pour le dollar et 3 pour le gulden hollandais. Le 15 on inaugurait à La Haye les négociations pour la dissolution de l' «Union» qui était remplacée par une série de traités séparés, mais la question de la Nouvelle Guinée ne put être étudiée avant la chute du cabinet Sukiman, causée par la signature d'un accord prolongeant l'aide économique de l'Amérique; le Parlement refusa d'approuver cet accord, et Sukiman, accusé de partialité en faveur de l'Amérique, fut contraint de présenter sa démission le 23 février.

La division au sein du parti *Masjumi* entre les partisans de Sukiman et de Natsir rendit vaine la tentative de constituer un gouvernement *Masjumi*-nationaliste et le Sukarno s'adressa à Wilopo, lequel présentait le 3 avril un cabinet nationaliste-*Masjumi* dont le programme comportait des élections, l'autonomie régionale, la réforme agraire, la dissolution de l' «Union» avec la Hollande et la question de l'Irian (Nouvelle Guinée). Le 20 juin le gouvernement emportait le vote de confiance, et pour la première fois les communistes votaient en sa faveur.

Vers la fin de l'année un conflit sérieux mettait en opposition le Parlement et le commandement supérieur de l'armée à cause des réformes proposées par le ministre de la défense qui était le sultan de Djogjakarta. Celui-ci entendait réduire les effectifs de l'armée de 200.000 à 100.000 hommes et améliorer la discipline, mais on l'accusa d'être en relations trop étroites avec la mission militaire hollandaise, et de nourrir d'injustes préférences pour les éléments provenant du KNIL, l'ancienne armée hollandaise, au préjudice des officiers nationalistes. Le 12 octobre la foule déchirait à Djakarta le drapeau hollandais, pénétrait violemment au Parlement et ne se dispersait qu'après la promesse faite par Sukarno d'organiser des élections. Le gouvernement dut présenter des excuses à la Hollande.

Le Parlement décidait, le 16 octobre, de mener une enquête sur les accusations portées contre le ministre de la défense. Cependant, les partis qui appuyaient le cabinet étaient divisés autour de cette question et une vague inquiétude planait sur l'armée. Le 21 le calme était rétabli, mais le 22, une déclaration du gouver-

nement confirmait les rumeurs qui attribuaient les événements du 12 octobre à des officiers partisans du sultan de Djogjakarta; les officiers auraient braqué des canons contre le Parlement, et la majorité des hauts officiers auraient suggéré à Sukarno la désignation d'un nouveau Parlement. Le gouvernement condamnait ces faits. L'intervention de l'armée dans la politique fut suivie d'une série de mutineries des officiers nationalistes de trois divisions de l'armée, sur sept: le 24 octobre à Surabaya, le 15 novembre à Makassar et le 23 à Palembang, les officiers déposaient leurs chefs et en choisissaient d'autres. La position du gouvernement contre le Haut Commandement se trouva renforcée par les partis du Sumatra méridional qui demandaient la dissolution du Parlement. Le parti nationaliste décidait, 2 décembre, d'appuyer le gouvernement et de s'opposer à des mesures disciplinaires contre les rebelles.

Le gouvernement, après sa déclaration du 22 novembre, avait engagé des poursuites contre les officiers accusés de complicité dans les désordres du 12 octobre, et le 5 décembre il avait mis en congé plusieurs chefs militaires. Le 10 décembre d'autres officiers protestèrent contre ces mesures mais le gouvernement les maintenait et nommait le colonel Sugeng, chef d'État-Major.

Le 2 janvier 1953/1373 le sultan de Djogjakarta démissionnait parce que le colonel Sugeng avait ordonné, sans le consulter, que le chef choisi par les rebelles fut maintenu à la tête de la septième division. La démission fut acceptée et une crise du cabinet évitée de justesse.

Le procès contre le sultan de Pontianak, commencé le 25 février, se terminait le 8 avril par la condamnation du sultan à dix ans de prison; en même temps le capitaine 'Abd al-'Azīz, qui avait dirigé la révolte de Makassar, était condamné à 14 ans de prison.

Des divergences entre le *Masjumi* et le parti nationaliste provoquaient en juin la chute du cabinet Wilopo. Les principaux différends qui les opposaient étaient les critiques des nationalistes contre la politique agraire du gouvernement, et l'opposition du *Masjumi* à la nationalisation des pétroles de la Royal Dutch Shell C°. au nord de Sumatra, ainsi qu'à l'institution d'une ambassade à Moscou et à l'annulation du traité de paix avec le Japon, signé à San Francisco mais non encore ratifié par le Parlement. Cependant la cause immédiate de la chute du cabinet résidait dans les incidents survenus au nord de Sumatra où les paysans s'étaient abusivement emparé des terres. Le gouvernement proposa un compromis mais le 16 mars des chocs sanglants se produisirent à Tandjong Morawa. Le 21 mai, le gouvernement violemment attaqué au Parlement par les nationalistes dut démissionner.

Les efforts pour constituer un nouveau cabinet avec le *Masjumi* et les nationalistes demeurèrent vains. Après de laborieuses consultations, Wongsonegoro formait le 30 juillet un cabinet dont, cependant, il n'était que le vice-président. Durant la crise, le *Masjumi* se vit attaqué par les partis qui appuyaient Wongsonegoro, lesquels prétendaient que le *Masjumi* servait à camoufler sous une forme légale les activités *Daru-l-islam* dont le but était de renverser le système laïque de l'État et de le remplacer par un régime purement islamique. Récemment le *Daru-l-islam* avait intensifié son activité dans le Java occidental, et les

nationalistes, d'accord avec les communistes, organisèrent des manifestations pour exiger du gouvernement qu'il sévit contre le terrorisme.

De même que dans le cabinet précédent, le premier ministre, 'Alī Sastroamidjojo, et le ministre des affaires étrangères, Sunarjo, appartenaient au parti nationaliste. Le *Masjumi* restait pour la première fois hors du cabinet, ainsi que les socialistes, le parti catholique et le parti protestant. Exception faite de Sastroamidjojo, considéré comme modéré, le cabinet était composé d'éléments de l'aile gauche du parti nationaliste et d'autres nettement de gauche; les communistes appuyaient le gouvernement au Parlement. Le 25 août Sastroamidjojo proposait le programme de son gouvernement: dures mesures contre le *Daru-l-islam* et tous les mouvements subversifs, lutte contre la corruption, révision des accords avec la Hollande, revendication de l'Irian, collaboration plus étroite avec les États asiatiques et africains, établissement de relations diplomatiques avec Moscou, négociation d'un accord avec le Japon remplaçant celui de San Francisco. Sunarjo avait déclaré le 3 août qu'il appuierait l'admission de la Chine populaire à l'ONU et il annonçait la fin des restrictions imposées à l'envoi en Chine de matériel stratégique.

A la fin de septembre éclataient brusquement à Atjeh des émeutes inspirées par le *Daru-l-islam*. Les postes de police et les casernes entre Kutaradja et Medan furent assaillis, et malgré les renforts reçus, les troupes du gouvernement se virent contraintes de se retirer jusqu'à la côte après de durs combats. Au sud de Sumatra on procéda à l'emprisonnement préventif de nombreux chefs musulmans. Sastroamidjojo rappelait au Parlement que depuis la capitulation japonaise en août 1945/1365, la PUSA, organisation des maîtres musulmans d'Atjeh, s'était emparée de la région qui devint autonome sous le chef de la PUSA, Dawud Beureuh. A la suite de l'incorporation d'Atjeh à la province du nord de Sumatra, Beureuh avait entrepris une campagne contre le gouvernement, déclarant que dorénavant Atjeh était un territoire de *Daru-l-islam*, l'État islamique, proclamé en 1949/1369 par Kartosuwirjo. Sastroamidjojo promettait des réformes en faveur d'Atjeh aussitôt que le calme serait rétabli.

Le 4 octobre plusieurs journaux de Bandung et de Djakarta réclamèrent la démission de Sukarno qui avait pris une deuxième femme sans se soucier des usages des Musulmans indonésiens. Vers la fin de 1953/1373 un décret ordonnait la nationalisation des entreprises de gaz et d'électricité, et déclarait que la nationalisation des services plus importants pour l'État, prévue dans la Constitution, commencerait par les entreprises qui se trouvaient totalement entre les mains des particuliers, que les compensations seraient payées non pas en devises étrangères mais en roupies indonésiennes et que les sommes à verser seraient estimées par une commission spéciale. Le 16 décembre, au terme prévu, la mission militaire hollandaise cessait ses fonctions. Le 22, l'agence Tass faisait savoir que le ministre Sunarjo ayant manifesté au gouvernement soviétique son désir d'établir des relations diplomatiques entre les deux pays, l'URSS était disposé à envoyer un ambassadeur à Djakarta.

A la fin de 1953/1373 on estimait la population totale de l'Indonésie à 78 millions d'habitants, dont 51 à Java, 11 à Sumatra, 6 à Sulawesi (Célèbès), 3,5 à

Kalimantan (Bornéo), 5 aux îles mineures de la Sonde, 700.000 aux Moluques, 800.000 dans les autres îles.

Durant l'année 1954/1374 le gouvernement réussit à réaliser un des points de son programme: la dissolution de l' «Union» avec la Hollande. Après cinq semaines de discussions on arriva à un accord, le 9 août, abolissant l'«Union» et les autres pactes avec la Hollande, mais la question de la Nouvelle Guinée ne fut pas soulevée.

Quelques jours plus tard, le gouvernement indonésien réclamait formellement à l'ONU que la question de l'Irian (Nouvelle Guinée) fut mise à l'ordre du jour de la prochaine Assemblée générale. Sudjarwo, le délégué indonésien, déclara que tant que cette question resterait sans solution, il y aurait une menace latente pour la paix en Océanie. Le délégué hollandais, appuyé par son collègue australien, rappelait les grandes différences ethniques, linguistiques, religieuses, culturelles et concluait que la Hollande devait se maintenir en Nouvelle Guinée. L'Australie déclarait qu'elle était opposée à toute modification du *statu quo*.

En avril et mai, le gouvernement indonésien prenait part à la conférence de Colombo. En septembre, Sastroamidjojo se rendait à Dehli pour discuter avec Nehru de la convocation d'une conférence générale des États asiatiques et africains qui pourrait se tenir en Indonésie. A cette occasion il exposa devant le Parlement indien les cinq points du *pantjasila*, fondement du régime indonésien d'alors: foi en Dieu et liberté religieuse pour chacun, humanitarisme universel, affirmation de l'unité nationale indonésienne, démocratie et justice sociale.

Pour préparer la grande conférence projetée, les cinq premiers ministres des États rassemblés à Colombo (Pakistan, Ceylan, Inde, Birmanie, Indonésie) tinrent une réunion à Bogor, non loin de Djakarta, à la fin décembre 1954/1374, et décidèrent d'inviter les pays asiatiques et africains à une conférence à Bandung en avril de l'année suivante. Cependant Israël, la Corée, Formose, et l'Afrique du Sud, ne furent pas invités parce que, selon Nehru, on recherchait l'unanimité au sein de l'Assemblée. La conférence fut inaugurée le 18 avril 1955/1375 en présence des délégués de 29 États asiatiques et africains. Les décisions de la Conférence furent publiées le 24; on y évoquait la coopération économique et culturelle, les droits de l'homme, les problèmes de l'impérialisme et du colonialisme, de la paix et de la coopération internationale. Parmi les résultats particuliers on signalait le rapprochement de l'Indonésie et de la Chine communiste, avec laquelle un accord fut signé concernant la vieille question de la nationalité des deux millions et demi de Chinois en Indonésie. Sastroamidjojo acceptait l'invitation de se rendre en Chine.

Après cinq ans d'indépendance, on pouvait signaler un progrès dans certains secteurs, notamment celui de l'enseignement primaire et de la production des denrées alimentaires, mais d'autre part la sécurité et l'ordre public faisaient défaut dans plusieurs régions dominées encore par les rebelles. L'armée vivait dans une atmosphère d'intrigues, de soupçons et de crainte, tandis que le ministre de la défense, Iwa Kusuma Sumantri, confiait aux marxistes les postes de comandement ; le même phénomène était signalé dans l'administration civile, où les fonctionnaires se voyaient destitués pour des raisons politiques. Les mesures prises par le ministre

des finances ne pouvaient pas satisfaire les capitaux étrangers. Tout cela était aggravé par les luttes des partis en vue des élections générales. Le *Masjumi* pouvait sans doute compter sur le plus grand nombre d'adhérents, mais les nationalistes de gauche, aidés par les communistes, avaient réussi à l'éliminer du gouvernement, et on favorisait en sous main la propagande communiste. Quant à la législation, l'ensemble des lois encore en vigueur datait de l'époque hollandaise. Les projets de loi étaient nombreux mais la réalisation en était pratiquement nulle.

Malgré les efforts du gouvernement pour minimiser l'importance de l'action des partisans de la «République des Moluques du Sud», des rapports officieux signalaient encore en 1955/1375 la présence de bandes armées en diverses îles et surtout à Ceram, où Sumokil se maintenait à la tête du soulèvement depuis le début de 1950/1370.

A la fin de juin, le chef d'État Major, Sugeng, ayant démissionné, le ministre de la défense le remplaçait par le colonel Utojo. Mais le colonel Lubis, sous-chef d'État-Major, et la majorité des hauts officiers déclaraient que la nomination avait été dictée plus par des raisons politiques que par la capacité du colonel. Leur demande fut repoussée, mais ils ne voulurent pas reconnaître l'autorité d'Utojo. Lubis fut suspendu, mais il persista dans ses fonctions. Alors ce fut au tour du ministre de la défense de démissionner, et le gouvernement dut chercher un compromis; les militaires l'ayant refusé, le gouvernement démissionnait le 24 juillet.

Des tentatives furent faites pour former un gouvernement avec les deux partis les plus importants, *Masjumi* et PNI (*Partai Nasional Indonesia*) ; le Vice-président Hatta, en l'absence de Sukarno qui s'était rendu à La Mecque, chargeait Burhanuddin Harahap, du *Masjumi*, de former le nouveau cabinet qui fut un cabinet de coalition et d'inspiration plus à droite que le précédent, 11 août. Pendant la crise les militaires avaient annoncé leur désir de voir liquidés les éléments accusés de corruption et le 4 août la police militaire, agissant sans pouvoir légal, arrêtait quelques hauts fonctionnaires, dont le président du parti national du peuple. Le gouvernement, désireux de se concilier les militaires, acceptait la démission d'Utojo et acceptait les arrestations opérées par la police militaire, mais de ce fait sa position demeurait ébranlée par l'oposition du parti national du peuple.

En octobre, le colonel Abdul Nasution, candidat de l'armée, était réinstallé au poste de chef d'État Major. Il avait été destitué de ce poste à l'occasion des désordres perpétrés par les militaires contre le Parlement à la fin de 1952/1372. Malgré les divergences de vues sur l'avenir de la Nouvelle Guinée, les relations avec l'Australie furent renforcées par la visite de Richard Casey, ministre des affaires étrangères australien, à la fin d'octobre. En novembre une mission malaise présidée par le premier ministre Tengku Abdulrahman affirmait les liens fraternels des deux pays et leur intérêt à développer la *bahasa indonesia* et la *bahasa malayu* dans le but d'arriver à la fusion des deux langues. En décembre on signait un accord culturel avec Bharat (Inde). En décembre également une résolution de l'ONU exprimait l'espoir que la question de la Nouvelle Guinée trouverait une solution pacifique.

Les premières élections générales indonésiennes au Parlement, qui avaient

commencé à la fin de septembre, prenaient fin le 30 novembre ; les résultats officiels étaient annoncés quatre mois plus tard. Il y avait eu environ 42 millions d'électeurs, tous les majeurs de 18 ans ayant droit au vote. Les difficultés d'ordre géographique, politique et culturel avaient été des obstacles difficiles à surmonter; le nombre des illettrés étant considérable il avait fallu recourir à des représentations symboliques dessinées sur les bulletins de vote. 168 partis et groupes participèrent aux élections; des observateurs les avaient classés en trois sections: religieux, nationalistes, marxistes. A la première appartenaient le *Masjumi*, qui prônait un État islamique et était contre les communistes, en faveur de l'Occident; il remporta des succès surtout dans le West Java, Sumatra, Célèbes, Moluques; le *Nahḍat al-'ulamā'*, à vues ultra-orthodoxes, fortement nationaliste et anti-occidental, avait remporté un succès inattendu, surtout à East Java et au sud de Bornéo. Les partis chrétiens, catholique et protestant, avaient remporté la plupart des sièges aux Moluques et dans le Nord de Célèbes. Le PNI, parti national indonésien, tendance de gauche, neutraliste en politique internationale, était venu en tête dans le Java central. Les communistes obtinrent à Java la plupart de leurs voix. Les socialistes penchaient du côté de l'Occident en politique internationale et avaient collaboré avec le *Masjumi*.

Le *Masjumi*, avec 8,5 millions de voix et le PNI avec 8 millions obtenaient chacun 57 sièges sur un total de 257. Le *Nahḍat al-'ulamā'* eut 7 millions de voix et 45 sièges, suivi par les communistes qui, avec 6 millions de voix, obtinrent 39 sièges. La United Moslem Party, plus à gauche que le *Masjumi*, eut 8 sièges ainsi que le parti protestant, chacun d'eux ayant obtenu environ 1 million de voix. Le parti catholique eut 770.000 voix et 6 sièges et les socialistes autant.

Les élections pour l'Assemblée Constituante chargée de rédiger une nouvelle constitution en remplacement de celle de 1950/1370 commencèrent le 15 décembre.

Le 26 février 1956/1376 un accord d'aide mutuelle entre les forces aériennes de Bharat (Inde) et d'Indonésie était signé à Djakarta.

Après la publication officielle, le 1er mars, des résultats des élections au Parlement, Harahap présentait la démission de son cabinet et Sukarno invitait Sastroamidjojo, du PNI, à constituer un gouvernement sur une très large base. Après des consultations avec les partis et avec les chefs de l'armée un cabinet de coalition était formé avec la participation, entre autres, du PNI, du *Masjumi*, *Nahḍat al-'ulamā'*, Protestants et Catholiques. Le gouvernement se proposait de résoudre les questions en suspens avec la Hollande, les problèmes de l'économie et de l'ordre intérieur, de la corruption, et de l'administration. En politique internationale le gouvernement se déclarait neutre.

Le 21 avril une loi approuvée par la Chambre dénonçait unilatéralement tous les accords conclus avec la Hollande à la *Ronde Tafel Conferentie* en 1949/1369 et déclarait que désormais les relations avec la Hollande resteraient normales selon l'usage international. Tous les privilèges accordés à des Hollandais étaient abolis, sauf les accords d'entreprises ne se trouvant pas en conflit avec le développement de la république. La loi était rétroactive jusqu'au 15 février. La Hollande protestait, mais le 4 mai elle annonçait qu'un ambassadeur remplacerait le Haut-Commissaire Hollandais en Indonésie.

Le 16 juillet, les résultats des élections à l'Assemblée Constituante étaient officiellement annoncés; on avait enregistré 37,5 millions de votants sur un ensemble de 43 millions d'électeurs. Les sièges étaient au nombre de 520, dont six étaient réservés à l'Irian (Nouvelle Guinée). Le PNI, nationaliste, obtenait 119 sièges, le *Masjumi* 112, la *Nahḍat al-'ulamā'* 91, les communistes 80, la United Moslem Party 16, les protestants 16, les catholiques et les socialistes 10 chacun, le reste allait aux groupes minoritaires. La Constituante siègerait à Bandung.

Le 4 août, le gouvernement annulait la totalité des dettes à la Hollande reconnues par les accords de la conférence de la Table Ronde tout en déclarant qu'il continuerait à payer les dettes des autres pays. La Hollande protestait contre cette flagrante violation d'accords. Le 12 août était signé le premier accord commercial avec l'URSS, et le 28 Sukarno se rendait à Moscou en visite officielle.

Dans la matinée du 13 août des officiers agissant sous les ordres du commendant militaire de la zone arrêtaient dans sa maison le ministre des affaires étrangères, Abdulgani, accusé de corruption. Ayant appris la nouvelle, le premier ministre se mettait en contact avec le général Nasution et obtenait la libération d'Abdulgani, qui, le même jour, partait pour Londres comme représentant de l'Indonésie à la conférence du canal de Suez. Cependant, le colonel Lubis, deuxième au commandement, condamnait publiquement l'intervention de son chef, Nasution, car Abdulgani se trouvait effectivement impliqué dans une affaire de corruption. Le 15 août, Sastroamidjojo déclarait au Parlement que quelques éléments cherchaient à créer des difficultés au gouvernement dans le but de le renverser par des moyens non-parlementaires. A son retour de Londres, Abdulgani était jugé et acquitté par une commission de cinq ministres. En octobre le général Nasution mettait en garde contre le danger d'un coup d'État militaire dirigé contre le gouvernement, et quelques jours après on annonçait l'arrestation de nombreux officiers, dont le gouverneur militaire de Djakarta qui avait ordonné l'arrestation d'Albdulgani. Le colonel Lubis, accusé de désobéissance, avait été sommé de se présenter à Nasution pour être interrogé, le 9 novembre, mais au lieu d'obéir il se cacha. On l'accusait de complot contre le gouvernement. De fait, le 16 novembre une colonne de l'armée avait quitté Bandung et se dirigeait vers Djakarta, mais le manque de cooperation des sous-officiers fit échouer la tentative.

Le 10 novembre, Sukarno inaugurait à Bandung l'Assemblée Constituante. Dans son discours il déclarait que l'Indonésie ne pouvait copier ni la démocratie occidentale ni la dictature. Il fallait construire une «démocratie dirigée». Il fallait empêcher le progrès du capitalisme, assurer la liberté de religion et les droits fondamentaux de l'homme. Au début du mois, des émeutes en signe de protestation contre l'action franco-anglaise sur le canal de Suez avaient abouti à l'attaque et à l'incendie des ambassades française et anglaise à Djakarta.

La lutte contre les partisans de *Daru-l-islam* avait continué à Célèbes pendant les dernières années. Après une tentative infructueuse de s'emparer de Makassar de nombreux rebelles avaient accepté les conditions d'une amnistie, mais le reste poursuivait les hostilités.

Le 1er décembre, le vice-président indonésien Muḥammad Hatta présentait sa démission car des décisions importantes avaient été prises par le gouvernement

sans sa connaissance et contre son avis. Cette décision fut en général regrettée par tous, hormis les communistes.

Vers la fin de décembre, une série de révoltes militaires provoquaient une sérieuse crise politique. Le colonel Aḥmad Ḥusayn déposait le gouverneur du Sumatra Central le 20 décembre; le Conseil du *Banteng*, dont Ḥusayn était le président, se chargeait de l'administration civile et envoyait une délégation à Djakarta demandant une plus grande participation aux revenus de Sumatra. Le 21 décembre, le colonel Simbolon, commandant la Sumatra du Nord, annonçait qu'il ne reconnaissait plus l'autorité du cabinet Sastroamidjojo, et qu'il prenait provisoirement le pouvoir jusqu'à la formation d'un gouvernement «honnête et capable». Le 27 décembre, le gouverneur de la Sumatra du Sud déclarait qu'un comité formé par des éléments civils, militaires et de la police avait décidé de ne plus envoyer au gouvernement central les revenus de la province qui seraient désormais destinés aux œuvres d'utilité publique afin de mettre fin au mécontentement du peuple. La révolte du nord fut facilement étouffée en quelques jours, mais le gouvernement central entra en pourparlers avec les autres rebelles. Le 24 janvier 1957/1377, le général Nasution partait pour Sumatra où il eut des entrevues avec les rebelles; à son retour il déclarait que le problème militaire était résolu mais non le problème politique. Le 2 mars, Sumual, gouverneur militaire de l'Indonésie orientale, proclamait l'état de siège et déclarait qu'un comité militaire prenait provisoirement en main l'administration de la région. Une de ses réclamations était de ramener de 96 %, à 30 % la proportion des revenus envoyés au gouvernement central.

Le 11 mars, un comité révolutionnaire était constitué à Bornéo, présidé par le gouverneur militaire Ḥasan Basri.

Entre-temps la crise politique atteignait sa phase aiguë. Presque tous les partis demandaient la démission du gouvernement déjà très affaibli par les graves accusations de corruption. En janvier, le *Masjumi* retirait ses ministres du cabinet après que le leader, Natsir, eut en vain demandé à Sukarno la formation d'un nouveau gouvernement présidé par Hatta. Les cinq partis qui demeuraient au gouvernement, d'acord entre eux, proposaient à Sukarno, 15 février, de remanier profondément le cabinet, mais Sukarno répondait que le remède n'était pas là et leur présentait le plan qu'il préconisait d'un gouvernement de tous les partis. Mais les opinions sur le plan Sukarno étaient divisées. Le PNI, et les partis de gauche jusqu'aux communistes, appuyaient le plan; au contraire, les autres partis le repoussaient et ne voulaient point avoir les communistes pour collègues au sein du cabinet.

Le projet de Sukarno était de constituer un gouvernement *gotong rojong*, d'aide mutuelle, selon l'ancienne coutume du pays, où tous les partis seraient représentés selon leur coefficient électoral. Ainsi on éliminait l'opposition parlementaire. De plus il y aurait un conseil consultatif comprenant tous les éléments actifs du pays, présidé par Sukarno, avec le rôle d'assesseur du cabinet. Sukarno déclarait que les troubles continuels avaient jusque là empêché le gouvernement de développer sa fonction administrative, que le système démocratique pratiqué jusque là n'avait pas donné de résultats satisfaisants et qu'avec le nouveau plan on arriverait à l'union nationale.

Le 14 mars, Sastroamidjojo démissionnait ; le même jour, Sukarno proclamait l'état de siège dans tout le pays et remettait le pouvoir aux mains de l'armée, de la marine, et de l'aviation militaire. Le jour suivant, Nasution convoquait tous les chefs des régions militaires, y compris les dissidents. On annonça que l'état de siège durerait seulement jusqu'au retour de la vie politique normale. La conférence dura cinq jours; elle annonçait une action commune de Sukarno et de Hatta pour résoudre la crise.

Après la chute de Sastroamidjojo, Sukarno faisait appel à Suwirjo, président du PNI, pour former un cabinet capable et énergique,et pour constituer le Conseil National. Cependant Suwirjo ne réussit pas dans ses démarches pour obtenir une majorité à la Chambre; Sukarno lui demanda alors de constituer un cabinet de techniciens, mais après de nouvelles consultations, Suwirjo dut renoncer le 2 avril. Le 4 avril, Sukarno annonçait qu'il désignerait lui-même un gouvernement d'urgence, extra-parlementaire, dont la composition était publiée le 8 avril, et dont le chef était Djuanda, sans parti politique, et qui avait déjà été ministre dans 12 cabinets sur 16. Prijono, communiste, était ministre de l'instruction publique.

Après la formation du gouvernement, le premier ministre avec quelques collaborateurs se rendit à Sumatra pour négocier avec les chefs de la rébellion et déclara dans un discours à Padang que tous les partis étaient d'accord sur le principe de l'autonomie régionale mais que le désaccord commençait quand il s'agissait de fixer le degré de cette autonomie. En avril, la Cour Suprême condamnait Abdulgani, accusé de trafic illégal de monnaies étrangères.

Le programme du gouvernement comportait la constitution du Conseil National proposé par Sukarno, la normalisation de la situation intérieure, la poursuite des mesures d'abrogation des traités avec la Hollande, la question de l'Irian, et la reconstruction intérieure.

Le 5 mai , le traité de collaboration technique et économique avec l'URSS était ratifié. L'Indonésie recevait 100 millions de dollars. Le 7 mai, le premier ministre signalait au Parlement la nécessité de prendre de sévères mesures monétaires pour affronter la grave situation économique; le gouvernement étudiant les projets d'autonomie régionale et le transfert des services publics du centre aux provinces. On considérait comme payées toutes les dettes à la Hollande, et l'on décidait que les pétroles de Sumatra resteraient sous le contrôle du gouvernement. En juin, le premier ministre déclarait que si le Parlement n'appuyait pas son cabinet, une intervention des militaires serait à craindre. Il ajoutait que les relations entre le gouvernement et les régions rebelles étaient maintenant meilleures.

Le 15 juin, le gouvernement approuvait la liste des membres du Conseil National consultatif présidé par Sukarno, dont Abdulgani était le secrétaire. Sur les 43 membres, il y avait plus d'une douzaine de membres communistes ou procommunistes appartenant à l'union syndicale SOBSI ou à l'organisation féministe GERWANI, dirigées par les communistes. Le *Masjumi* et les partis de droite s'étaient vigoureusement opposés à la constitution de cet organisme. Plusieurs des membres nommés refusèrent d'accepter leur nomination, notamment le recteur de l'Université indonésienne, Bahder Djohan, qui devait représenter les intellectuels. Les critiques contre le nouveau Conseil ne manquèrent pas. Il était décrit

comme un super-cabinet dominé par les éléments de gauche et les amis de Sukarno.

En juillet, des élections régionales dans 12 districts administratifs de Java accusèrent une considérable augmentation, 25 % en moyenne, des voix communistes. Le 17 août, à l'occasion du 12me anniversaire de l'indépendance, Sukarno déclarait que le système démocratique n'avait pas réussi en Indonésie: tout était paralysé et disloqué. Il voyait le remède dans la démocratie «dirigée» pour combattre le matérialisme, la corruption, la négligence; il fallait atteindre à une «révolution morale» du peuple.

En septembre, 9-14, eut lieu à Djakarta le rassemblement pour l'unité nationale auquel prirent part des délégués de toutes les régions, dont les régions en rébellion depuis décembre dernier. Les communistes en avaient toutefois été exclus. A la fin de la conférence, Sukarno et Hatta qui, depuis la démission de ce dernier, ne s'étaient plus rencontrés à cause des profondes divergences d'opinion qui les séparaient, annonçaient qu'ils reprenaient leur collaboration, accédant aux demandes des membres du Rassemblement, et ce en vue de mettre un terme à l'état déplorable du pays. La conférence décidait de rétablir les relations entre le gouvernement et les régions extérieures, d'examiner la situation administrative, militaire, économique, de constituer des régions autonomes le plus tôt possible, et de revenir au système commercial ordinaire car le système d'échanges de marchandises — troc — expérimenté avec les pays communistes n'avait pas donné de résultats satisfaisants.

En septembre également, un congrès panislamique tenu à Sumatra invitait Sukarno à déclarer illégal le parti communiste. Le 30 septembre, Sukarno était l'objet d'un attentat au moment de terminer une visite à une école, il ne fut pas atteint mais les 4 bombes tuèrent 10 hommes et blessèrent environ 150 personnes. La rumeur publique mêlait le nom de Lubis à cette affaire.

Le 23 septembre, le Parlement approuvait une résolution revendiquant l'Irian et le 28 octobre on entreprenait une campagne nationale pour la libération de ce territoire comme préparation aux débats qui devaient avoir lieu à l'ONU sur la question de la Nouvelle Guinée. Vers la mi-novembre, plusieurs organisations politiques et militaires invitaient le gouvernement à user de violence au cas où la résolution de l'ONU ne serait pas favorable aux demandes indonésiennes. Le 29 novembre, l'ONU, comme cela s'était produit auparavant, laissait tomber la discussion faute de réunir la majorité requise, et le 1er décembre le ministre de l'information, qui était en même temps le président du comité d'action pour la libération de l'Irian, autorisait, avec l'approbation du gouvernement, une grève générale de tous les employés et ouvriers des entreprises appartenant à des Hollandais, et interdisait tous les imprimés en hollandais ainsi que le trafic aérien de la KLM, compagnie hollandaise.

Malgré la défense du gouvernement de s'emparer sans autorisation officielle des propriétés des Hollandais, des bandes de jeunes gens et d'ouvriers, poussés par les syndicats communistes, s'emparèrent à Djakarta et ailleurs des banques, des hôtels, des édifices, des compagnies hollandaises sur lesquels ils hissèrent le drapeau rouge. On refusa aux ressortissants hollandais les services ordinaires et même

la vente de denrées alimentaires. La saisie des banques poussa les gens à se précipiter en cohue pour retirer leurs dépôts, et la suspension des services de la KLM arrêta le trafic interinsulaire. Les cargaisons de produits alimentaires pourrirent sur les quais tandis que les prix montaient verticalement; les ports restèrent déserts et on n'exportait plus.

Le 5 décembre, le ministre de la justice annonçait le bannissement des ressortissants hollandais, environ 50.000, par étapes successives. Seuls, les techniciens échappaient à cette mesure. En même temps il annonçait la fermeture de tous les consulats hollandais sauf celui de la mission diplomatique à Djakarta. Le 9 décembre, le premier ministre Djuanda imposait le contrôle du gouvernement sur toutes les plantations hollandaises. La Hollande protestait à l'ONU contre ces actes unilatéraux lésant le droit des gens. Le 11 décembre, Sukarno déclarait à Surabaya que, en raison de la question de l'Irian, il fallait subir une période d'austérité et de restrictions dans l'alimentation et le vêtement. Il fallait se préparer à des sacrifices. La revue *The Economist* voyait dans l'action de Sukarno le désir de frustrer les Hollandais qui possédaient 70 % des plantations et 70 % de la navigation interinsulaire, et la nécessité de détourner l'attention de la masse du chaos politique, économique et social, et de la crise aiguë de l'autorité. Le 18, le gouvernement reconnaissait l'existence de la famine dans 30 secteurs de Java et dans plusieurs autres îles.

La situation politique était entre-temps confuse. La presse hollandaise affirmait que Sukarno se trouvait virtuellement prisonnier de l'armée et que l'autorité était aux mains de Djuanda, Hatta et Nasution, mais Sukarno démentait, le 15, publiquement ces assertions et le 18, il proclamait l'état de siège sur tout le territoire de l'Indonésie. Le 21 décembre on annonçait à Djakarta la dissolution du comité d'action pour la libération de l'Irian. Malgré les difficultés pour obtenir des renseignements on put savoir que les troubles s'étaient aggravés à Célèbes durant le mois de décembre à cause des attaques intensifiées du *Daru-l-islam* contre les postes militaires en divers endroits de la région; on reconnaissait également à Djakarta l'existence de troubles à Ambon.

Le 14 décembre, le gouvernement publiait un communiqué déclarant que toute la mer comprise entre les îles de l'archipel indonésien était la propriété naturelle de l'État et faisait partie intégrante des eaux territoriales soumises à la souveraineté absolue de l'Indonésie. Le périmètre extérieur de cette surface devait s'étendre jusqu'à 12 milles de la côte. Les gouvernements des principales puissances maritimes s'empressèrent de repousser cette proclamation comme contraire aux principes établis du droit international.

Au début de janvier 1958/1378, Sukarno, accompagné de Subandrio, ministre des affaires étrangères, rendait successivement visite à l'Inde, à l'Égypte, à la Yougoslavie, à la Syrie, au Pakistan, à Ceylan, à Burma, au Siam et au Japon, où, à cause de la situation en Indonésie, il arrêtait sa tournée le 16 février.

La paralysie des communications maritimes et l'aggravation de la disette comme contrecoup des mesures prises contre les Hollandais avaient grossi considérablement le nombre de ceux qui, mécontents de la politique de Sukarno, se décidaient à appuyer la cause des dissidents des provinces extérieures à Sumatra

et dans les autres îles, où l'on continuait à réclamer une plus grande autonomie locale, une participation moins injuste aux revenus propres et aux profits des exportations et un gouvernement central strictement anti-communiste.

Le 1er janvier 1958/1378, les autorités militaires de la zone nord de Célèbes rompaient leurs relations avec Makassar, la capitale, et déclaraient leur zone province indépendante avec Menado pour capitale; par la suite ils envoyaient des troupes pour s'emparer de Ternate dans les Moluques du nord, tandis que dans les Moluques du sud et notamment à Ceram se poursuivait la rébellion contre Djakarta.

Sjarifuddin Prawiranegara, directeur de la Banque d'État à Djakarta, qui avait durement critiqué la saisie des banques hollandaises, s'était rendu à Sumatra et refusait de rentrer à son poste. Le 22 janvier il demandait à Sukarno un gouvernement constitutionnel fort pour éviter que l'Indonésie ne devienne un satellite soviétique. En janvier également un certain nombre de militaires et de politiciens de premier rang, comme le socialiste Sumitro, les ex-premiers ministres Natsir et Harahap et les colonels Lubis et Simbolon, adhéraient publiquement aux vues du Conseil Révolutionnaire du *Banteng*, le buffle, en Sumatra centrale. Le Conseil, rassemblé à Padang, envoyait à Sukarno le 9 février un ultimatum exigeant dans un délai de cinq jours le renvoi du cabinet Djuanda, l'abandon de sa politique de «démocratie dirigée» et la désignation d'un ministère présidé par Hatta et par le sultan de Djogjakarta; autrement, ils ne considéraient plus Sukarno comme chef de l'État. Cet ultimatum ayant été repoussé, un gouvernement provisoire, rival de celui de Djuanda, était proclamé à Padang par le *Banteng*, présidé par Prawiranegara, lequel prenait immédiatement des mesures pour assurer la viabilité économique de la région, établissant des échanges de marchandises avec la Malaisie et Singapour. Le 17 février le gouverneur militaire de la zone nord de Sumatra se déclarait en faveur du *Banteng*, tandis que le commandant de la zone sud tentait d'obtenir une réconciliation entre Padang et Djakarta.

Le gouvernement Djuanda prenait immédiatement des mesures militaires. Sukarno, qui, à son retour du Japon, le 16 février, avait été reçu avec enthousiasme par la foule, reprenait, le 21, ses fonctions présidentielles et déclarait qu'il userait de tous les moyens à sa disposition pour mettre fin à la situation créée par les rebelles.

Sur le plan international la Malaisie et l'Australie avaient été les premières à manifester leur intérêt à la stabilité de la voisine Indonésie; malgré leur position franchement anticommuniste et leur désir de voir s'établir en Indonésie un gouvernement nettement démocratique, basé sur la volonté populaire, elles considéraient la guerre civile comme une affaire purement intérieure. En mars on annonçait que les nations du SEATO, nonobstant leur vive inquiétude, ne se proposaient pas d'intervenir. De son côté, Djuanda déclarait que son gouvernement ne désirait aucunement que la guerre civile devienne une épreuve internationale de force entre les communistes et les anticommunistes; il mettait en garde contre toute intervention étrangère qui pouvait aboutir à des conséquences fatales pour la paix mondiale. Le gouvernement de Djuanda n'avait pas cessé de demander des armes aux Puissances occidentales, notamment à l'Amérique, mais il n'obtint

aucune réponse favorable. Selon les déclarations américaines, on ne voulait pas faire du tort à ceux qui luttaient ouvertement contre la croissante influence du communisme en Indonésie.

Cependant, la balance des forces entre Djakarta et les insurgés restait nettement en faveur de Djakarta. Après la perte de Padang, leur capitale en Sumatra Centrale, le 16 avril, les insurgés se retiraient à Bukkitingi et à Batusangkar, qu'ils perdaient également au début de mai. Pajakumbu, leur dernière ville, était prise le 22 mai. Le 2 avril le gouvernement de Djakarta commençait les opérations contre les insurgés de Celebes, lesquels répondaient par des attaques de leur aviation contre les ports et la navigation; ils ne pouvaient pas, cependant, arrêter les progrès de «l'ennemi». Le 22 mai, Sumual, le chef des insurgés, lançait un appel par radio proposant des négociations de paix, qui furent repoussées par Djakarta. Menado, capitale des insurgés, fut défendue avec acharnement pendant plusieurs jours mais le 26 juin elle tombait au pouvoir des troupes de Dkajarta.

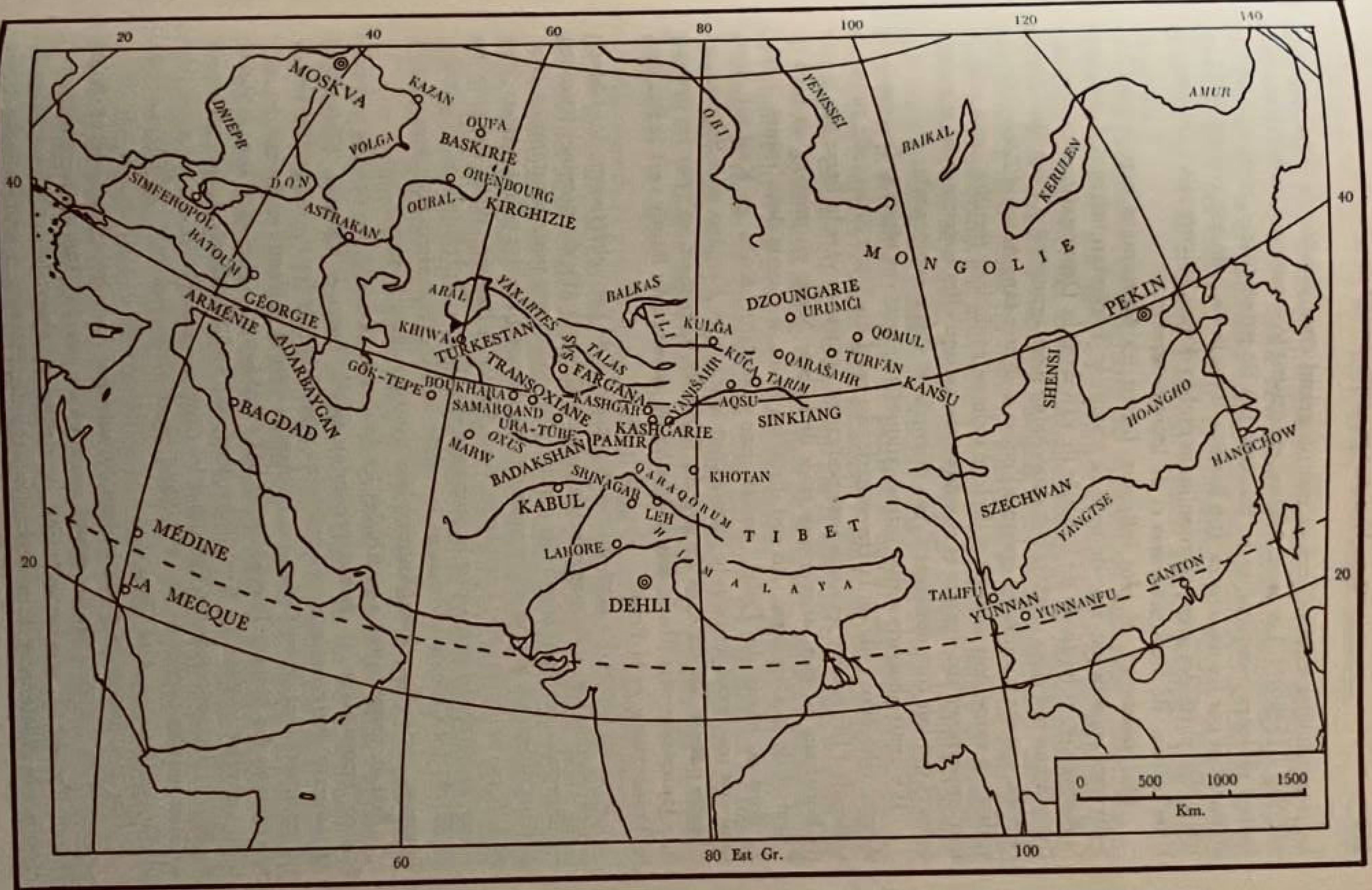
Pendant la période de l'insurrection non seulement des militaires et des politiciens mais aussi des membres du corps diplomatique indonésien s'étaient déclarés en faveur des insurgés, notamment l'ambassadeur indonésien à Rome et d'autres fonctionnaires des missions diplomatiques en divers pays.

Le 25 juin, Sukarno remaniait son cabinet, et le même jour Djuanda déclarait que le gouvernement demeurait fidèle à la politique d'indépendance dans les affaires internationales; à l'intérieur on rechercherait la stabilité économique et l'application des décisions de la Conférence Nationale de l'année précédente concernant la concession d'une plus grande autonomie aux provinces et une répartition juste et rationnelle des revenus de l'exportation entre les provinces et le gouvernement central.

LES MUSULMANS DE LA CHINE ET DU TURKESTAN ORIENTAL

Une double ligne de communications, par mer et par terre, reliait déjà bien avant l'apparition de l'Islam les pays d'occident avec les lointaines terres de l'empire chinois. Des marchands arabes et persans embrassèrent la nouvelle religion islamique, tout en continuant à exercer leur ancienne profession et à sillonner les mers jusqu'aux ports du sud et de l'est de la Chine ouverts au trafic avec l'étranger. De ces ports, les plus importants étaient ceux de Canton et de Hangchow, où les marchands musulmans se livraient à leur commerce dans des quartiers séparés qui leur étaient attribués; leur nombre était si grand que les chroniques rapportent qu'en 758/141 les Persans et les Arabes de Canton, irrités peut-être par les abus commis par les fonctionnaires chinois, furent assez forts pour saccager la ville et prendre la mer avec leur butin.

Ces colonies de Musulmans se virent assez malmenées pendant les temps tourmentés de la fin de la dynastie des T'ang. Le sac de Canton, 879/265, dirigé par un rebelle chinois, et le massacre d'une grande partie de la population, interrompirent, selon le témoignage d'al-Mas'ūdī, le trafic maritime avec l'Occident. Cependant, le commerce est une plante vigoureuse: il refleurit aussitôt que



38. — Asie Centrale. IXe/IIIe s. — XXe/XIVe s.

les circonstances le permirent, et prit un grand essor pendant le règne des Song, 960/349 - 1278/672. Les *ta-zi*, Arabes, exerçaient le commerce, ils vivaient réunis autour de leurs mosquées, et ne faisaient pas de prosélytisme, mais leur nombre augmentait par les naissances. Ibn Baṭṭūṭa, dans le récit de son voyage en Chine, 1324/725, parle des groupes musulmans établis dans plusieurs villes chinoises, de leurs ulémas, de leurs madrasas et de leurs mosquées.

Plus nombreux, et plus influents, furent les Musulmans arrivés en Chine à diverses reprises par voie de terre, à travers le Turkestan oriental. Les oasis de la Kashgarie, et les terres de la vallée de l'Ili dans la Dzoungarie, situées respectivement au sud et au nord de la haute chaîne montagneuse du T'ien Shan, monts célestes, ont été à toutes les époques l'enjeu de luttes sanglantes et l'objet de convoitises, à cause non seulement de leur richesse et de leur fertilité, mais aussi de leur importance stratégique et commerciale, puisqu'elles constituaient le passage naturel qui fait communiquer l'Asie orientale et l'Asie occidentale.

Il y avait plusieurs routes interasiatiques à travers ces régions. La plus facile d'entre elles était celle de la Dzoungarie, au nord du T'ien Shan; elle suivait la vallée de l'Ili; ensuite les caravanes pouvaient continuer vers la Perse par la voie de Boukhara ou bien arriver aux rives de la mer Noire en passant au nord de l'Aral et de la Caspienne. Au sud du T'ien Shan, il y avait deux routes. L'une, au nord du bassin du Tarim, passait par Qarašahr, Kuča et Kashgar, après quoi elle traversait les cols du Pamir pour aboutir au Farġāna et à Samarqand. L'autre passait par les oasis du sud du Tarim et bifurquait, soit par les passages du Qaraqorum vers l'Inde, soit par les hauts plateaux du Pamir vers la Farġāna, la Transoxiane, et la Perse.

Déjà du temps des Han, au commencement de l'ère chrétienne, les Chinois avaient étendu leur influence effective jusqu'à Kashgar afin de dominer les routes commerciales, mais par la suite ils perdirent ces avantages pour longtemps à cause de leurs difficultés intérieures et aussi à cause des attaques des tribus turques. Plus tard, à partir de 645/25, l'empereur Kao Tsung, à l'apogée de la dynastie des T'ang, avait réduit peu à peu la puissance des *Tu-kue*, Turcs de l'Asie Centrale; en 657/37 les Chinois occupaient la vallée de l'Ili, portaient la guerre jusqu'à Toqmak, sur le Ču, et établissaient leur frontière dans le Pamir.

Peu de temps après, vers 670/50, les Arabes se présentèrent pour la première fois en Transoxiane, et durant presqu'un siècle, Turcs et Chinois, Tibétains et Musulmans, luttèrent avec acharnement pour dominer les routes du Turkestan, jusqu'au moment où les Chinois et les Arabes s'étant entremis en faveur des intérêts opposés des États de Farġāna et de Šāš (Tashkent), le chef chinois Kao Hsien-shih, qui était accouru de Kuča avec des forces considérables, fut complètement battu, 751/133, non loin du Talas, par les troupes musulmanes envoyées par Abū Muslim sous les ordres de Ziyād b. Ṣāliḥ; cette victoire donnait à l'Islam l'hégémonie politique en Asie Centrale.

Une des premières mentions des Musulmans dans les chroniques chinoises se rencontre à l'occasion du grand soulèvement de 755/138 contre l'empereur Hsuan Tsung. Ce soulèvement mit en danger la dynastie des T'ang: afin de réprimer la rébellion et de recouvrer la capitale, 757/140, il fallut employer des

auxiliaires de l'Asie Centrale, parmi lesquels quelques 4.000 Musulmans, qui, semble-t-il, s'établirent en Chine et y constituèrent des groupes de familles.

Les incursions des Tibétains étaient aussi préjudiciables aux Chinois à l'est qu'aux intérêts des califes à l'ouest, et motivèrent, en 798/182, l'envoi d'une délégation de Hārūn al-Rašīd à la cour chinoise afin de combiner une action commune.

Avec l'avènement de la dynastie des Mongols, ou *Yüan Yüan*, 1280/679, tombèrent les barrières qui jusqu'à ce moment avaient empêché la libre entrée en Chine des étrangers et des idées du dehors; beaucoup de Musulmans passèrent alors en Chine, soit au service des Mongols, soit comme marchands, car à cette époque une grande partie du trafic de caravanes se trouvait entre leurs mains. Parmi les Musulmans qui arrivèrent à occuper de hautes charges au service de la dynastie on cite Maḥmūd, qui en 1260/659 avait le rang de premier ministre, et Aḥmad, ministre des finances depuis 1265/664 et qui devait périr assassiné en 1282/681 à la suite d'une révolte de palais. Les officiers musulmans des troupes disséminées à travers la Chine introduisaient l'Islam parmi leurs hommes et constituaient des noyaux qui se développaient par la suite. Le cas le plus souvent cité est celui du *sayyid* Šams al-Dīn 'Umar, natif de Boukhara, qui avait été au service de Čingīz Ḫān, et qui en 1273/672 avait été envoyé par Qubilay (Qoubilaï) pour gouverner la région du Yunnan. A sa mort, 1279/678, ses descendants lui succédèrent. De ce fait le noyau islamique constitué dans la région fut assez considérable, et on y trouve aujourd'hui encore beaucoup de familles qui se disent descendantes du *sayyid*.

Au cours de la période mongole l'Asie jouit d'une unité politique qui favorisait la libre circulation des voyageurs et des caravanes, non moins d'ailleurs que celle des idées religieuses. Les allogènes, de même que les indigènes du pays, pouvaient occuper les hautes charges de l'administration civile et de l'armée. On dit que les Musulmans qui dans cette période s'établirent en Chine furent nombreux, et qu'ils propagèrent leur religion parmi leurs subordonnés. Les adeptes ainsi gagnés acceptaient la religion de leurs maîtres, mais n'abandonnaient ni leurs usages ni leurs superstitions.

Avec la chute de la dynastie mongole, 1368/700, cessa la libre communication entre la Chine et le monde extérieur. La nouvelle dynastie des Ming s'appliqua à supprimer ou à limiter tout ce qui était étranger; elle fit du Bouddhisme la religion officielle et interdit les autres religions. Dans les provinces de l'est l'Islam ne fût pas à même de résister, mais il se conesrva fort bien dans les régions de l'ouest, où il avait poussé des racines plus profondes. De cette époque date l'usage généralisé d'appeler les musulmans *hui-hui*, et leur religion *hui-hui kiao*, ou encore *tsing tchen-kiao*, religion pure et vraie. Aujourd'hui le nom le plus en usage est *hui-kiao*.

Si dans cette période les Musulmans conservèrent quelque considération à la cour, où on leur avait permis de construire une mosquée, ils se voyaient en général relégués et assujettis à des restrictions matrimoniales, somptuaires et alimentaires. On ne leur permettait pas de circuler librement dans toutes les provinces, ils étaient traités avec une rigueur spéciale devant les tribunaux, et les

documents officiels les désignaient comme les «bandits *hui-hui*». Cependant il leur était permis de s'adonner aux études, de se présenter aux examens ordinaires de l'État, et d'embrasser la carrière des armes, dans laquelle quelques-uns accédèrent aux grades les plus élevés. Lorsque pendant les XVe/IXe s. les Ming voulurent étendre l'expansion chinoise vers le sud, le chef de plus d'une expédition militaire dans l'Indochine et dans l'archipel indonésien fut un musulman. Une des raisons de la tolérance observée à l'égard des Musulmans à la cour était que le service du calendrier, auquel on attribuait une particulière importance, se trouvait aux mains d'astronomes musulmans.

La dernière des dynasties impériales chinoises, celle des Ch'ing ou des Mandchous, supplanta celle des Ming en 1644/1054. Pendant leur règne les militaires étaient notablement plus nombreux que les mandarins, et beaucoup de garnisons avaient un chef musulman. Les soldats, pendant les intervalles de paix, se livraient à la culture des champs abandonnés en temps de guerre, et fondaient des familles et de nouveaux noyaux musulmans. Là est probablement l'origine de maints villages musulmans de la région du Hoang-Ho, le Fleuve Jaune.

Il n'est pas étonnant que le niveau de l'instruction religieuse de la plupart de ces Musulmans fût très bas, et qu'il en ait été ainsi jusqu'à nos jours. Une des causes en est la difficulté des communications avec le reste de l'Islam. Seuls quelques rares Musulmans chinois se décidaient à affronter les fatigues et les dangers d'un voyage à La Mecque. Ceux qui en revenaient recrutaient parfois des disciples, qui par la suite devenaient les ulémas de la communauté. Il suffisait d'être capable de lire mécaniquement les caractères arabes, sans même en comprendre le sens pour être désigné comme *mullā*.

L'une des persécutions contre le Christianisme en Chine fut en partie due à des Musulmans, non pour des motifs de zèle religieux, mais par ressentiment professionnel. Le jésuite Schall, ayant déclaré dans un rapport que la méthode jusqu'alors employée pour la préparation du calendrier contenait des erreurs, reçut, en 1654/1065, la charge de réformer le calendrier. Les astronomes musulmans renvoyés, ne pouvant pas réfuter la thèse de Schall sur le terrain technique, accusèrent les missionnaires d'espionnage au profit de l'étranger, et aussi d'avoir aidé à la défense des derniers Ming. Le résultat fut la proscription du Christianisme et l'arrestation des missionnaires. Ceux-ci recouvrèrent leur liberté grâce à l'intervention de l'impératrice-mère, et lorsque le P. Verbiest eut démontré l'existence d'erreurs dans les calculs des Musulmans, on lui donna la charge du calendrier, 1669/1080, mais l'édit contre les Chrétiens ne fut pas rapporté.

On a conservé les noms de quelques écrivains religieux musulmans, comme Ma-chou, m.ca. 1730/1143, auquel on attribue une introduction à l'Islam en dix volumes, et Liu-chou, considéré comme le dernier des vieux érudits musulmans. Dans ces ouvrages le style si clair des premiers temps était devenu si obscur, à force de vouloir imiter les anciens classiques, que leur lecture n'était plus accessible à la masse.

En 1731/1144 l'empereur Yung Cheng, dans l'intérêt de l'agriculture, interdit l'abattage des bœufs. Les Musulmans protestèrent, alléguant qu'ils ne pouvaient, comme les autres, manger la viande de porc. L'empereur répondit

par un décret déclarant que malgré les plaintes élevées jusqu'à lui contre les Musulmans à cause de leurs différences de religion et d'habillement, et de leur caractère farouche et insoumis, il les considérait pourtant comme des membres de la grande famille chinoise, car leur religion respectait la base du gouvernement, et parce qu'ils s'acquittaient des sacrifices prescrits par la loi; l'empereur exhortait donc les magistrats à ne pas tenir compte de la religion des parties dans leurs jugements.

Pendant les soixante ans du règne de Ch'ien Ling, l'un des meilleurs empereurs mandchous, la Chine réaffirma davantage son autorité sur les lointaines régions du Turkestan oriental, à l'occasion de l' «incident de l'Ili» : un litige au sujet d'une succession ayant éclaté parmi les Kalmouks de la vallée de l'Ili, on y envoya une armée chinoise pour appuyer l'un des prétendants, Amursana, lequel fut installé à Kulǧa, en 1755/1169. Mais les Chinois, plutôt que comme auxiliaires, arrivaient en conquérants, et bientôt ils se trouvèrent en lutte contre le même Amursana; celui-ci remporta d'abord quelques succès, mais il se vit forcé de fuir par la suite en Sibérie tandis que les Chinois s'emparaient à nouveau de la région, 1757/1171. Le vide que la guerre, les massacres et l'exode des Kalmouks avaient causé dans le pays fut comblé par des colons envoyés de Chine, qu'on appela Khitay s'ils étaient boudhistes, et Tungans s'ils étaient musulmans.

Cette conquête de la Dzoungarie préparait l'annexion de la Kashgarie, où depuis le commencement du XIVe/Xe s. un *sayyid* appelé Maḥdūm, qui prétendait avoir reçu le *nūr Muḥammad*, la lumière de Mahomet (cfr. chap. 16) avait fondé une dynastie de *ḫoǧas*, après avoir supplanté les princes Čaġatāy. A sa mort un litige s'éleva pour la succession entre deux de ses fils: l'un s'établit à Kashgar, et l'autre à Yārkand. Plus tard les rivalités entre ces *ḫoǧa* offrirent aux Kalmouks de l'Ili l'occasion d'intervenir, car ces dissensions étaient toutes à leur profit.

Le général mandchou Chao Hui, qui avait brisé le pouvoir des Kalmouks, attaqua aussi les *ḫoǧa*, les chassa de leurs villes, 1759/1173, les poursuivit à travers le Pamir et les força à accepter la bataille dans la région de Badakhshan, où il les battit complètement. Tout le Turkestan oriental se trouvait ainsi sous l'autorité des Chinois, et fut organisé en province sous le nom de Sinkiang, nouveau domaine. On envoya aussi dans cette région des colons de la Chine, et notamment des Tungans du Kansu et du Shensi.

Dans le gouvernement de cette province les Chinois laissaient aux chefs locaux le règlement des affaires entre Musulmans, et la souplesse de leur politique contribua à la tranquillité de la région.

Vers cette époque 1781/1196, Ma Mong-sing commença à prêcher le «Nouvel Islam», ce qui souleva contre lui les Musulmans attachés à leurs anciens usages. Afin de rétablir la sécurité Ma Mon-sing fut arrêté, mais ses disciples assiégèrent la ville où il se trouvait emprisonné et il fallut trois mois pour les forcer à se retirer. Ils furent ensuite poursuivis dans les montagnes et durent subir des pertes graves. Ma Mong-sing fut exécuté, mais ses partisans continuèrent à propager ses idées parmi les Musulmans. A l'occasion de ces luttes, et aussi d'autres soulèvements, (comme celui de 1785/1200, lorsque quelque six mille familles se soulevèrent contre l'autorité locale dans la région de Ho-chow au Kansu), furent promulgués des

décrets impériaux promettant la tolérance tant aux adeptes de la secte ancienne qu'à ceux de la secte nouvelle, pourvu qu'ils se montrassent soumis aux lois interdisant le pèlerinage à La Mecque, limitant la permission de construire des mosquées et prohibant l'entrée en Chine des *mullā* étrangers.

En Kashgarie les *ḫoǧa* détrônés ne s'étaient pas résignés à leur sort; peu à peu ils étaient retournés dans leur ancien domaine où ils créèrent une atmosphère hostile aux Chinois et inspirèrent plusieurs rébellions au commencement du XIXe/XIIIe s. La plus importante de ces rébellions eut comme chef Ǧahāngīr, (Tchang-ko-el) qui réussit à s'emparer de plusieurs centres, 1826/1242, mais fut vaincu au bout de deux ans. Les Musulmans eurent alors à subir la confiscation de tous leurs biens; ils n'abandonnèrent pas pour autant leur désir de secouer le joug chinois.

Les soulèvements les plus importants des Musulmans, pendant lesquels de grandes provinces restèrent en fait complètement détachées du gouvernement impérial, furent ceux du Yunnan au sud, et du Kansu, du Shensi, et du Sinkiang au nord-ouest.

Depuis le commencement du XIXe/XIIIe s. il y avait eu au Yunnan de sérieuses émeutes à cause des vexations infligées aux Musulmans par les fonctionnaires du gouvernement; au cours de ces émeutes, notamment celles de 1818/1234, 1826/1242, et 1840/1256, les forces impériales avaient essuyé des défaites importantes. En 1855/1272 éclata une querelle entre les mineurs musulmans et les mineurs païens des riches mines d'argent de Tao-Yang. Les Musulmans eurent d'abord le dessus, mais ils se virent ensuite accablés par leurs adversaires. Les autorités chinoises s'étaient déclarées contre les Musulmans, et de connivence avec les païens, elles préparèrent un massacre général des Musulmans. Cependant le secret ne fut pas bien gardé, et si le massacre eut lieu effectivement dans quelques centres, dans d'autres endroits les Musulmans réussirent à se défendre. Comme par la suite un grand nombre d'aborigènes, désireux de se venger des fonctionnaires chinois, venaient renforcer les rangs des Musulmans, toute la province fut longtemps plongée dans les horreurs d'une guerre sans merci. Les Musulmans détruisaient les temples et les monastères boudhistes, et leurs adversaires faisaient de même des mosquées.

Les Musulmans de l'est de la province élurent pour chef Ma Teh-hsing, vieil *imām* de Talifu qui avait visité La Mecque et Istanbul, tandis que ceux de l'ouest étaient commandés par Tu Wen-hsiu, qui s'empara de Talifu, s'établit dans cette ville et se proclama sultan.

A cette époque le gouvernement impérial ne disposait pas des moyens nécessaires pour réprimer l'insurrection. Il avait trop à faire avec la guerre que l'Angleterre et la France lui avaient déclarée, en 1856/1273, et qui devait durer jusqu'en 1860/1277, et avec l'insurrection des Taï-ping dans les provinces centrales, 1863/1280.

Pendant ce temps les forces musulmanes de Ma Teh-hsing, sous les ordres de son neveu, Ma Hsien, avaient assiégé Yünnanfu, la capitale de la province. Les défenseurs de la ville, désespérant de recevoir des recours, proposèrent à leurs ennemis, selon la coutume établie en pareilles occasions, d'être admis dans

les armées impériales. La proposition fut acceptée. Le chef des Musulmans changerait son nom en celui de Ma Yu-lung, et ce nom figurerait dans les rapports à la cour comme celui du chef libérateur de la cité. De son côté, l'autre chef musulman, Tu Wen-hsiu, se retourna contre ces Musulmans, qu'il accusait de trahison; il les eut vaincus facilement au commencement, mais il laissa passer le temps et l'occasion lui échappa. Plus tard, les Musulmans ne voulurent pas attaquer des coreligionnaires; de plus le gouvernement de Pékin, moins gêné, envoya des renforts considérables, Tu Wen-hsiu se vit obligé de se défendre et il ne tarda pas à se voir assiégé à Talifu, où les Chinois vainqueurs entrèrent, en 1872/1289, et entreprirent un massacre général de la population. L'année suivante vit la fin de la résistance désespérée des insurgés réfugiés dans les montagnes. Les Musulmans qui survécurent dans la province furent soumis à un régime d'exception, on leur défendit d'ouvrir boutique à Talifu, et durant de longues années, la région conserva les traces profondes de cette terrible guerre.

En 1862/1279, pour des motifs qui demeurent obscurs, éclata la grande insurrection des provinces du nord-ouest, Kansu, Shensi, Sinkiang, commencée par les Musulmans qui se livrèrent à un massacre général pendant trois jours. Le général Tso Tsung-t'ang, qui commandait les armées impériales, fut d'abord vaincu, tandis que le mouvement de rébellion se développait. Pékin tenta de recourir à la conciliation, mais les Musulmans tuèrent les envoyés de la Cour. Alors on donna l'ordre de massacrer les Musulmans du Shensi et du Kansu. Cette mesure devait provoquer le soulèvement général. Des 60.000 soldats détachés dans les régions de Qomul (Hami), et d'Urumči, la moitié passa aux Musulmans. Sur ces entrefaites, un aventurier, Ya'qūb beg, se mit à la tête des insurgés de la Kashgarie, d'abord au nom des *Hoǧa*, ensuite en son nom propre. Ya'qūb beg s'empara de Yārkand, de Kashgar, et d'autres villes, prit le titre d'*Atalīq ġāzī*, et annexa les régions de Kuča, Aqsu et Turfān. Pendant ce temps un autre gouvernement indépendant, qui devait durer cinq ans, se constituait dans la Dzoungarie; il survécut au milieu de vicissitudes sanglantes jusqu'à l'intervention des Russes sous le prétexte d'une opération de police en faveur du gouvernement chinois, et avec la promesse de restituer les régions occupées aussitôt que le gouvernement chinois aurait rétabli l'ordre. En réalité ils s'approprièrent définitivement le riche territoire de Kulǧa, clef des communications entre l'Asie orientale et l'Asie occidentale, où les Musulmans s'étaient débarrassés de la nombreuse colonie chinoise qui y était établie.

Ya'qūb beg montra les qualités d'un véritable homme d'État ; il s'appliqua à rétablir l'ordre dans les vastes régions qu'il avait soumises à son autorité, et il fut reconnu comme souverain de ces régions par la Russie, l'Angleterre et la Turquie. C'était l'époque où l'on prévoyait en Europe l'union probable des Musulmans insurgés au sud et au nord-ouest à travers la province de Szechwan, et par suite, la formation d'un grand État musulman dans le centre de l'Asie, aux dépens de la Chine. Mais les Chinois, faisant un grand effort militaire, prirent l'offensive, aidés en secret par les Russes, qui se trouvaient alors en guerre avec la Turquie, et favorisés par les dissensions et luttes qui opposaient les Musulmans, divisés d'une part entre Turcs et Tungans, et de l'autre, entre oasis du nord et oasis du

sud. Sur ces entrefaites, et tandis que les Chinois sous les ordres de Tso Tsung-t'ang commençaient leur offensive, Ya'qūb beg mourut, 1877/1294. A la fin de cette année, les Chinois s'emparaient de Kashgar.

En 1895/1313, pendant la guerre entre la Chine et le Japon, il y eut de nouvelles émeutes au Kansu causées par les disputes entre les Musulmans partisans de la «Secte Nouvelle» et ceux qui suivaient la «Secte Ancienne». Lorsque la police intervint pour séparer les combattants, ceux-ci ensemble l'attaquèrent. On décréta alors le massacre des Musulmans et on envoya des troupes pour réprimer la rébellion. Comme à l'ordinaire en pareil cas, la luttte était sans quartier.

Au cours de l'existence, déjà séculaire, de l'Islam en Chine, les Musulmans s'étaient accommodés de beaucoup de coutumes chinoises. On les avait obligés à exposer dans les mosquées la tablette avec le nom de l'empereur, et à faire devant cette tablette les courbettes de rigueur, mais le bruit courait que pendant la prière du vendredi ils couvraient cette tablette avec une feuille de papier portant le nom d'Allāh. La différence la plus constante et la plus caractéristique entre les Musulmans chinois et le reste des habitants est que les premiers se sont toujours abstenus de la viande de porc et des boissons alcooliques.

En 1911/1329 la révolution qui mit fin à la dynastie mandchoue apporta de nouveaux facteurs au problème musulman. Le drapeau primitivement adopté comme emblème du *Chung-hua min-kuo*, État du peuple fleuri, phrase vaguement traduite en Europe par «République chinoise» comportait cinq couleurs horizontales, rouge, jaune, bleu, blanc et noir, représentant respectivement les éléments constitutifs du peuple chinois: Chinois, Mandchous, Mongols, Tibétains et Musulmans. On ne tarda pas à s'aviser des inconvénients qu'il y avait à souligner les différences de race, et l'on ne parla plus des Musulmans comme *hui-min*, peuple musulman; désormais on les désigna sous le nom de *hui-kiao-yen*, croyants à l'Islam. En tout cas les Musulmans ont été et continuent à être un élément étranger parmi les Chinois; ceux-ci les considèrent comme des allogènes et les Musulmans eux-mêmes se considèrent comme un peu différents du reste des Chinois. Le gouvernement fermait les yeux sur ces différences et insistait sur les points de contact susceptibles de favoriser l'unité nationale.

Dans la Chine proprement dite, le plus grand nombre de Musulmans se trouve aujourd'hui dans les provinces de Yunnan, Kansu et Shensi, mais dans toutes les autres provinces, et même dans la Mandchourie, on rencontre des «diaspora» plus ou moins importantes. On manque absolument de données statistiques dignes de foi pour estimer leur nombre. Les Musulmans eux prétendent que ce nombre atteint soixante millions, mais les auteurs les plus pondérés proposent dix millions comme chiffre total, y compris le Sinkiang, où ils constituent la grande majorité. En ce qui concerne leur religion, les Musulmans se trouvent depuis longtemps divisés en deux sectes, et à une époque relativement récente il s'en est formé une troisième, dite la «Secte Moderne». Il existe entre ces différentes sectes une vive opposition, ce qui n'empêche pas un sentiment de solidarité et d'action commune contre les ennemis du dehors.

Depuis le commencement du siècle, et plus encore après la première guerre mondiale, on a pu remarquer une activité insolite parmi les Musulmans chinois,

aiguillonnée par les relations établies avec les grands centres islamiques, et qui se manifesta par la formation d'un grand nombre d'associations, et l'apparition de nombreuses publications périodiques. La presse musulmane, inexistante au début du siècle, pouvait offrir en 1940/1359 une liste de publications qui dépassait la centaine: quelques unes à tendance purement religieuse, tandis que les autres visaient à l'information et à la politique. Cependant le caractère général de presque toutes ces publications était leur courte durée, et le tirage des plus importantes d'entre elles n'excédait pas quatre à cinq mille exemplaires. D'autre part leur influence sur la masse ne pouvait pas être grande car il y avait encore un très grand nombre d'illettrés.

Parmi les associations musulmanes la plus importante fut durant très longtemps celle fondée, en 1912/1331, par Wang Hao-yan, qui était rentré à Pékin en 1907/1325 après avoir séjourné dans divers pays islamiques. Cette association fonda de nombreuses succursales dans les villes importantes et dans les agglomérations moyennes, et appuya activement l'orientation de la nouvelle république, conseillant notamment aux Musulmans de couper leurs tresses.

En 1938/1357, des délégués chinois de toutes les provinces, réunis à Hankow, fondèrent la *Chung-kuo hui-chiao chiu-kuo hsieh-hui*, fédération islamique de salut national, appuyée par le gouvernement chinois, qui désirait l'opposer à une organisation semblable constituée auparavant par les Japonais. Dans la même ligne le gouvernement chinois créa en février 1939/1358 des chaires d'études islamiques dans les trois universités de l'État. Ces mesures, et d'autres semblables, favorisaient le ralliement des Musulmans au gouvernement, mais elles ne suffisaient pas à les satisfaire complètement, car ils avaient encore d'autres sujets de plainte, telle l'insuffisance de leur représentation dans les organismes dirigeants de l'État. En politique extérieure le gouvernement chinois recherchait l'amitié des pays musulmans et accordait des bourses d'étude aux Musulmans chinois désireux de faire leurs études dans les pays islamiques.

Après la deuxième guerre mondiale, et après la victoire du communisme en Chine, le «rideau de bambou» laissait à peine filtrer quelques renseignements, évidemment destinés à la propagande, sur les Musulmans chinois.

On apprenait ainsi que les fêtes de la fin du jeûne avaient rassemblé à Pékin en 1952/1372 70.000 Musulmans et que des télégrammes avaient été envoyées à Mao Tsé-tung, Président de la République, pour le remercier de l'amélioration constante de la condition des Musulmans et de la liberté religieuse dont ils jouissaient. De semblables manifestations rassemblaient les Musulmans dans les diverses régions de la Chine.

Le Programme Commun de la Conférence Consultative Politique du Peuple de la Chine, adopté en 1949/1369, offrait dans son article 5 une apparence de pur style démocratique: Le peuple aura les libertés de pensée, de parole, de publication, d'assemblée, d'association, de correspondance, de personne, de domicile, de changement de domicile, de croyance religieuse et la liberté d'organiser des processions et des manifestations. Cet article fut conservé dans la Constitution du 20 septembre 1954/1374. Cependant, au dire d'observateurs qualifiés, la réalité ne correspondait pas du tout aux promesses de la Constitution.

En juillet 1952/1372, une conférence préparatoire de l'Association Islamique Chinoise réunissait à Pékin des Musulmans des diverses régions. En octobre le président de cette Association, Burhān al-Šahīdī, prononçait un discours devant les délégués musulmans de diverses régions asiatiques rassemblés à Pékin à l'occasion de la conférence communiste pour la paix. Il estimait à dix millions le nombre des Musulmans chinois, concentrés principalement dans les provinces du nord-ouest. Il affirmait que leur religion était respectée partout, et que dans les services du gouvernement les soldats, les ouvriers et les étudiants avaient toutes les facilités pour pratiquer leur religion; que si les populations locales le désiraient, la réforme agraire ne toucherait pas les *waqfs* des mosquées; que l'Association présidée par lui avait été fondée dans le but de collaborer avec le gouvernement et que celui-ci prenait le soin d'éduquer les *mullā*. Le texte de ce discours, imprimé en anglais, en arabe et en chinois, était édité en 1953/1373 par l'Association. On pouvait y remarquer l'absence du coutumier *bismi 'llāh* au début de la conférence. A la fin, le texte anglais se terminait par *al-salām*, tandis qu'en arabe la formule finale était: *wa-'l-salām 'alaykum wa-raḥmat Allāh*, la paix sur vous et la miséricorde d'Allāh.

Le Sinkiang depuis la chute de la dynastie mandchoue.

Les bouleversements intérieurs qui n'avaient cessé d'ébranler la Chine depuis la révolution de 1911/1329 avaient fait du Sinkiang un pays pratiquement détaché de la Chine. Lorsqu'on y apprit la nouvelle de la chute de la dynastie mandchoue, un fonctionnaire chinois, Yang Tseng-hsin, s'y attribua les prérogatives du pouvoir, et le gouvernement national chinois ne trouva pas d'autre solution que de reconnaître son autorité, que Tseng-hsin exerça de manière indépendante jusqu'à son assassinat en 1928/1347.

En 1926/1345 une délégation de Musulmans du Kansu avait protesté contre certaines mesures administratives; elle fut passée par les armes. Beaucoup de Musulmans s'enfuirent alors dans les montagnes, et s'organisant en bandes, commencèrent à attaquer les Chinois. Un de leurs chefs était le jeune et ambitieux Ma Chung-ying, de la famille tungane des Ma, lequel conclut par la suite un accord avec le gouvernement national chinois, sans restreindre son pouvoir ni renoncer à ses visées d'indépendance. L'occasion s'en présenta lorsque en 1931/1350 mourut le roitelet turc de Qomul (Hami), et que le gouvernement chinois s'opposa à la succession de l'héritier. Les habitants de Qomul s'inquiétèrent, et le gouvernement chinois ayant tenté de leur imposer des taxes, ils se révoltèrent. Ma Chung-ying accourut avec ses troupes au secours des rebelles; d'abord il se vit forcé de se retirer, mais il revint avec des forces nouvelles lorsqu'au printemps 1932/1351 éclata encore une fois la révolte des Turcs à Qomul et à Turfān. Les Turcs ne tardèrent pas à s'emparer de Khotan, Yanišahr, Kashgar et autres villes, mais leur action était sans unité, il y avait entre eux des rivalités et ils se disputaient la possession d'une même ville. Toute la Kashgarie se trouvait au pouvoir des rebelles, plongée dans l'anarchie. Le mouvement s'étendit à la Dzoungarie,

où un Kirguize nommé Šarīf *ḫān* se souleva contre les Chinois. De son côté, Ma Chung-ying, avec ses troupes composées des Turcs et de Tunganes, eux-mêmes profondément divisés, avait occupé Turfān.

Les nouvelles de ces événements éveillaient un vif intérêt dans le monde islamique et surtout en Turquie; mais la situation internationale rendait impossible toute intervention active. Un *kurultay*, assemblée, réuni en Kashgarie, y constitua un État éphémère sous la présidence du *ḫoğa* Niyāz Ḥağğī, et on donna à la «République du Turkestan Oriental» une Constitution «qui ne pourrait être changée ni modifiée jusqu'au jour du Jugement Dernier». Cependant Niyāz Ḥağğī se vit obligé de se réfugier chez les Russes lorsque les Tunganes de Ma Chung-ying s'emparèrent de Kashgar, en 1934/1353. Peu après, Ma Chung-ying fut battu à Turfān et à Kuča par les troupes d'Urumči, aidées par des officiers et des armes russes; il accepta alors l'invitation de passer en territoire soviétique, et disparut complètement de la scène.

Les Chinois avaient résisté à Urumci jusqu'en 1933/1352. A cette date, Sheng Shih-ts'ai, un des fonctionnaires envoyés par le gouvernement national avec mission de sauver la situation, s'entendit avec les Russes et s'empara du gouvernement de la région, de sorte que vers la fin de 1935/1354 son autorité s'exerçait non seulement sur la Dzoungarie, mais aussi sur les terres de la Kashgarie situées au nord du Tarim. Au sud du Tarim dominaient les Tunganes sous les ordres de Ma Ho-shan, jeune demi-frère de Ma Chung-ying, avec Khotan pour capitale. Le gouvernement effectif du nord se trouvait aux mains de conseillers russes, et le commerce se faisait presqu'exclusivement avec la Russie, favorisé par les nouvelles voies de communication, notamment par la voie ferrée dite Turk-Sib, Turkestan-Sibérie, officiellement mise en service en 1930/1349, qui avec ses 1440 km. de ligne relie Tashkent à la voie transsibérienne.

L'autorité des Tunganes sur les oasis du sud du Tarim fut de courte durée. En 1938/1357 ils durent céder à la pression des troupes envoyées du nord, et à partir de ce moment tout le Turkestan oriental se trouva effectivement sous le contrôle des Russes, bien qu'officiellement il fût encore une province chinoise. En 1943/1363, pendant la deuxième guerre mondiale, Chiang Kai-shek déclarait nuls et non avenus les accords conclus entre le Sinkiang et Moscou; la gravité de la situation militaire avait obligé les Russes à retirer une partie du personnel soviétique, civil et militaire, détaché dans le Sinkiang.

En 1944/1364 des agents soviétiques excitaient les Musulmans contre les Chinois, et les nomades Kazak, de l'Altaï, commencèrent à les attaquer avec 20.000 cavaliers. En 1945/1365 la Chine entrait en pourparlers avec les délégués musulmans de la «République du Turkestan Oriental», à laquelle fut reconnue une ample autonomie, qui fut l'année suivante étendue à tout le Sinkiang. Par le traité sino-russe signé en août de cette même année, l'Union Soviétique reconnaissait la souveraineté chinoise sur le Sinkiang et promettait de ne pas se mêler des affaires intérieures du pays. A partir de cette époque les incidents se succédèrent sans cesse.

La résistance opposée jusque là par le gouvernement chinois aux visées ambitieuses des soviets sur le Sinkiang ne put être maintenue lorsque l'avance des

communistes en Chine força les nationalistes à fuir vers le sud jusqu'à Formose. En 1949/1369, des forces communistes pénétrèrent dans le Sinkiang et l'occupèrent après avoir vaincu les résistances locales des Musulmans. Des milliers de Musulmans cherchèrent alors leur salut dans la fuite à travers les hautes chaînes de montagnes qui les séparaient de l'Inde. Beaucoup furent capturés avant d'atteindre la frontière; le reste, diminué par la rigueur du climat et les privations, arriva aux terres hospitalières du Pakistan et de l'Inde. En janvier 1950/1370 une délégation du gouvernement populaire du Sinkiang se rendait à Moscou afin de prendre part aux négociations entre les communistes chinois et l'URSS. En janvier également, H. G. Fox Holmes, consul anglais à Tihva (Urumči) arrivait à Hongkong, expulsé par les autorités communistes; il était le dernier représentant consulaire d'une puissance occidentale dans le Sinkiang. Le 13 septembre 1955/1375 on proclamait l'autonomie du Sinkiang sous le nom de «Région Autonome de Sinkiang Uyghur», avec environ 5.000.000 d'habitants, dont les 4/5 étaient des Uyghur. En 1958/1378 les renseignements sur le Sinkiang faisaient état de la profonde transformation industrielle et économique du pays toujours en progrès sous la colonisation soviétique.

Les musulmans des territoires de la Russie.

Les positions respectives des princes russes et des États musulmans héritiers des territoires déjà très réduits de la Horde d'Or, s'étaient peu à peu modifiées à l'avantage des Russes pendant le XVe/IXe s. Au siècle suivant les anciens seigneurs se virent définitivement réduits à la condition de vassaux lorsque Ivan IV le Terrible prit d'assaut Kazan, en 1552/960, et s'empara d'Astrakan, 1554/962, qu'il annexa peu après à ses terres.

Les temps qui suivirent la conquête russe furent difficiles pour les Musulmans. Outre la perte des biens *waqf*, fondations pieuses, et de nombreuses confiscations, on voulut les obliger à embrasser l'orthodoxie russe sous peine de perdre leurs propriétés. Rares furent ceux qui cédèrent à cette violence, et beaucoup de terres confisquées passèrent aux mains des Russes.

Lorsque sous Catherine II la Turquie se vit obligée de céder à la Russie la péninsule de Crimée, en 1774/1188, le traité stipulait la pleine liberté religieuse pour les Musulmans et la libre administration de leurs *waqf*. Cependant, tant l'administration de ceux-ci, qu'une partie considérable de leurs revenus, tombèrent graduellement aux mains des Russes.

En 1788/1203 on institua deux organismes administratifs supérieurs ayant compétence dans les affaires des communautés musulmanes établies en Crimée et dans la région de la Volga. Un de ces organismes résidait à Simféropol, l'ancienne Aq Mečet, détruite par les Russes en 1736/1149, et l'autre se trouvait à Ūfa (Oufa), capitale de la région des Baškirs. Les *muftī* présidents étaient nommés par le tsar; les autres membres étaient élus par leurs communautés respectives. En outre on permettait aux Musulmans d'avoir leurs propres écoles, leurs quartiers et leurs mosquées, mais ceci à la condition, encore exigée par la loi jusqu'au XXe/XIVe s., d'obtenir préalablement la permission de l'évêque orthodoxe du district.

39. — Les Républiques Musulmanes du Turkestan Soviétique, 1950/1370

Aux tentatives de contraindre les Musulmans à embrasser l'orthodoxie russe, succédèrent les efforts pour les russifier. Un des moyens adoptés pour cela fut de prohiber dans les écoles toute langue autre que le russe, mais la réaction fut très violente et les résultats contraires à ceux qu'on avait désirés, car on donna ainsi lieu au développement d'idées pantouraniennes passionnées, comme celles d'Ismā'īl bek Gasprinsky, éditeur du périodique *Tarǧumān*, des écrivains Ishakov, Sadri Nizām Oglu, Kerimov, et autres. Nonobstant ces restrictions et ces difficultés, en 1897/1315 les Musulmans de la région d'Ūfa avaient 1555 mosquées et 6220 écoles; le nombre des ulémas ou *mullā* atteignait 4656. Dans des villes comme Kazan, Orenburg, Nijni Novgorod, Ūfa, Simféropol, les Musulmans s'adaptaient à la vie moderne, et plusieurs d'entre eux occupaient des postes importants dans les carrières civiles et militaires.

Depuis la fin du XVIIIe/XIIe s. les Russes avaient commencé leur mouvement d'expansion vers l'est par un protectorat sur les hordes nomades des vastes steppes kirguizes. Lorsqu'en 1822/1238 les Russes voulurent leur limiter la jouissance, à ce moment absolument libre, de leurs terres jusqu'alors sans frontières, quelques-uns des chefs les plus avisés, comme Ablaġ *ḫān* et son fils Kenesarī opposèrent une résistance sérieuse, laquelle s'avéra toutefois inefficace à cause des continuelles dissenssions entre les nomades. Sadik, fils de Kenesarī, eut beau continuer à susciter des rébellions jusqu'en 1873/1290, les Russes ne s'en établirent pas moins solidement à Tashkent dès 1865/1282, et firent de cette ville la capitale de leur province du Turkestan, agrandie sans cesse d'annexions nouvelles. Turkestan est un nom moderne d'origine persane, qui apparaît dans les cartes géographiques européennes du XVIe/Xe s. avec de vagues frontières, désignant les territoires occupés par les hordes des Turcs en Asie Centrale.

En 1868/1285 le *ḫān* de Khōqand, capitale du Farġāna, se vit obligé de rechercher la protection russe; peu de temps après, des troubles intérieurs fournirent à la Russie l'occasion de s'annexer cette région. Le *ḫān* de Khiwa se vit également forcé en 1873/1290 de reconnaître la souveraineté russe; mais si les émirs de Boukhara durent céder aux Russes la vallée de l'Oxus, ou Amou-Darya, et des villes comme Samarqand et Ura-tübe,ils réussirent cependant à maintenir une appparence d'autonomie dans les territoires qui leur restaient, et leur dynastie survécut à celle de leurs impériaux vainqueurs. Ceux-ci eurent plus de peine à soumettre les Turcomans belliqueux de l'est de la Caspienne; après avoir subi une série de défaites, dont les premières datent de 1874/1291, les Russes prirent enfin d'assaut Gök-tepe, la colline bleue, 1881/1299, et le *ḫān* Toqma dut se rendre au général Skobelev. Avec l'occupation de Marw en 1884/1302 les Russes arrondissaient leurs possessions dans le Turkestan, divisées depuis 1867/1284 en cinq provinces: Semirečensk, Farġāna, Samarqand, Syr-Darya, et Transcaspienne.

La politique agraire suivie fut celle de la culture intensive du coton, pour échapper à la dépendance des Etats-Unis; mais alors le Turkestan, jadis bon producteur de céréales, devint incapable de se suffire dans ce secteur. C'est pour remédier à cet inconvénient que fut projetée la construction de la voie ferrée dite Turk-Sib, qui devait apporter au Turkestan les céréales de la Sibérie.

Les travaux, commencés par les deux extrémités de la ligne avant la première guerre mondiale, ne furent terminés qu'en 1930/1349.

Le Caucase ne passa totalement sous la domination russe que dans la deuxième moitié du XIXe/XIIIe s., lorsque fut vaincue la tenace résistance des populations musulmanes que Šāmil, *imām* de la *tariqa Naqšbandiyya* (Cfr. ch. 16), enflammait contre la pénétration russe. Šāmil à cette époque régnait en fait sur une grande partie du Daghestan et des régions voisines. Devant l'avance continuelle des Russes il proclama la guerre sainte pour la défense de l'Islam. Après un arrêt des hostilités en 1848/1265, la lutte recommençait plus farouche huit ans plus tard; après une défense désespérée de trois ans l'*imām* Šāmil se voyait forcé de capituler devant des forces de beaucoup supérieures, le 6 septembre 1859/1276. Il fut transféré en Russie et mourut en 1871/1288 à Médine pendant le pèlerinage. Sa figure de héros légendaire allait être plus tard un sujet de division entre les soviets et les nationalistes musulmans du Caucase.

Les réformes politiques commencées en Russie, en 1905/1323, à l'issue de la guerre russo-japonaise, inauguraient une époque de libertés constitutionnelles plus ou moins effectives. On assista alors dans le milieu musulman à une abondante éclosion de journaux et de revues, dont beaucoup eurent une durée éphémère; des partis politiques se constituèrent; des écoles nouvelles d'orientation moderne furent fondées. Mais ces idées nouvelles semaient l'inquiétude parmi les classes dirigeantes musulmanes de plusieurs régions. Pour se former une idée du niveau social des nomades il suffit de remarquer qu'au début du siècle actuel, on y payait davantage pour un bon cheval que pour une femme. Les Musulmans conservateurs regardaient avec méfiance les tendances nouvelles, considéraient comme contraire à l'Islam la lecture des périodiques; on réussit même à émettre des *fatwà* condamnant les nouvelles méthodes d'enseignement. Pour ce motif l'émir de Boukhara fermait les écoles nouvelles, mais celles-ci continuaient à fonctionner en secret.

Dans la première Douma il y eut 60 députés musulmans, élus dans les régions de la Volga et de l'Oural, de la Crimée et de l'Asie Centrale; ils formulèrent des revendications dans un sens libéral, et demandèrent surtout la liberté complète des écoles. Cependant, les résultats ne correspondirent pas aux espoirs du peuple, qui continua à se montrer mécontent de l'administration russe. Ce mécontentement ne fit qu'augmenter avec les difficultés nées pendant la première guerre mondiale, et se manifesta par la violence lorsque le gouvernement russe, en 1916/1335, se vit contraint de décréter le recrutement forcé des contingents d'ouvriers destinés au front. Il y eut alors des émeutes dans le Turkestan, mal armées et encore plus mal organisées, mais vraiment populaires et par suite très difficiles à réprimer, qui coûtèrent aux Russes la perte de quelque quatre mille soldats.

C'est ainsi que la révolution de février 1917/1336 trouva les Musulmans prêts à appuyer n'importe quel mouvement d'opposition au gouvernement, et que le parti musulman russe se rangea au côté du gouvernement provisoire. Outre divers congrès régionaux, les Musulmans organisèrent un congrès général au mois de mai, dans lequel on vit se dessiner deux tendances. Les Musulmans de la Russie proprement dite, puisqu'ils vivaient avec des populations non

musulmanes, se contentaient de la liberté religieuse et scolaire, d'un conseil national pour les Musulmans, et de certaines garanties dans l'administration de la justice: leur thèse était un État russe unique comprenant le plus grand nombre possible de Musulmans. Au contraire, les Musulmans des contrées où l'Islam comptait la majorité, voulaient un régime fédéral, avec autonomie et même indépendance des régions; comme ces derniers étaient plus nombreux, ils emportèrent le vote. Kerenski, alors chef du gouvernement provisoire, était disposé à accorder une ample autonomie, mais non pas l'indépendance.

La révolution d'octobre rendit bientôt vaines toutes ces négociations. Les partis et les factions fourmillaient dans toute la Russie, et on se battait partout. Dès le commencement la grande majorité des Musulmans des diverses régions se déclara contre le régime soviétique, et ces Musulmans eussent pu aider efficacement les généraux commandant les armées des Russes Blancs si ceux-ci ne s'étaient déclarés ennemis de toute autonomie locale, au point que quelques-uns de ces chefs gaspillèrent leurs forces à lutter contre les Musulmans et favorisèrent ainsi le triomphe des rouges.

Dans les derniers mois de 1917/1336 et au début de l'année suivante les républiques autonomes foisonnaient dans les régions musulmanes : en Crimée, sur la Volga, en Baškirie, parmi les Kirghizes d'Orenburg, dans le Caucase, et en Transcaucasie, parmi les Turcomans de la Transcaspienne et les populations du Turkestan. Quelques uns de ces États naissaient sous la protection de fait des troupes blanches occupant la région; d'autre part, le pouvoir, encore chancelant, des rouges de Moscou cherchait anxieusement l'appui des masses musulmanes. Dans cette intention, entre autres mesures, ils promulguèrent au début de décembre, un décret par lequel on restituait officiellement aux Musulmans un exemplaire vénéré du Coran, dit d' 'Uṯmān, qui pendant le règne des tsars, avait été transféré de Samarqand à la Bibliothèque Nationale de St. Petersbourg. Peu de jours après les camarades Oulianov (Lenin), président du Conseil, commissaire du peuple, et Djugašvili (Stalin), commissaire des nationalités, adressaient aux Musulmans de la Russie un appel enflammé demandant leur aide et promettant une complète liberté religieuse et politique.

Les soviets s'étaient solidement établis à Tashkent, et quoique séparés de Moscou par les troupes du général Kolčak, ils furent assez forts pour attaquer et supprimer le gouvernement de la république autonome du Turkestan, constitué deux mois auparavant par un congrès de Musulmans réunis à Khōqand. Cependant les cruautés et les excès des soviets provoquèrent bientôt une insurrection des Basmaği, laquelle dura six ans et dans certaines occasions mit en grave danger la position des soviets. Ceux-ci échouèrent dans leur tentative de soumettre les Musulmans de Boukhara, et se virent obligés de signer un traité par lequel ils reconnaissaient l'indépendance des boukhariotes. Une autre expédition des soviets de Tashkent fut dirigée contre l'État autonome des Turcomans formé à Ashqabad; au début les succès des soviets obligèrent les habitants d'Ashqabad à demander l'aide des troupes anglo-indiennes détachées alors à Mašhad, non loin de là. Grâce à ce renfort les troupes soviétiques furent repoussées, mais lorsque les détachements anglo-indiens se furent retirés, les rouges supprimèrent avec facilité

le gouvernement autonome turcoman, qui avait duré huit mois. Les représailles furent cruelles.

En novembre 1917/1336 en vertu de leur armistice avec les Turcs, les troupes russes se retirèrent de la Transcaucasie. Une assemblée de délégués de la région s'attribua alors un semblant d'autorité sur l'Āḏarbayğān russe, l'Arménie et la Géorgie; en avril de l'année suivante on proclamait à Tiflis la République Transcaucasique. A la fin de l'été les Turcs arrivèrent jusqu'à Bakou et l'occupèrent pendant quelques semaines; la ville fut ensuite occupée par les forces anglo-russes. Vers la fin de 1918/1337 les Anglais reconnurent officiellement le gouvernement formé dans l'Āḏarbayğān russe.

Au nord du Caucase le général Denikin avait usé ses meilleures troupes à lutter contre les nationalistes musulmans; ceux-ci avaient élu pour chef le vénéré *imām* Nağm al-Dīn Natsin; lorsque les soviets eurent battu Denikin, ils occupèrent les régions du Caucase et de la Transcaucasie.

En Crimée il y eut d'abord le régime allemand; puis ce furent les troupes blanches de Wrangel qui occupèrent la péninsule, jusqu'à ce que, en 1920/1339 elles fussent battues par les rouges de Moscou. A partir de ce moment commence le régime de terreur dirigé par le communiste juif hongrois Bela Kun, et l'année suivante, sur le terrain ainsi préparé, on constitua en Crimée une république soviétique autonome.

Les Tatares de Kazan, les Baškirs d'Ufa, les Kirghizes d'Orenburg, luttèrent désespérément contre les armées rouges après la retraite des troupes blanches russes du général Kolčak, mais ils furent également battus.

C'est dans le Turkestan que la guerre dura le plus longtemps, et que la lutte fut la plus acharnée, d'abord avec l'intervention des Russes Blancs en une lutte tripartite, ensuite avec l'entrée en lice d'Enver pacha. Celui-ci, après la fin de la guerre en Turquie, avait cru opportun de se mettre hors de la portée des alliés, et avait constitué à Batoum un gouvernement soviétique. De cette position avantageuse il pouvait suivre de près la politique de Kemal pacha, dont le séparaient des antagonismes profonds, et se tenait prêt pour une éventuelle intervention au moment opportun. Cependant, lorsque le gouvernement soviétique établit, en mars 1921/1340, des relations amicales avec la Turquie, Enver fut appelé à Moscou où il fut chargé d'une mission à Boukhara. Enver, qui continuait en apparence à être fidèle aux soviets, accepta la mission, mais à son arrivée à Boukhara il passa aux Basmaği, et les incita à prendre les armes afin de créer un grand État turc en Asie Centrale. On prétend qu'il y eut des dissensions entre Enver et les chefs des Basmağis, lesquels acceptaient son aide mais ne voulaient point le reconnaître comme chef. Enver périt au cours d'un combat contre les soviets dans les monts au sud de Boukhara, en août 1922/1341. D'autres chefs basmağis, comme Hoca Sami bek, continuèrent la guerre jusqu'en 1926/1345.

A mesure que les soviets assujettissaient le pays et le purgeaient des partisans d'autres tendances, ils y établissaient leur administration centrale propre, sous la forme de République et d'États autonomes de différentes catégories. De la difficulté de combiner le principe de la religion islamique avec les doctrines communistes naissaient des problèmes que Staline et Safarov exposèrent, en 1922/

1341, dans des rapports au parti. Staline estimait alors à 140 millions la population totale de la Russie. Il fallait lutter contre les nationalismes, en créant des noyaux communistes à l'intérieur de divers groupes ethniques, désorganiser la machine de l'Islam, en finir avec les *mullā*, car ceux-ci empêchaient le peuple de participer au pouvoir. Safarov proposait la confiscation des *waqf*, la dissolution des associations et des *ṭarīqa*, la liquidation du panturquisme. D'abord on procéda avec une certaine précaution, et ainsi l'appropriation des *waqf* fut faite en vertu de *fatwà* obtenues des *mullā*; on dosait la pression selon les exigences de la politique intérieure et extérieure.

En 1926/1345 on commença à procéder ouvertement contre l'Islam; quelques années plus tard on décrivait ainsi la situation: les Musulmans se trouvaient privés de leurs droits civils et politiques, leurs écoles étaient fermées, l'enseignement de l'Islam aux enfants était interdit, tandis qu'on leur inculquait l'athéisme, que les *mullā* étaient en exil, et les anciens biens *waqf* déclarés propriété de l'État, lequel les louait parfois aux Musulmans pour des sommes exorbitantes. On imposait des amendes très fortes à ceux qui faisaient fonction d'*Imām* à la prière, et leurs fils se voyaient exclus des écoles et des emplois publics. Les militants de l'athéisme pratique faisaient irruption dans les mosquées non encore fermées, interrompant la prière par leur tapage et leurs insultes, et malheur à qui aurait osé protester. A la fin restèrent ouvertes seulement quelques mosquées dans les villes importantes comme Moscou, Leningrad, Kharkov, qu'on conserva pour des motifs de propagande. Les imprimeries musulmanes de livres religieux avaient été confisquées et il était rigoureusement défendu d'importer ces livres de l'extérieur. En revanche on favorisait la publication d'écrits contre l'Islam. On ne pouvait pas obtenir un emploi sans une préalable profession d'athéisme, et il suffisait, pour se voir congédié, d'avoir assisté à des funérailles, ou de s'être marié selon les rites islamiques.

Cette offensive, menée de l'extérieur, reçut son complément avec l'initiative prise par l'État de diriger et désorganiser du dedans ce qu'on ne parvenait pas à éliminer d'un seul coup. L'État se chargea donc de chercher parmi les Musulmans des *mullā* et des *muftī* susceptibles de se plier à ses exigences, et les mit à la tête des communautés; il établit aussi des instituts spéciaux pour l'étude des langues orientales, dans lesquels, outre la théorie et la pratique communistes, on enseignait aux élèves l'histoire, l'économie politique, les langues et les mœurs des peuples de l'Orient. Le décret approuvant la constitution de ces organismes, décembre 1921/1340, faisait remarquer que leur caractère scientifique était intimement lié aux programmes politiques du parti. Ces institutions étaient ouvertes aux étudiants des pays étrangers, surtout les étudiants Afghans, Persans, Chinois, Malais, et Indiens, et elles éditaient des publications dans les diverses langues de l'Orient. Dans le premier numéro de la revue *Novyī Vostok* on exposait les différences entre la politique rapace de l'ancien régime et le gouvernement pacifique des soviets.

Ceux qui ne s'accommodaient pas au nouvel ordre de choses se voyaient persécutés de diverses manières, ainsi, par exemple, les *mullā* qui pratiquaient la circoncision étaient arrêtés comme s'étant adonnés à des pratiques abortives.

Cette persécution générale eut pour effet d'opérer un rapprochement entre les *mullā* et les popes, et l'on vit quelques-uns de ces derniers visiter clandestinement des villages de Tatares pour les exhorter à la persévérance.

La rigueur de l'État s'adoucit un peu quelque temps avant la deuxième guerre mondiale; il restaura quelques mosquées, et paya quelques *mullā* pour y présider la prière. En 1941/1360 la direction centrale des affaires religieuses adressait un pressant appel aux Musulmans et on laisssait aux *muftī* officiels la besogne de faire comprendre que pour l'Islam il n'y avait point d'endroit meilleur que l'Union Soviétique. Sur ces mêmes bases fut organisé le congrès populaire de Bakou, où l'on exalta la solidarité islamo-soviétique. En novembre 1943/1362 un congrès tenu à Tashkent avec la participation de délégués sunnites et šī'ites aurait reconnu la *šī'a* comme manifestation orthodoxe de l'Islam.

La détente imposée par la guerre favorisa une amélioration des relations entre les autorités soviétiques et les dirigeants musulmans, dont le plus en vue était le *muftī* de Ūfa (Oufa), 'Abd al-Raḥmān Rasuleiev. En général les Musulmans se montrèrent loyaux envers l'État, mais dans l'armée on enregistra des désertions en grand nombre, et dans les régions occupées par les Allemands la collaboration de certaines fractions de la population aboutit, la guerre finie, à un décret de déportation des Tatars de la Crimée et des petites nationalités du Caucase qui furent selon toute probabilité transférés en Sibérie. Quoique le décret ne fut publié qu'en 1946/1366, la déportation avait commencé deux ans auparavant.

Pendant la guerre et immédiatement après, les attaques directes contre les *mullā* et contre l'Islam, si fréquentes et si violentes auparavant dans les journaux et les livres, cessaient et faisaient place à une froide correction et à une entente avec les dirigeants musulmans. Officiellement donc on était semble-t-il arrivé à une formule de relations normales et à une sorte d' «Islam dirigé». A cette époque l'administration des affaires musulmanes était divisée en 4 circonscriptions présidées par un *muftī*: celle de la Russie avec Ūfa (Oufa) pour capitale; celle de l'Asie Centrale, capitale Tashkent; celle du Caucase, capitale Bunaïsk; et celle de l'Āḏarbayğān pour les šī'ītes avec Bakou pour capitale.

Dans un congrès tenu à Tashkent à la fin de 1948/1368, les délégués des cinq républiques fédérées étudiaient les problèmes concernant l'ouverture des *madrasa*, centres d'instruction musulmane, la formation des *mullā* et la réparation et construction de mosquées.

Cependant on ne pouvait pas trop espérer de cette normalisation des rapports entre l'État et l'Islam. Pendant un certain temps elle atténuait les attaques directes, mais les théoriciens soviétiques insistaient sur le fait que la lutte contre la religion devait continuer, car il ne fallait pas confondre l'attitude des Musulmans envers l'État et l'essence de la religion islamique qui n'en était pas moins toujours profondément hostile au marxisme.

Mais l'Islam pouvait être aussi bien atteint dans le domaine de la culture, intimement liée à la religion. Depuis la consolidation du pouvoir soviétique les Musulmans étaient restés isolés du monde extérieur; il fallait ainsi briser les liens culturels du présent et du passé qui les rattachaient encore au reste du monde musulman, changer les mentalités, procéder à un «lavage de cerveaux» collectif.

Or, depuis le discours de Staline aux élèves de l'université de Tashkent, en mai 1925/1344, le navire de la politique soviétique dans ses relations avec les peuples musulmans s'est vu à maintes reprises obligé de donner des coups de barre : pour éviter un écueil on tombait sur un autre. Pour les théoriciens soviétiques, la lutte antireligieuse n'était que la phase négative du progrès vers la soviétisation. Dans son discours de Tashkent, Staline proposait un compromis entre les formes de la culture traditionnelle et l'indispensable contenu socialiste conduisant les cultures nationales à une fusion en une seule culture soviétique supranationale.

Le problème de l'alphabet n'était qu'un aspect particulier de ce programme. Au printemps 1926/1345 les délégués participant au congrès de turcologie de Bakou votaient, à l'exception des Tatares du Volga, l'abolition des caractères arabes utilisés pour l'écriture des langues turques ou iraniennes par les Musulmans de l'Union Soviétique et leur remplacement par l'alphabet latin. Ainsi l'abolition de ces caractères «islamiques» empêchait tout soupçon de «russification», et allait effacer pour les jeunes générations, ignorantes des caractères arabes, toute la littérature ancienne, sauf les ouvrages qu'on jugerait opportun de rééditer. Malgré des résistances opiniâtres, cette réforme, qui précédait celle d'Ataturk, prévalut bientôt. On simplifiait ainsi l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, on favorisait l'essor de l'instruction et aussi l'édition des journaux et des ouvrages imprimés. Mais l'adoption des caractères latins contribuait puissamment à développer chez les «nationaux» le sentiment d'une culture tout à fait distincte de celle de la Russie. Le gouvernement, conscient du danger, institua alors l'enseignement du russe comme seconde langue obligatoire, mars 1938/1357, et l'alphabet cyrillique, à diverses dates, remplaçait à son tour les caractères latins. Au lendemain de la victoire, toutes les républiques musulmanes étant pourvues d'un alphabet russe, on déclenchait la campagne de russification linguistique. Par là on voulait atteindre le double but de différencier de plus en plus les langues turque et iranienne employées en Russie de leurs sœurs au-delà des frontières et de les rapprocher de la langue russe. Cette tentative de russification allait rencontrer une résistance acharnée auprès des intelligentzias locales qu'on accusait de méconnaître l'action bénéfique de la langue russe et de rejeter la terminologie scientifique, politique et culturelle russe, de porter un grave préjudice à l'amitié stalinienne des peuples et de se dévoiler comme des valets de l'impérialisme.

La lutte contre le panturquisme et le paniranisme connut une certaine détente au lendemain de la guerre mais elle reprit par la suite avec la détermination de briser tous les liens entre les Musulmans de l'URSS et ceux du reste du monde. On luttait contre le «cosmopolitisme», au dire des journaux soviétiques.

Entre-temps, et selon la théorie stalinienne du «socialisme dans un seul pays», les intellectuels autochtones avaient été invités depuis 1936/1355 à redécouvrir dans le passé les grandes figures de leur race ; pendant la guerre on poussa encore davantage l'exaltation de sentiment. Les vieilles épopées et les héros légendaires furent mis en honneur. Mais cette politique comportait des écueils dangereux. Tout ce passé était imprégné d'Islam et redonnait aux Musulmans de l'URSS le sentiment de fraternité avec le reste du monde musulman. Afin d'arrêter ce glissement «cosmopolite», on réagit avec vigueur par une campagne «anti

cosmopolite»: on condamnait comme «déviation idéologique» toute allusion à des liens ethniques, historiques ou culturels avec les peuples d'au-delà des frontières. La doctrine officielle assurait que les Musulmans de l'URSS étaient ethniquement différents des peuples d'outre frontière et formaient une grande famille avec tous les peuples de l'URSS dont le peuple russe était «le frère aîné», et dont la culture nationale était strictement autonome et supérieure à celle de tous les autres peuples. Afin de prouver ces assertions on n'hésitait point à «nationaliser» les grandes figures de la culture islamique, tel Firdawsī, al-Ġazzālī, Ḥāfiẓ.

Mais vers 1950/1370 un nouveau coup de barre mettait fin à cette campagne dont les résultats avaient été d'une part assez maigres, et de l'autre avaient poussé la masse vers la «déviation apolitique», vers un idéalisme qui se désintéressait de «la grande culture russe», la «seule qui permettait d'accéder à la culture soviétique». Il y eut des autocritiques, des épurations et des liquidations. Seul, le kirghiz Tokombaïev refusait de s'amender.

En même temps on redonnait une vigueur nouvelle à la propagande anti-islamique. En principe celle-ci incombe à chaque membre du parti, mais en pratique elle était l'apanage de l' «Association pour la Propagande des Connaissances Politiques et Scientifiques» constituée au lendemain de la guerre avec des attributions analogues à celles de l'ancienne Association des Sans-Dieu, mise en veilleuse au début de la guerre. Depuis sa constitution, et grâce aux grandes ressources du parti, cette Association déployait une activité considérable. En l'espace de six mois elle avait donné 3000 conférences dans une seule région de Kirghizie. Et pourtant la presse soviétique continuait à répéter que cet effort était insuffisant, que l'athéisme ne se développait pas du tout et que les masses continuaient à pratiquer ouvertement la religion.

L'offensive culturelle s'attaquait dès le printemps 1951/1371 aux sources mêmes de l'identité nationale: les épopées nationales et les légendes populaires. Par la puissance des moyens employés, l'importance des personnalités qui y prirent part, et par sa violence, cette campagne, qui fut la plus spectaculaire, fut aussi celle qui se heurta à la plus farouche résistance. Ainsi le *Dedé Korkût*, recueil des légendes héroïques des nomades Oghuz, officiellement reconnu jusqu'en mai 1951/1371 comme «remarquable monument de la culture progressiste» cessait brusquement de l'être et en août était définitivement condamné par la *Pravda*, de Moscou. Et ainsi de toutes les autres épopées. Mais le même procédé utilisé à partir de février 1951 contre le *Manas*, récit épique des luttes kirghizes contre les Chinois, rencontra une résistance si farouche non seulement de la part des intellectuels mais aussi des membres kirghiz du parti communiste local, que les autorités firent appel à des conférences «scientifiques» où une fois de plus les russificateurs se heurtèrent à une irréductible opposition de la part des kirghizes. La condamnation officielle vint enfin de l'Académie des Sciences de Moscou et de Leningrad. Mais le problème de la survivance des cultures nationales restait sans solution, il n'était lui-même qu'un aspect d'un problème plus vaste et plus grave, celui de l'intégration politique des Musulmans dans la «grande famille». Un autre problème également, lié intimement aux précédents, était celui de la colonisation russe. Jusqu'en 1937/1356, l'école de Pokrovsky, qui dominait parmi

les historiens soviétiques, considérait l'annexion des territoires non-russes comme un *mal absolu*, conquête coloniale; les résistances contre la pénétration tsariste avaient été des mouvements «progressistes et libérateurs». Mais en août 1937/1356 une commission d'experts désignée pour rédiger un manuel d'histoire de l'URSS critiquait durement la théorie de Pokrovsky. De pareilles annexions n'avaient été qu'un *moindre mal* car elles avaient sauvé les paysans d'un plus grand mal. Les intellectuels musulmans profitaient de ces discussions pour exalter la mémoire des héros de la résistance contre l'invasion russe. Telle la figure de l'*imām* Šamil dans le Caucase. Ils allaient même beaucoup plus loin, ils s'engageaient dans des voies «titistes» et s'efforçaient de découvrir dans leur propre culture les racines de leur communisme, indépendamment du communisme russe. Une brusque revirement dans l'interprétation officielle du problème du colonialisme russe coupait court en 1950/1370 à ces orientations nouvelles. Šāmil, considéré jusqu'à ce jour comme le «grand démocrate» devenait tout d'un coup un «sinistre brigand féodal»; Kennesarī, «héros de la libération nationale», n'était plus qu' «un misérable bourgeois». Une vague d'épuration déferlait sur les intellectuels musulmans. Depuis leur liquidation et la purge des universités de Tashkent, Samarqand et Stalinabad à la fin de cette année et au début de 1952/1372, la théorie du *bien absolu* était solidement établie. La conquête et la colonisation russe, «événement bénéfique, progressiste, avait été attendues avec impatience par les masses indigènes».

Cependant, la réalité était toute différente, et la résistance populaire à la russification était aussi forte parmi les intellectuels que dans la masse du peuple: la culture, la langue, la religion étaient leur apanage national. La presse soviétique ne cessait d'attaquer cette position, surtout lorsqu'il s'agissait d'étudiants, d'écrivains, d'artistes nourris et formés par le régime soviétique, devenus «ennemis du peuple» qui se servaient des armes prises dans l'arsenal de la dialectique communiste et à leur tour accusaient les camarades russes de chauvinisme impérialiste et de déviation de la vraie ligne du parti.

Après la mort de Staline au début de 1953/1373 un revirement radical appelé «destalinisation» s'opérait dans tous les secteurs. Ce revirement se trouvait intimement lié à l'évolution de la politique extérieure au Moyen Orient, où la pénétration politique et économique exigeait que la propagande antireligieuse fut atténuée. On alla jusqu'à liquider quelques communistes parmi les plus en vue, comme Baghirov, qui avaient dirigé les campagnes contre l'Islam et sa culture.

Šāmil était de nouveau réhabilité; la *šarī'a*, loi canonique musulmane, n'était plus une «manifestation du fanatisme révolutionnaire» mais «une législation presque progressiste». A la place de la doctrine stalinienne, qui ne laissait guère de choix en dehors du capitalisme et du communisme, on offrait aux peuples une troisième voie, celle des «partisans de la paix», de la «neutralité positive».

Cependant, dans cette nouvelle orientation, un mouvement «déviationniste» se dessinait dans les républiques musulmanes; ainsi en Ādarbayǧān on voulait rendre justice aux nationalistes victimes des purges staliniennes; en même temps le soviet national suprême du pays proclamait l'azeri seule langue administrative à l'exclusion du russe. Le premier indice du nouveau coup de

barre pour éviter ces écueils fut la condamnation à nouveau de la mémoire de de l'*imām* Šāmil, redevenu «brigand sinistre, valet des impérialismes» tel que l'avaient décrit Baghirov et d'autres communistes liquidés lors du revirement antérieur. En octobre 1954/1376 on défendait encore en Āḏarbayǧān le souvenir de Šāmil, mais une assemblée scientifique réunie à Moscou tranchait la question en novembre et Šāmil restait «un brigand».

L'Académie des Sciences de Moscou et de Leningrad organisa à Stalinabad, la capitale de la république du Taǧikistān, à la fin octobre — début novembre 1956/1376 une conférence dont un des thèmes était les survivances religieuses en Asie Centrale. Les rapports présentés s'accordaient à reconnaître la vitalité extraordinaire des croyances musulmanes et à critiquer la théorie officielle de leur tendance naturelle à disparaître. Snesarev, un des rapporteurs à la Conférence, précisait que ces croyances n'étaient pas choses périmées, tout au contraire, il y en avait en état de formation, des mouvements réformistes prenant naissance sous les yeux des autorités, tachant d'adapter la religion aux circonstances nouvelles et d'en moderniser les dogmes. Il mentionnait des faits qui échappaient aux autorités: des *ṭariqa*, officiellement non existantes, continuaient leurs activités, leurs chefs étaient influents, il y avait même des *ṭariqa* féminines, on y célébrait périodiquement des *ḏikr*, il y avait des *mullā* non désignés par l'administration spirituelle de Tashkent mais élus par les Musulmans eux-mêmes, la circoncision était générale, le mariage religieux était un phénomène répandu, mais secret, avec assistance des *mullā*. Snesarev attribuait ces survivances à la persistance de la culture sociale du peuple et à l'influence vigoureusement conservatrice des femmes. Non seulement dans les organisations corporatives anciennes, mais aussi dans celles de formation plus récente, telle la corporation des taxistes de Khiva, qui avait pour patron Saint David, aucun candidat n'était admis sans une initiation rituelle et la récitation de la *fātiḥa*. Dans les coopératives de production s'était également introduite la pratique du cercle fermé avec initiation rituelle. En conclusion, si ces survivances ne mouraient pas naturellement, il fallait les anéantir, désorganiser les clans, détruire même les villages pour en bâtir de nouveaux, afin que «la conscience du peuple ne soit plus obscurcie par des survivances qui empêchent sa participation active dans la collectivité soviétique».

BIBLIOGRAPHIE

Généralités.

L. Abegg, *Neue Herren in Mittelost. Arabische Politik heute*, Stuttgart 1954. — G. Antonius *The Arab Awakening*, London 1938. — 'A. R. Bazzaz, *Islam and Arab Nationalism*, Die Welt des Islams, 3-4, 1954, pp. 210-218. — G. Bell, *The Arab war. Confidential information printed from the secret "Arab Bulletin"*, printed in Great Britain, s. d. — J. J. Berreby, *Le Golfe Persique*, Paris 1959. — G. Bergstraesser, *Islam und Abendland*, Auslandstudien, IV, Königsberg 1929. — P. Bonne, *State and economics in the Middle East. A society in transition*, 2nd. ed. London 1955. — W. Braune, *Die Entwicklung der Nationalism bei den Arabern*, Beiträge zur Arabistik, Semitistik u. Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 425-438. — P. Calvocoressi, *Survey of International Affairs*, 1951, Oxford 1953; ID., *Id.*, 1953, Oxford 1956. — D. D. Crary, *Atlas of the Near East*, Univ. of Michigan, 1958. — *Current Research in the Middle East*, Washington 1956. H. M. Davis,

Middle East, Durham 1947. — *Constitutions, electoral laws, treaties of States in the Near and* — A. Demeerseman, *Les tout premiers débuts du modernisme en Islam*, IBLA, 1954, pp. 327-352. — E. Driault, *La question d'Orient*, Paris 1921, 8e éd. — *Economic Developments in the Middle East, 1945-1954*, Supplement to World Economic Report, 1953-1954, U.N. Publications, 1955, II.c.2. — *Economic Developments in the Middle East* 1955-1956, Supplement to World Economic Survey 1956, New York U.N.O. 1957. — H. Eliseit, *Halbmond um Israel. Das neue Gesicht Arabiens*, Berlin 1955. — N. A. Faris et M. T. Husayn, *The Crescent in crisis*, Univ. of Kansas, Lawrence 1955. — F. W. Fernau, *Le réveil du monde musulman*, Paris 1954; trad. angl. *Moslems on the march*, London 1955. — C. A. Fisher & F. Krinsky, *Middle East in crisis*, Syracuse 1959. — W. B. Fisher, *The Middle East*, London 1954. — S. N. Fisher, *Social Forces in the Middle East*, Cornell Univ., Ithaca 1955. — R. N. Frye, *Islam and the West*, Haag 1957. — R. Furon, *Le Proche-Orient*, Paris 1957. — A. A. A. Fyzee, *Le malaise du Proche-Orient*, Politique Étrangère, juin-juillet, 1955, pp. 277-282. — F. Gabrieli, *Il risorgimento arabo*, Torino 1958. — A. Ghirelli, *El renacimiento musulmán*, Barcelona 1948. — A. Giannini, *Le costituzioni degli Stati del Vicino Oriente*, Roma 1931. — H. A. R. Gibb, *Wither Islam?*, London 1932. — J. E. Godchot, *Constitutions du Proche et du Moyen-Orient*, Paris 1957. — R. C. Gosh, *Constitutional Documents of the major Islamic States (Turkey, Egypt, Iran, Afghanistan, Iraq)*, Lahore 1947. — S. G. Haim, *Islam and Arab nationalism*, Die Welt des Islams, N.S., III, 3-4, 1954, pp. 201-218; ID., *Islam and the theory of Arab nationalism*, ibid., N.S., IV, n. 2-3, 1955, pp. 124-149. — L. P. Harries, *Islam in East Africa*, London 1954. — R. Hartmann, *Arabische politische Gesellschaften bis zum* 1914, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 439-467. — H. L. Hoskins, *The Middle East. Problem area in the World Politics*, New York 1956. — A. H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford 1947. — R. Huber, *Arabisches Wirtschaftsleben*, Leipzig 1943. — J. C. Hurewitz, *A Diplomatic history of the Near and Middle East. A Documentary record*, 1535-1914; *International Politics in the Near and Middle East. A Documentary record*, 1914-1955, Princeton 1956, 2 vol.; ID., *Middle East Dilemmas*, New York 1956. — P. W. Ireland, *The Middle East*, Chicago 1945, 2nd impr. — N. Izeddin, *The Arab World*, Chicago 1953. — L. Jovelet, *L'évolution sociale et politique des pays arabes* (1930-33), Rev. Et. Isl., 1933, pp. 425-644. — E. J. Jurji, *The Middle East, its Religion and Culture*, Philadelphia, s.d. — G. M. Kahin, *The Asian-African Conference, Bandung* 1955, Cornell Univ., Ithaca 1956. — H. L. Kaster, *Kleine Geschichte des Orients*, Berlin 1955. — J. Kimche, *Seven fallen pillars: The Middle East* 1915-1950, 2nd impr., London 1950. — G. E. Kirk, *A short History of the Middle East*, 3rd. ed., London 1955; ID., *Survey of International Affairs. The Middle East* 1945-1950, Oxford Univ. Press, 1954; ID., *The Middle East in the war. Survey of international Affairs* 1939-1946, Oxford 1952, 2nd impr., 1953. — H. Kohn, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, Berlin 1928. — R. Landau, *France and the Arabs*, Toronto 1953. — K. P. Landon, *South-east Asia. Crossroad of religions*, London 1947. — W. Z. Laqueur, *The appeal of communism in the Middle East*, Middle East Journal, 1955, pp. 17-27; ID., *Communism and nationalism in the Middle East*, London 1955; 2nd ed. New York 1957; ID., *The Middle East in transition. Studies in contemporary history*, London 1958. — G. Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, Cornell Univ. Press, 1952. — R. Le Tourneau, *L'Islam contemporain*, Paris 1950. — B. Lewis, *Communism and Islam*, Oxford 1955; ID., *The Middle East reaction to Soviet pressures*, Middle East Journal, 1956, pp. 125-137. — S. H. Longrigg, *Oil in the Middle East*, London 1955. — R. Löwenthal, *Russian materials on Islam and islamic institutions: a selective bibliography*, der Islam, Bd. 33, H. 3, 1958, pp. 281-309. — J. Lugol, *Le Panarabisme. Passé, présent, avenir*, Le Caire 1946. — Ch. Malik, *The Near East: the search for truth*, Foreign Affairs, I, 1952, pp. 231-264. — W. E. Mallory, *Political Handbook of the World: parties and press as of Jan.* 1, 1958, New York 1958. — L. Massignon, *La Situation de l'Islam. Six causeries*, Paris 1939. — A. Melamid, *Geography and Economic Political Development in the Middle East*, New York 1955. — *The Middle East. A Political and Economical Survey*, Oxford Univ. Press, 3rd ed. 1958. — *The Middle East*, Europa Publications, 7th. ed. London 1959. — *Middle East Economic Papers 1958*, Beirut 1959. — S. A. Morrison, *Middle East tensions: Political, Social and Religious*, New York 1954. — *Les Musulmans dans le Monde*, Carte établie par la Documentation Française, Paris 1953. — H. Z. Nuseibeh, *The ideas of Arab Nationalism*, Ithaca 1956. — X. de Planhol, *Le monde islamique*, Paris 1957. — P. Rondot, *Le problème des Chrétiens d'Orient*, Afrique et Asie, 1949, III, pp. 18-33; ID., *Les Chrétiens d'Orient*, Paris 1956; ID., *Des nationalismes aristocratiques à l'arabisme populaire en Orient*, Afrique et Asie, 1958, IV, pp. 51-59; ID., *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1958. — ID., *Destin du Proche Orient*, Paris 1959. — R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Amsterdam 1957. — E. Rossi, *Documenti sull' origine e gli sviluppi della questione araba* (1875-1944), Roma 1944. — W. Sands et J. Hartley, *Current Research on the Middle East*, Washington 1957. — A. Sekaly, *Le Congrès du Khalifat. Le Congrès du monde musulman*, Revue du Monde Musulman, 64,

1929. — M. V. Seton-Williams, *Britain and the Arab States. A Survey of Anglo-Arab Relations*, 1920-1948, London 1948. — B. Shwadran, *The Middle East, Oil and the Great Powers*, New York 1959. — J. Sicard, *Le monde musulman dans les possessions françaises*, Paris 1932. — W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957. — C. W. Sorensen, *Political Geography of the Middle East*, New York 1955. — F. Taeschner, *Der Islam im Banne der Nationalismus der Zwischenkriegszeit*, Beiträge zur Arabistik, Semitistik u. Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 484-513. — L. V. Thomas et R. N. Frye, *The United States and Turkey and Iran*, Harward Univ. Press, s.d. — E. Topf, *Die Staatenbildung in den arabischen Teilen der Türkei seit dem Weltkriege, nach Entstehung, Bedeutung u. Lebensfähigkeit*, Hamburg. Univ., Abhandl. aus d. Gebiete d. Auslandskunde, Bd. 31, R.A., Bd. 3, 1929. — Kh. Totah, *Dynamite in the Middle East*, New York 1955. — A. J. Toynbee, *Survey of International Affairs*, 1925, vol. I. *The Islamic World since the peace settlement*, Oxford 1927; Id., *Survey of International Affairs*, 1926. London 1928; Id., *id.*, 1928, London 1929 et 1930. — *Die Verfassungen der asiatischen Länder der Volksdemokratie*, Deutsches Institut für Rechtswissenschaft, 1955. — D. D. Warriner, *Land and poverty in the Middle East*, London 1948; Id., *Land Reform and Development in the Middle East*, London 1957. — G. Widmer, *Emīr Shakīb Arslân*, Die Welt des Islams, Bd. 19, 1937, pp. 1-93. — A. T. Wilson, *The Persian Gulf*, London 1954. — W. Yale, *The Near East*, Ann Arbor 1958. — A. Zischka, *Afrique, complément de l'Europe*, Paris 1952.

La Turquie.

D. Alastos, *Cyprus in history*, London 1955. — H. E. Allen, *The Turkish Transformation*, Chicago 1935. — W. E. D. Allen et P. Muratoff, *Caucasian Battlefields*, 1821-1921, Cambridge 1953. — T. Alp, *Turkismus und Panturkismus*, Weimar 1915; Id., *Le Kemalisme*, Paris 1937. — Ch. Anastasoff, *The tragic peninsula. A history of the Macedonian movement for independence since* 1878, St. Louis 1938. — S. Atamian, *The Armenian Community*, New York 1955. — F. Bamberg, *Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens*, Berlin 1886. — A. de Beauchamp, *Vie d'Ali Pacha, vizir de Janina, surnommé Arslan, ou le Lion*, Paris 1822. — C. F. Beckingham, *Islam and Turkish Nationalism in Cyprus*, Die Welt des Islams, N.S., V., n. 1-2, 1957, pp. 65-83. — Benoist-Mechin, *Mustapha Kemal ou la mort d'un empire*, Paris 1955. — V. Berard, *La Turquie et l'hellénisme contemporain*, Paris 1894. — N. Berkes, *Ziya Gökalp: his contribution to Turkish Nationalism*, Middle East Journal, 1954, 4, pp. 375-390; Id., *Historical background of Turkish secularism* (cfr. R. N. Frye, *Islam and the West*, 's Gravenhage, 1957, pp. 41-68. — Id., *Turkish nationalism and Western Civilisation. Selected Essays of Ziya Gök Alp*, London 1959. — J. K. Birge, *A guide to Turkish area Study*, Washington 1949. — E. Bisbee, *The new Turks, pioneers of the Republic*, 1920-1950, Philadelphia 1951. — British Blue Book, *The treatment of Armenians in the Ottoman Empire*, London 1916. — M. Colombe, *La Turquie et l'Islam*, Rev. Franç. de Science Politique, V, 1955, pp. 761-771. — J. Deny et R. Marchand, *Petit Manuel de la Turquie Nouvelle*, Paris 1933; Id., *Souvenirs du Gâzi Moustafa Kemâl Pacha*, Paris 1927. — H. W. Duda, *Vom Kalifat zur Republik. Die Türkei im 19. und 20. Jhdt*, Wien 1949. — *The Economy of Turkey*, International Bank for Reconstruction, Washington 1951. — E. M. Earle, *Turkey, the great powers and the Baghdad railway*, New York 1923. — E. Edib, *The Turkish ordeal*, New York 1928; *Turkey faces West*, London 1930. — M. Fuat, *Les minorités en Turquie*, Strasbourg 1936. — R. Hartmann, *Wesen u. Ende des osmanischen Kalifates*, Leipzig 1924. — H. W. Hartmann, *Die auswärtige politik des Türkei* 1923-40 Leipzig 1941. — G. S. Harris, *A history of the development of political parties in Turkey* 1945-1950, Cambridge, Mass. 1956. — J. Haslip, *The Sultan, Abdul Hamid*, London 1958. — Fr. Hellwald u. L. C. Beek, *Die heutige Türkei*, 2 Aufl. Leipzig 1878, 2 vol. — *Histoire de la République Turque*, Société pour l'Étude de l'Histoire Turque, Istanbul 1935, 2 vol. (il y a aussi une édition allemande). — U. Heyd, *Islam in Modern Turkey*, Royal Central Asian Journal, 1947, pp. 299-308; Id., *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gök Alp*, London 1950; Id., *Language Reform in modern Turkey*, Jerusalem 1954. — C. W. Hostler, *Turkism and the Soviets*, London 1957. — H. N. Howard, *The partition of Turkey: a diplomatic history*, 1913-1923, Oklahoma Univ. Press 1931. — R. Huber, *Die Baghdadbahn*, Berlin 1943. — G. Jaeschke, *Die Türkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender* 1918-1928, Die Welt des Islams, Bd. 10; Id. für 1929-1931, ibid., Bd. 12; Id. für 1933-34, Mitt. Sem. Or. Spr., Berlin; Indices von Z. Zeppa, Mitt. d. Ausl. Hochschule, Berlin 1939; Id., *Die Türkei in den Jahren* 1935-1941. *Geschichskalender mit Personen und Sachregister*, Leipzig 1943 ; Id., *Die Türkei in den Jahren* 1942-1951, Wiesbaden 1956; Id *Der Turanismus der Jungtürken*, Die Welt des Islams 23. Berlin 1941; Id., *Der Turanismus und die kemalistische Türkei*, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 468-483; Id., *Zur Krisis der Islam in der Türkei*, ibid., pp. 514-520; Id., *Das osmanische Scheinkalifat von* 1922, Die Welt des Islams, N.S.I., n. 3, 1951, pp. 195-217; Id., *Der Islam in der neuen*

Türkei, Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung ibid., N.S.I., n. 1-2, 1951, pp. 1-174; II., n. 4, 1953, pp. 278-287; ID., *Beiträge zur Geschichte des Kampfes der Türkei um ihre Unabhängigkeit*, ibid N.S.V., n. 1-2, 1957, pp. 1-64; ID., *Auf dem Wege zur Türkischen Republik. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Türkei*, ibid., N.S.V., n. 3-4, 1958, pp. 206-218. — E. JEMMA, *Il movimento europeista in Turchia*, Oriente Moderno, 1954, pp. 241-258. — N. JORGA, *Histoire des Etats balkaniques jusqu'à* 1924, Paris 1925. — A. JUCHEREAU DE ST. DENIS, *Histoire de l'empire ottoman depuis* 1792 *jusqu'à* 1844, Paris 1844. — B. KARABUDA, *Türkei ohne Schleier*, Hamburg 1959. — A. KILIC, *Turkey and the world*, Washington 1959. — E. F. KNIGHT, *The awakening of Turkey; a history of the Turkish Revolution*, London 1909. — H. L. KOSTANICK, *Turkish resettlement of Bulgarian Turks*, 1950-1953, Univ. of California, 1955. — K. KRÜGER, *Die Türkei*, Berlin 1951. — A. B. KURAN, *Inkilap tahrihimiz ve Ittihad ve Terakki*, Istanbul 1948. — A. LEMAITRE, *Notes sur la guerre de l'indépendance grecque*, Paris 1895. — B. LEWIS, *Islamic revival in Turkey*, Internat. Affairs, Jan. 1952, pp. 38-58. — G. L. LEWIS, *Turkey*, London 1955; ID., *General Study of the Turks in Cyprus*, London 1955. — H. LUKE, *The Old Turkey and the New*, London 1936; 2nd ed. London 1955. — A. H. MIDHAT, *The Life of Midhat Pasha*, London 1903; trad. franç., *Midhat Pacha. Sa vie, son œuvre*, Paris 1908; éd. turque, Istanbul 1909. — D. V. MIKUSCH, *Gasi Mustafa Kemal*, Leipzig 1929. — A. MILLER *Očerki noveišeĭ istorii Turcii*, Moskva/Leningrad 1948. — W. MILLER, *The Ottoman empire and its successors*, 1801-1927, 4th ed. Cambridge 1936. — F. O. S. MILLINGEN, *La Turquie sous le règne d'Abdul-Aziz*, 1862-67, Paris 1868. — A. MUHIDDIN, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, Leipzig 1921. — Mustafa KEMAL, *Discours d'octobre* 1927, Leipzig 1929 (édité aussi en anglais, Leipzig 1929). — I. ORGA, *Portrait of a Turkish family* (sur la révolution turque), London 1950. — ID., *Phoenix ascendant*, London 1958. — L. OSTROROG, *The Angora Reform*, London 1927. — M. Z. PAKALIN, *Mithat Paşa*, Istanbul 1940. — E. PEARS, *Life of Abdul Hamid*, London 1917. — G. PELISSIE DU RAUSAS, *Le régime des Capitulations dans l'Empire Ottoman*, Paris 1911. — J. POMIANKOWSKI, *Der Zusammenbruch des Ottomanischen Reiches*, Wien 1928. — M. P. PRICE, *A History of Turkey, from Empire to Republic*, London 1956. — E. E. RAMSAUR, *The Young Turks: prelude to the revolution of* 1908, Princeton 1957. — L. v. RANKE, *Serbien und die Türkei im* 19. *Jhdt*, Leipzig 1879. — H. A. REED, *Revival of Islam in secular Turkey*, Middle East Journal, 1954, pp. 267-282; ID., *Turkey's new Imam-Hatip schools*, Die Welt des Islams, N.S., IV., n. 2-3, 1955, pp. 150-163; ID., *Critical annotated bibliography of selected books on Turkey*, 1942-1952, Foreign Affairs Bibliography, 1955; ID., (editor) *Turkey since Atatürk. A Study in development*, London 1955; ID., *The religious Life of modern Turkish Muslims* (cfr. R. N. FRYE, *Islam and the West*, 's Gravenhage 1957, pp. 108-148). — H. RITTER, *Die Abschaffung des Kalifates*, Archiv f. Polit. u. Geschichte, II, Berlin 1934. — S. RONART, *La Turquie d'aujourd'hui*, Paris 1937. — P. RONDOT, *Le mouvement national kurde en* 1946. En Terre d'Islam, Lyon 1947, pp. 128-141; ID., *Les aspects économiques de l'évolution de la Turquie*, Afrique et Asie, 1953, IV, pp. 21-35; 1954, I., pp. 23-42; II, pp. 11-30. — G. ROSEN, *Geschichte der Türkei*, 1826-1856, Leipzig 1866-67, 2 Bde — E. ROSSI, (ed.), *La nuova Turchia*, Roma 1939. — J. P. ROUX, *Brève enquête sur l'Islam en Turquie*, Rev. Et. Isl., 1955, pp. 57-68. — F. v. RUMMEL, *Die Türkei auf dem Weg nach Europa*, München 1952. — S. A. RUSTOW, *Politics and Islam in Turkey*, 1920-1955 (Cfr. R. B. FRYE, *Islam and the West*, 's Gravenhage 1957, pp. 69-107). — A. RYAN, *The last of the Dragomans*, (Turquie de 1899 à 1924), London 1951. — H. SAAB, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Amsterdam 1958. — A. SAFRASTIAN, *Kurds and Kurdistan*, London 1945. — E. B. SAPOLIO, *Ziya Gökalp, Ittihad ve Terakki ve Mesrutiyet Tarihi*, Istanbul 1943. — A. SELIGMAN, *The Turkish people of Cyprus*, London 1956. — W. C. SMITH, *Modern Turkey: Islamic Reformation*, Islamic Culture 1951, pp. 155-186. — B. H. SUMNER, *Russia and the Balkans, 1870-1880*, Oxford 1937. — A. T. TANOGLU, *Economic and Human Geography of Turkey*, Istanbul 1955. — A. J. TOYNBEE, *The Western question in Greece and Turkey: a study in the contact of civilisations*, London 1922. — ID., et K. P. KIRKWOOD, *Turkey*, London 1926. — T. WAUGH, *Turkey*, London 1930. — D. M. WEBSTER, *The Turkey of Atatürk*, Philadelphia 1939.

L'ÉGYPTE.

ABBAS HILMI II, *Twenty three years khedive of Egypt*, London 1930. — J. ADAM, *L'Angleterre en Egypte*, Paris 1922. — E. S. AHMAD, *La question d'Egypte*, 1841-1938, Paris 1938. — Association égyptienne de Paris, *Documents diplomatiques concernant l'Egypte de Mehemet Ali jusqu'en* 1920, Paris 1920. — G. BAER, *Some aspects of Bedouin sedentarization in 19th century Egypt*, Die Welt des Islams, N.S., V., 1-2, 1957, pp. 84-98. — M. BERGER, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt*, Princeton 1957. — A. BIOVES, *Français et Anglais en Egypte*, 1881-1882, Paris 1910. — W. S. BLUNT, *Secret history of the English occupation of Egypt, being a personal narrative of events*, London 1907, 2 vol. — O. BORELLI, *Choses politiques d'Egypte*, 1883-1895, Paris 1895. — M. BRION, *Histoire de l'Egypte*,

Paris 1954. — A. M. Broadley, *How we defended Arabs and his friends*, London 1884. — R. Buchta, *Der Sudan unter ägyptischer Herrschaft*, Leipzig 1888. — R. Cantalupo, *Fuad I, re d'Egitto*, Milano 1940. — A. Chafiq, *L'Egypte moderne et les influences étrangères*, Le Caire 1931. — V. Chirol, *The Egyptian problem*, London 1920. — M. Chretien, *Histoire de l'Egypte moderne*, Paris 1951. — A. B. Clot-Bey, *Aperçu général sur l'Egypte*,Paris 1840. — M. Colombe, *L'Egypte et la crise actuelle de l'arabisme*, Afrique et Asie, 1950, III, pp. 31-41; ID., *L'évolution de l'Egypte*, 1924-1950, Paris 1951; ID., *Où en est le Wafd égyptien?*, Afrique et Asie 1950, II, pp. 36-44; ID., *L'Egypte et les origines du nationalisme arabe*, Afrique et Asie, 1951, II, pp. 19-33; ID., *L'Egypte et l'abdication du roi Faruk*, Afrique et Asie, 1952, IV, pp. 27-38; ID., *Onze mois d'évolution de l'Egypte*, ibid., 1953, III, pp. 4-14; ID., *Egypt from the fall of King Faruk to the February* 1954 *crisis*, M.E.A., V, pp. 185-192; ID., *L'Egypte et le nationalisme arabe de la Ligue des Etats arabes à la RAU*, 1945-1958, Orient, 1958, pp. 113-134. — E. Combe, J. Bainville, E. Driault, *L'Egypte ottomane, l'expédition française en Egypte, le règne de Mohamed-Aly*, 1517-1849, Le Caire 1933. — P. Crabites, *Ismail, the maligned Khedive*, London 1933. — K. Cragg et O. Amin, *The Modernist Movement in Egypt* (cfr. R. N. Frye, *Islam and the West*, 's Gravenhage, 1957, pp. 149-178). — Cromer, *Modern Egypt*, London 1908, trad. allem., *Das heutige Ägypten*, Berlin 1909, 2 vol. — ID., *Abbas II*, London 1915. — A. Cunningham, *To-day in Egypt. Administration, People, Politics*, London 1912. — H. Deherain, *Le Soudan égyptien sous Méhémed Ali*, Paris 1898. — E. Dicey, *The story of the Khedivate*, London 1902. — H. Dodwell, *The founder of modern Egypt. A Study of Muhammad Ali*, Cambridge 1931. — G. Douin, *La flotte de Bonaparte sur les côtes d'Egypte. Les prodromes d'Aboukir*, Le Caire 1922; ID., *Les premières frégates de Mohamed Aly*, 1824-1827, Le Caire 1926; ID., *Navarin, 6 juillet-20 octobre* 1827, Le Caire 1927; ID., et E. C. Fawtier-Jones, *L'Angleterre et l'Egypte. La politique mameluke*, 1801-1803, 1803-1807, Le Caire 1929, 2 vol.; ID., *Mohamed Aly et l'expédition d'Alger*, Le Caire 1930; ID., *La première guerre de Syrie*, 1831-1832, Le Caire 1931; ID., *La paix de Kutahia*, 1833, Le Caire 1931; ID., *Histoire du règne du Khédive Ismaïl*, Roma-Le Caire, 1936-1941, 4 vol.; ID., *Histoire du Soudan égyptien, I., la pénétration*, 1820-22, Le Caire 1944. — E. Driault, *Mohamed Aly et Napoléon*, 1807-1814, Le Caire 1925; ID., *La formation de l'empire de Mohamed Aly*, 1814-1823, Le Caire 1931. — J. H. Dunne, *Religious and political trends in modern Egypt*, Washington 1950. — *L'Egypte indépendante*, 1937, par le Groupe d'Études de l'Islam, Paris 1938. — R. Gessi, *Sette anni nel Sudan egiziano*, Milano 1930. — M. B. Ghali, *The policy of to-morrow*, Washington 1953. — P. Giffard, *Les Français en Egypte*, Paris 1883. — J. Hajjar, *La suppression des Tribunaux confessionnels en Egypte*, Proche-Orient Chrétien, 1955, pp. 316-331; 1956, pp. 11-27. — G. Hanotaux, *Histoire de la Nation Egyptienne*, Paris 1931-1940, 7 vol. — M. Hartmann, *The Arabic press of Egypt*, London 1899. — A. Hasenclever, *Geschichte Ägyptens im 19. Jhdt*, Halle a.S., 1917. — J. Heyworth Dunne, *An Introduction to the History of Education of modern Egypt*, London 1938; ID., *Education in Egypt and the Copts*, Bull. Soc. Archéol. Copte, IV, 1940, pp. 91-108; ID., *Religious and Political trends in modern Egypt*, Washington 1950. — R. Hill, *Egypte in the Sudan*, London 1959. — P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford, 1958. — Ch. Issawi, *Egypt, An economic and social analysis*, London 1947; ID., *Egypt at Mid-Century*, London 1954. — W. Ibrahim, *La Constitution égyptienne du 19 avril* 1923, Paris 1924. — J. E. Janot, *Les frères musulmans*, Rythmes du Monde, Paris, 1955, pp. 52-61. — H. W. Jarvis, *Pharaoh to Farouk, a history of Egypt*, The Hague 1956. — B. Jerrold, *Egypt under Ismail Pasha*, London 1879. — Kamal Eldin Galal, *Entstehung und Entwicklung der Tagespresse in Aegypten*, Frankfurt a.M. 1939. — E. Klingmüller, *Geschichte der Wafd-Partei*, Berlin 1937. — J. et S. Lacouture, *L'Egypte en mouvement*, Paris 1956. — J. M. Landau, *Parliaments and parties in Egypt*, Tel-Aviv 1953. — G. Lloyd, *Egypt since Cromer*, London 1933-34, 2 vol. — S. Low, *Egypt in transition*, London 1914. — H. Makram, *Problèmes suscités par la Constitution égyptienne*, Dijon 1927. — E. Malet, *Egypt*, 1879-1883, London 1909. — J. E. Marshall, *The Egyptian enigma*, 1890-1928, London 1928. — Mc Coan, *Egypt under Ismail*, London 1899. — A. Mellini, *Storia e aspetti del Sudan Orientale Anglo-egiziano*, Milano 1943. — J. P. M. Mensing, *Egypte en de Soedan*, Leiden 1948. — K. Mikhail, *Copts and Moslems under British control*, London 1911. — L. Milner, *England in Egypt*, London 1892, 9th ed., London 1902. — P. Minganti, *L'Egitto moderno*, Firenze 1959. — R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Princeton 1956. — H. Mones, *La República Árabe Unida*, Madrid 1959. — Moustafa Kamil, *Le péril anglais. Conséquences de l'occupation de l'Egypte par l'Angleterre*, Paris 1899, 2e éd.; ID., *Egyptiens et Anglais*, Paris 1906. — M. Naguib, *Egypt's Destiny*, New York 1955. — G. 'Abd al-Naser, *Falsafat al-ṯawra*, Le Caire s.d., (traduit en diverses langues: *La philosophie de la révolution*). — E. W. P. Newman, *Great Britain in Egypt*, London 1928. — J. Ninet, *Origin of the national party in Egypt*, Nin. Cent. III, 1883, pp. 117-135; ID., *Arabi pacha*, Berne 1884. — A. Osman, *Le mouvement constitutionnel en Egypte et la Constitution de* 1923, Paris 1924. — E. Plauchut, *L'Egypte et l'occupation anglaise*, Paris 1889.

— F. PERRIER, *La Syrie sous le gouvernement de Mehemed Ali*, Paris 1842. — A. RAMADAN, *L'évolution de la législation sur la presse en Egypte*, Le Caire 1953. — *Recueil de firmans impériaux adressés aux valis et aux khédives d'Egypte*, 1597-1904, Le Caire 1934. — P. RONDOT, *L'évolution historique des Coptes d'Egypte*, Cahiers Orient Contemporain, 1950, II, pp. 129-142. — A. J. RUSTUM, *The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria*, 1831-1841, Beyrouth 1936; ID., *The Royal Archives of Egypt and the disturbances in Palestine*, 1834, Beyrouth 1938. — M. SABRY, *La révolution égyptienne d'après documents authentiques*, Paris 1919-1921, 2 vol.; ID., *La genèse de l'esprit national égyptien*, 1863-1882, Paris 1924; ID., *L'empire égyptien sous Mohamed Ali et la question d'Orient*, 1811-1849, Paris 1930; ID., *L'Empire égyptien sous Ismaïl et l'ingérence anglo-française*, 1863-1879, Paris 1933. — A. SAMMARCO, *Il viaggio di Mohamed Ali al Sudan*, 1839, Cairo 1929; ID., *Il regno di Mohamed Ali nei documenti diplomatici italiani inediti*, Cairo 1930-Roma 1932, 10 vol.; ID., *Les règnes d' 'Abbas, de Sa'id et d'Isma'il*, 1848-1879, vol. IV de *Précis d'Histoire d'Egypte*, Roma 1935; ID., *Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammed Ali jusqu'à l'occupation britannique*, 1801-1882, t. III, *le règne du Khédive Ismail*, Le Caire 1937. — N. SCOTIDIS, *L'Egypte contemporaine et Arabi pacha*, Paris 1888. — A. SEKALY, *La République d'Egypte*, Le Caire 1956. — G. N. SFEIR, *The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt*, Middle East Journal, 1956, pp. 248-256. — M. F. SHUKRY, *Equatoria under Egyptian rule*, 1874-1876, Cairo 1953. — H. STEPHAN, *Das heutige Aegypten*, Leipzig 1872. — *Struktur u. Entwicklung der Ägyptischen Wirtschaft*, Hamburgischen Welt-Wirtschafts Archiv, 1956. — F. STEPPAT, *Nationalismus u. Islam bei Muṣṭafā Kāmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung*, Die Welt des Islams, N.S., IV, n. 4, 1956, pp. 241-341. — M. T. SYMONDS, *Britain and Egypt. The rise of Egyptian nationalism*, London 1925. — W. WYNN, *Nasser of Egypt*, Cambridge, Mass., 1959. — F. YEGHEN, *Saad Zaghloul «le père du peuple égyptien»*, Paris 1927. — G. YOUNG, *Egypt*, London 1927. — A. YOUSSEF, *Independent Egypt*, London 1940. — A. ZANANIRI, *Le Khédive Ismaïl et l'Egypte*, 1830-1895, Alexandrie 1923.

LE SOUDAN.

A. J. ARKELL, *Early Khartoum*, London 1948; ID., *The History of Dar Fur*, 1200-1700, Sudan Notes, XXXII, 1951, pp. 37-70, 207-238; XXXIII, 1952, pp. 129-155, 244-275; ID., *A History of the Sudan from the earliest times to* 1821, London 1955. — G. CASATI, *Dieci anni in Equatoria e ritorno con Emin Pascià*, Milano 1891; trad. allem., *Zehn Jahre in Aequatoria*, Bamberg 1891. — E. L. DIETRICH, *Der Mahdi Mohammed Ahmed vom Sudan nach arabischen Quellen*, Der Islam, 1925, pp. 199-288. — G. DUJARRIC, *L'Etat mahdiste du Soudan*, Paris 1901. — *Documents on the Sudan Question*, 1899-1953, Egyptian Society of International Law, Cairo 1953. — F. S. R. DUNCAN, *The Sudan. A Record of achievement*, London 1952; ID., *The Sudan's path to independence*, Edinburgh 1957. — S. FAWZI, *The labour movement in the Sudan*, Oxford 1957. — J. A. HAMILTON, *The Anglo-Egyptian Sudan from within*, London 1935. — R. L. HILL, *A Bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan from the earliest times to* 1937; ID., *A Biographical Dictionary of the Anglo-Egyptian Sudan*, Oxford 1951; ID., *The Sudan under Egyptian rule*, 1820-1881, Durham 1955. — P. M. HOLT, *General History of the Sudanese Mahdiyyah*, Oxford 1956. — ID., *Sudanese nationalism . . . and self-determination*, Middle East Journal, 1956, pp. 239-247; 368-378. — J. HYSLOP, *Sudan Story*, London 1952. — H. C. JACKSON, *Behind the modern Sudan*, London 1955. — H. A. MAC MICHAEL, *History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922, 2 vol.; ID., *The Sudan*, London 1954. — P. P. MARTIN, *The Sudan in evolution*, London 1921. — A. MELLINI, *Storia e aspetti del Sudan Orientale Anglo-Egiziano*, Milano 1943. — J. OHRWALDER, *Ten Years captivity in the Mahdi camp*, 1882-1892, London 1892. — H. R. PALMER, *Sudanese Memories*, Lagos 1929, 3 vol. — C. G. SELIGMAN, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932; ID., *Egypt and Negro Africa*, London 1934. — M. SHIBEIKA, *British policy in the Sudan*, 1882-1902, London 1952.—R. SLATIN PASHA, *Feuer und Schwert im Sudan* 1879-95, Berlin 1896, trad. angl., *Fire and sword in the Sudan*, London 1896; trad. franç., *Fer et feu au Soudan*, Paris 1898. — A. B. THEOBALD, *The Khalifa Abdallah*, Sudan Notes, 31, Khartum 1950, pp. 254-273; ID., *The Mahdiyya*, 1888-89, New York 1951. — U. TOSCHI, *Il Sudan Anglo-egiziano*, Roma 1942. — J. S. TRIMINGHAM, *Islam in the Sudan*, London 1949. — E. A. WALLIS-BUDGE, *The Egyptian Sudan*, London 1907, 2 vol.; ID., *Annals of Nubian Kings*, London 1912. — F. R. WINGATE, *Mahdiism and the Egyptian Sudan*, London 1891. — R. WINGATE, *Wingate of the Sudan*, London 1955.

LA LIGUE ARABE.

The Arab League. Its Origin and Purposes, Structure and Activities, New York 1955; *The Basic Documents of the League of Arab States*, New York 1955. — L. C. BIEGEL, *De arabische Liga*, Amsterdam 1954. — M. COLOMBE, *Les fins économiques et sociales du nationalisme arabe d'aujourd'hui*, Orient

1958, pp. 87-90, 171-180; ID., *L'Egypte et le nationalisme arabe de la Ligue des Etats Arabes à la République Arabe Unie*, 1945-1958, Orient, 1958, pp. 113-134. — W. J. A. Kernkamp, *Pan-arabische Beweging en Islam*, Amsterdam 1936. — M. Khadduri, *The Scheme of the Fertile Crescent Unity: A Study in Inter-Arab relations*, dans *The Near East and the Great Powers*, ed. R. N. Frye, Harward Univ. Press, 1951, p. 155... — F. J. Khoury, *The Arab States in the United Nations*, 1945-1955, Villanova Univ., 1956. — M. Laissy, *Du Panarabisme à la Ligue Arabe*, Paris 1948. — T. R. Little, *The Arab League. A reassessment*, Middle East Journal, 1956, pp. 138-150. — S. A. Morrison, *Arab nationalism and Islam*, Middle E. Journ., 1948, pp. 147-159. — G. Moussa-Dib, *The Arabic Bloc in the United Nations*, Amsterdam 1956. — M. V. Seton-Williams, *Britain and the Arab States*, 1920-1948, London 1948. — C. L. Verdier, *La Ligue des Etats Arabes*, 1945-1949, Paris 1950.

La Syrie et le Liban.

J. L. Berge, *Le mouvement des «Kataeb» ou Phalanges Libanaises*, Paris 1949. — F. J. Bliss, *The religions of modern Syria and Palestine*, New York 1912. — N. Bouron, *Les Druzes. Histoire du Liban et de la montange haouranaise*, Paris 1930. — D. Censoni, *La politica francese nel Vicino Oriente. Siria e Libano dal mandato all' independenza*, 1919-1946, Bologna 1948. — F. Charles-Roux, *La France et les Chrétiens d'Orient*, Paris 1939. — C. Churchill, *Mount Lebanon*, London 1853, 3 vol.; ID., *The Druses and the Maronites under Turkish rule*, London 1862. — C. E. Dawn, *The Project of Greater Syria and its role in the movement for Arab union*, Univ. of Illinois 1956. — *The Economic development of Syria*, Baltimore 1955. — C. E. Farah, *Ottoman administration in the Lebanon*, 1840-1860, Princeton 1956. — P. Gemayel, *Au service du Liban. Connaissance des Kataeb*, Beyrouth 1948. — R. de Gontaut-Biron, *Comment la France s'est installée en Syrie*, Paris 1923. — J. de Groodt-Adant, *Geschichte des französischen Einflusses in Siryen*, Köslin 1941. — G. Haddad, *Fifty years of modern Syria and Lebanon*, Beirut 1950. — Y. Helbaoni, *La Syrie. Mise en valeur d'un pays sous-développé*, Paris 1956. — G. Henry-Haye et P. Viennot, *Les relations de la France et de la Syrie*, Paris 1939. — C. G. Hess et H. L. Bodman, *Confessionalism in Lebanese politics*, Middle East Journal, 1954, pp. 10-26. — P. K. Hitti, *History of Syria, including Lebanon and Palestine*, London 1951; ID., *Lebanon in History*, London 1957. — A. H. Hourani, *Syria and Lebanon*, Oxford 1954, 3d. impr. — A. Ismail, *Histoire du Liban du XVIIe s. à nos jours*; I., *Le Liban au temps de Fakhr-ed-Din II*, 1590-1633, Paris 1955. — t. II. *Redressement et déclin du féodalisme libanais*, 1840-1861, Beyrouth 1958. — H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Beyrouth 1921, 2 vol. — A. Latron, *La vie rurale en Syrie et au Liban*, Beyrouth 1936. — S. H. Longrigg, *Syria and Lebanon under French Mandate*, London 1958. — E. P. Maccallum, *The nationalist crusade in Syria*, New York 1928. — A. Mahhouk, *Bedouin settlement in Syria*, Middle East Journal, 1956, pp. 167-176. — J. Melia, *Chez les Chrétiens d'Orient*, Paris 1929. — E. Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie sous mandat*, Paris 1928; ID., *Unité Syrienne et Devenir Arabe*, Paris 1937. — *RAPPORT à la Société des Nations sur la situation de la Syrie et du Liban*, 1924-1939, publication annuelle officielle. — F. Ristel-Hueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris 1918. — P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban*, Paris 1947; ID., *L'expérience du mandat français en Syrie et au Liban*, 1918-1945, Rev. grale. de Droit Internat. Public, 1948, pp. 387-409; ID., *Les structures socio-politiques de la nation libanaise*, Rev. Franç. de Science Politique, 1954, pp. 80-104; ID., *La crise du Liban*, Afrique et Asie, 1958, III, pp. 45-53; ID., *Tendances particularistes et tendances unitaristes en Syrie*, Orient, 1958, pp. 135-148. — A. K. Sanjian, *The Sanjak of Alexandreeta (Hatay). Its impact on Turkish-Syrian relations*, 1939-1956, Middle East Journal, 1956, pp. 379-394. — F. Stark, *Letters from Syria*, London 1944. — *La Syrie et le Liban sous l'occupation et le Mandat français*, Nancy, s. d. — G. H. Torrey, *Independent Syria*, 1945-1954, Univ. of Michigan, 1956. — R. B. Winder, *The government of Faiçal in Damascus*, 1918-1920, Princeton 1956. — Q. Wright, *Mandates under the League of Nations*, Chicago 1930. — N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon*, London 1957.

L'Iraq.

D. G. Adams, *Current population trends in Iraq*, Middle East Journal, 1956, pp. 151-165. — J. J. Berreby, *Pétrole et politique dans le Golfe Persique*, Afrique et Asie, 1958, IV, pp. 15-24. — W. Björkmann, *Das Königreich Iraq in den Jahren 1932 bis 1935*, Mitteil. Ausl. Hoschchule, Univ. Berlin, 1937, pp. 1-46. — J. C. Edmonds, *Kurds, Turcs and Arabs: Politics, Travel and Research in North Eastern Iraq*, London 1957; ID., *The Kurds of Iraq*, Middle East Journal, 1957, pp. 52-62. — S. Erskine, *King Faysal of Iraq*, London 1933. — A. H. Hourani, *The fertile crescent*, 1830-1948, a study in social and intellectual development, London 1957. — Ph. W. Ireland, *Iraq. A Study in Political*

Development, London 1937. — IRAQ government, *Development of Iraq*, Bagdad 1957. — M. KHADDURI, *Independent Iraq. A study in Iraqi politics since* 1932, London 1950. — S. LLOYD, *Twin rivers, a brief history of Iraq from the earliest times to the present day*, Oxford 1947. — S. H. LONGRIGG, *Four centuries of modern Iraq*, Oxford 1925; ID., *Iraq*, 1900 *to* 1950, 2nd. impr., London 1956. — E. MAIN, *Iraq. From mandate to independence*, London 1935. — Y. MALEK, *Les conséquences tragiques du mandat en Iraq*, Beyrouth 1932; ID., *The British Betrayal of the Assyrians*, Chicago 1935. — B. E. NOLDE, *L'Iraq. Origines historiques et situation internationale*, Paris 1934. — P. RONDOT, *L'expérience britannique en Iraq*, 1920-1955, Afrique et Asie, 1955, II, pp. 3-26. — R. S. STAFFORD, *The Tragedy of the Assyrians*, London 1935. — L. VECCIA-VAGLIERI, *Una pagina del nazionalismo arabo. L'insurrezione 'iraqena del* 1920, Oriente Moderno, XIX, 12, 1939, pp. 625-644. — A. T. WILSON, *Loyalties-Mesopotamia*, 1914-1917, London 1930; ID., *Mesopotamia. A clash of loyalties*, London 1931. — S. YIN'AM, *Iraqi Politics*, Middle Eastern Affairs, 1952, 12, pp. 349-359.

LA JORDANIE ET LA PALESTINE

ABDULLAH OF TRANSJORDAN, King, *Memoirs*, transl. by G. KHURY, New York 1951. — R. X. BLANDIN, *Jordanie*, Paris 1955. — B. COLIN, *Les Lieux-Saints*, Paris 1948. — S. ERSKINE, *Transjordan*, London 1924. — W. EYTAN, *The first ten years: a diplomatic history of Israel*, London 1958. — J. B. GLUBB, *The story of the Arab Legion*, London 1958; ID., *A Soldier with the Arabs*, London 1958. — S. HADAWI, *Land ownership in Palestine*, New York 1957. — G. L. HARRIS, *Jordan*, New York 1958. — J. C. HUREWITZ, *The Struggle for Palestine*, New York 1950. — E. H. HUTCHISON, *Violent truce*, London 1957. — E. O'BALLANCE, *The Arab-Israeli war*, New York 1957. — R. PATAI, Jordan, *Lebanon and Syria*, New Haven 1957. — M. PEARLMAN, *The Mufti of Jerusalem. The story of Haj Amin al-Husseini*, London 1947. — D. PERETZ, *The Arab minority of Israel*, Middle East Journal, 1954, pp. 139-154. — F. PLESSIER, *Etat juif et Monde Arabe*, Paris 1949. — P. RONDOT, *L'expérience britannique en Transjordanie et Jordanie*, Afrique et Asie, 1957, IV, pp. 5-30. — E. ROSSI, *La Palestina dalla cessazione del mandato* (15 *maggio* 1948) *ad oggi*, La Communità Internazionale, vol. IV, n. II-III, pp. 213-226. — F. A. SAYEGH, *The record of Israel at the United Nations*, New York 1957; ID., *The Arab-Israeli conflict*, New York 1956. — B. SHWADRAN, *Jordan*, New York 1959. — C. H. VOSS, *The Palestine Problem Today*, Boston 1953. — Ch. WEIZZMANN, *Trial and error*, New York 1949.

LE MAROC

ABD EL KRIM, *Mémoires*, Paris 1927. — *Anuario Español de Marruecos*, Madrid 1913. — *Anuario Estadìstico*, 1947. *Zona de protectorado... de España en el norte de Marruecos*, Madrid 1948. — L. ARNAUD, *Au temps des Mehallas ou le Maroc de* 1860 *à* 1912, Casablanca 1952. — M. ARRIBAS, *Relaciones entre España y Marruecos en tiempo del sultan Mawlay al-Yazid*, Tetuan 1955. — F. BABINGER, *Sir Anthony Sherley's marokkanische Sendung*, 1605-6, Mitt. Sem. Or. Spr., 35., II. Abt. Berlin 1932, pp. 128-148. — R. BARRAT, *Justice pour le Maroc*, Paris 1953. — M. A. BENNOUNA, *Our Morocco*, Morocco 1951. — A. BERNARD, *Le Maroc*, 8e éd., Paris 1932. — J.BERQUE, *Quelques problèmes de l'Islam maghrebin*, Arch. de Sociologie des Religions, 1957, I, pp. 3-20. — BIBLIOGRAPHIE marocaine: P. de CENIVAL, Ch. FUNCK-BRENTANO, M. BOUSSER, *Bibliographie marocaine*, 1923-1933; les années suivantes, dans Hesperis: 1934-35, Hesperis 1939, pp. 321-389; 1936-1939, ibid., 1943, pp. 3-122; 1940-1943, ibid., 1947, pp. 103-234; 1944-1947, ibid., 1951, pp. 31-263; 1948-1951, ibid., 1955, pp. 291-708. — J. BONJEAN, *L'unité de l'empire chérifien*, Paris 1956. — G. BONN, *Neue Welt am Atlas*, Wiesbaden 1956, 2. Aufl. — N. W. BOVILL, *The battle of Alcazar. An account of the defeat of D. Sebastian...* London 1952. — ID., *The golden trade of the Moors*, Oxford 1958. — J. D. BRETHES, *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques*, Casablanca 1939. — P. BUTTIN, *Le drame du Maroc*, Paris 1955. — I. de las CAGIGAS, *Tratados y convenios referentes a Marruecos*, Madrid 1952. — J. CAILLE, *La France et le Maroc en* 1849, Hesperis 1946, pp. 123-155; ID., *La petite histoire de Rabat*, Casablanca 1949; ID., *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français; histoire et architecture*, Paris 1949, 3 vol. — H. CAMBON, *Histoire du Maroc*, Paris 1952. — H. de CASTRIES, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905-1951, 21 vol. — Grl. CATROUX, *Lyautey le Marocain*, Paris 1952. — J. CELERIER, *Maroc*, Paris 1948. — P. de CENIVAL et F. de la CHAPELLE, *Les Espagnols sur la côte d'Afrique au XVe et au XVIe s.*, Paris 1935. — C. de CHAVREBIERE, *Histoire du Maroc*, Paris 1931. — P. CORVAL, *Le Maroc en révolution*, Paris 1956. — A. COUR, *L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger*, Paris 1904. — G. DAY, *Les affaires de la Tunisie et du Maroc devant les Nations Unies*, Paris 1953. — G. DRAGUE, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris 1951. — Y. FAMCHON, *Le Maroc, d'Algésiras*

à la souveraineté économique, Paris 1957. — ʻA. al-Fāsī, *Al-ḥaraqāt al-istiqlāliyya fī 'l-maġrib al-ʻarabī*, Le Caire 1948; trad. angl., *The Independence Movements in North Africa*, Washington 1954. — E. Fumey, *Chronique de la dynastie alaouite au Maroc*, Arch. Maroc., 9-10, Paris 1906-1907. — L. Gabrielle, *Abd-el-Krim et les événements du Riff*, 1924-1926, Casablanca 1953. — Ch. F. Gallagher, *History of Morocco with emphasis on cultural and social aspects*, Paris 1956. — T. Garcia-Figueras, *Marruecos*, Barcelona 1939, Madrid 1941; ID., *Santa Cruz de Mar Pequeña, Ifni, Sahara*, Madrid 1941; ID., et R. de Roda-Jimenez, *Economía social de Marruecos*, Madrid 1950. — J. Gavira, *El viajero español por Marruecos, don Joaquin Gatell*, Madrid 1949. — G. Grandval, *Ma mission au Maroc*, Paris 1956. — A. Guevara, *Arcila durante la dominacion portuguesa* (*XV y XVI*), Tanger 1940. — A. Guillaume, *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central*, Paris 1946. — M. Haquim, *Historia de Marruecos hasta la dominación almoravide*, Madrid 1955. — A. Hare, *La pacification du Maroc*, Paris 1952. — M. Howe, *The birth of the Moroccan nation*, Middle East Journal, 1956, pp. 1-16. — *Initiation au Maroc*, Inst. Htes. Ét. Mar., Paris 1946, 3e éd., Rabat 1953. — Istiqlal (Bureau de l'), *Le mouvement national marocain*, Paris 1946. — Gl. Juin, J. Tharaud, H. Bordeaux, *Le Maroc terre d'avenir*, Paris 1948. — Mar. Juin, *Le Maghreb en feu*, Paris 1958. — Col. Justinard, *La rihla du marabout de Tasaft. Notes sur l'histoire de l'Atlas*, Paris 1940. — G. Kampffmeyer, *Marokko-Literatur.* Erste Hälfte, Mitt. Sem. Or. Spr., 14, II. Abt., Berlin 1911, pp. 1-85; Zweite Hälfte u. Index, ibid., 18, II. Abt. 1915, pp. 131-186. — J. et S. Lacouture, *Le Maroc à l'épreuve*, Paris 1958. — R. Landau, *A History of Morocco*, San Francisco 1955. — A. Le Grip, *Aspects actuels de l'Islam en Afrique Occidentale Française*, Afrique et Asie, 1953, IV, pp. 6-20; 1954, I., pp. 43-61. — R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Casablanca 1949. — E. Levi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922. — P. Lyautey, *Lyautey l'Africain*, Paris 1958. — A. G. Martin, *Quatre siècles d'histoire marocaine au Sahara, de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912*, Paris 1923. — H. de la Martiniere, *Essai de Bibliographie Marocaine*, 1844-1886, Paris 1886. — P. Marty, *Les zaouias marocaines et le makhzen*, Rev. Ét. Isl., 3, 1929, pp. 575-600. — B. Meakin, *The Moorish empire*, London 1899. — F. H. Mellor, *Morocco awakes*, London 1939. — R. Ph. Millet, *La Conquête du Maroc*, Paris 1913. — R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris 1930; ID., *Un épisode de la «siba» berbère au XVIIIe s.*, Hespéris, 28, 1941, pp. 85-97; ID., *Naissance du Prolétariat marocain*, Paris, s.d.; ID., *Révolution au Maroc*, Paris 1951. — A. en-Naçiri es-Slaoui, *Kitâb el-istiqça...* (*Histoire du Maroc*), trad. A. Graulle et G. S. Colin, Arch. Maroc., Paris 1923-1925. —P. Odinot, *Rôle politique des Confréries religieuses et des Zaouias au Maroc*, Oran 1930. — El-Oufrani, *La dynastie saadienne au Maroc*, trad. O. Houdas, Paris 1886. — P. Parent, *The truth about Morocco*, New York 1953. — Raisuli, *Sultan der Berge, Lebenserinnerungen des marokkanischen Araber-scheikhs M.A. b. al-Hasali*, Leipzig 1924. — A. Ramuzi, *Al-istiʻmār al-faransī fī šimāl ifriqiyya*, Le Caire 1948. — R. Rezette, *Les partis politiques marocains*, Paris 1955. — P. Ricard, *Les dynasties marocaines*, Casablanca 1919. — R. Ricard, *Les Portugais et l'Afrique du Nord dans le règne de Jean III* (1521-1557) *d'après la chronique de Francisco de Andrade*, Hespéris, 24, 4, 1937, pp. 259-345. — E. Rossi, *Il movimento nazionalista nel Marocco*, Oriente Moderno, 1939, pp. 417-436. — R. Rubinacci, *Il movimento per l'indipendenza del Marocco dal 1940 ad oggi*, Oriente Moderno, 1952, pp. 1-31. — L. Seco de Lucena, *Marruecos... según... al-Qalqašandī*, Tetuán 1951. — Fr. L. de Sousa (p. 1632), *Annaes d'el rei D. João III*, publicados por A. Herculano, Lisboa 1846; ID., *Les Portugais et l'Afrique du Nord de* 1521 *à* 1557, extraits des Annales de Jean II par L. de Souza, trad. franç. par R. Ricard, Lisboa 1940. — G. H. Stuart, *The international city of Tangier*, Stanford Univ., Cal., 1955. — F. Taillard, *Le nationalisme marocain*, Paris 1947. — J. et J. Taraud, *Fez, ou les bourgeois de l'Islam*, Paris 1930. — H. Terrasse, *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca 1949-1950, 2 vol. — C. V. Usborne, *The conquest of Morocco*, London 1936. — F. Valderrama Martinez, *Historia de la acción cultural de España en Marruecos*, Tetuán 1956. — F. S. Vidal, *Religious Brotherhoods in Moroccan Politics*, Middle East Journal, 1950, pp. 427-446. — T. H. Weir, *The shaikhs of Morocco in the XVIth c.*, Edinburgh 1904. — Ez-Zaiana, *Le Maroc de* 1681 *à* 1852, trad. O. Houdas, Paris 1886.

L'Algérie.

E. Albertini, G. Marçais, G. Iver, *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*, Paris 1937. — Alguier, et autres, *Ceux d'Algérie*, Paris 1957. — *Annuaire Statistique de l'Algérie*, volume officiel annuel. — N. Barbour, *Variations of Arab national feeling in French North Africa*, Middle East Journal, 1954, pp. 308-320. — A. Bernard, *L'Algérie*, Paris 1929. — A. Berthier, *L'Algérie et son passé*, Paris 1951. — J. Blottiere, *L'Algérie*, 2e éd., Paris 1955. — R. V. C. Bodley, *Algeria from within*, London 1926. — G. H. Bousquet, *Les Berbères*, Paris 1957. — P. Boyer de Latour,

Vérités sur l'Afrique du Nord, Paris 1956. — E. BREMOND, *Berbères et Arabes*, Paris 1950. — F. CANTALUCCIO, *Evoluzione sociale e nazionalismo in Algeria*, Milano 1937. — J. CARRET, *Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie*, Afrique et Asie, 1957, I, pp. 43-58; ID., *L'Association des Oulema réformistes d'Algérie*, ibid., 1958, III, pp. 23-44. — L. CHEVALIER, *Le problème démographique de l'Afrique du Nord*, Paris 1948. — A. CHOURAQI, *Les Juifs de l'Afrique du Nord*, Paris 1952. — J. DESPOIS, *l'Afrique du Nord*, Paris 1949. — Ch. DUQUESNE, *l'Algérie ou la guerre des mythe* , Bruxelles 1958. — M. EGRETAUD, *Réalité de la nation algérienne*, Paris 1957 — M. EMERIT, *L'Algérie à l'époque d'Abd-el-Kader*, Paris 1951. — G. ESQUER, *Exposé de la situation générale de l'Algérie*, éd. officielle annuelle Histoire de l'Algérie 1830-1950, Pari 1950. — R. FAJANSI, *Alerte en Afrique du Nord*, Paris 1953. — E. GUERNIER, *La Berbèrie, l'Islam et la France*, Paris 1950, 2 vol. — H. GMELIN, *Die Verfassungsentwicklung von Algerien*, Abh. d. Hamburgisches Kolonial-Instituts, V. 1911. — M. HALPERN, *The Algerian uprising of 1945*, Middle East Journal, 1948, pp. 191-198. *Initiation à l'Algérie*, Paris 1957. — P. JALABERT, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1945. — Ch. A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord ... de la conquête arabe à 1830*, 2ᵉ éd. Paris 1952; ID., *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris 1953. — Z. KHANZADIAN, *Atlas de géographie historique de l'Algérie, 1830-1930*, Paris 1830. — M. M. KNIGHT, *The Algerian revolt: some underliying factors*, Middle East Journal, 1956, pp. 335-367. — B. LAVERGNE, *Le problème de l'Afrique du Nord*, Paris 1948. — G. MARÇAIS, *Histoire des établissements et du Commerce français dans l'Afrique barbaresque*, Paris 1903. — L. MOHENDIS, *La situation dans l'Afrique du Nord: Algérie*, Afrique Française, oct. 1936, p. 537. — R. MONTAGNE, *L'émigration des Musulmans d'Algérie en France*, Afrique et Asie, 1953, II, pp. 5-20. — *Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques en Algérie*, Paris 1953. — H. PERES, *Le mouvement réformiste en Algérie et l'influence de l'Orient*, dans *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, Paris 1937, pp. 49-59. — R. PEYRONNET, *Le problème nord africain*, Paris 1951. — H. PRÖBSTER, *Die nordafrikanische Krise*, 1934-38. Die Welt des Islams, 1938, pp. 74-109. — R. RAINERO, *Il movimento nazionalista e la situazione dell'Algeria dal 1940 ad oggi*, Oriente Moderno, 1956, pp. 457-476. — C. ROUSSET, *L'Algérie de 1830 à 1840*, Paris 1887, 2 vol. — J. SAINT-GERMES, *Economie algérienne*, Alger, 1955. — P. E. SARRASIN, *La crise algérienne* Paris 1949. — R. SCHAEFER, *Révolution en Algérie*, Secrétariat Social d'Alger, *La lutte des Algériens contre la faim*, Alger 1955, Paris 1956. — A. SERVIER, *Le nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie et en Algérie*, Constantine 1913. — J. SOUSTELLE, *Aimée et souffrante Algérie*, Paris 1956. — G. SOURDON, *La France en Afrique du Nord*, Alger 1948. — B. E. THOMAS, *Trade routes of Algeria and the Sahara*, Berkeley 1957. — G. TILLION, *L'Algérie en 1957*, Paris 1957.

LA TUNISIE.

B. AGLIETTI, *Il partito liberale costituzionale tunisino dalla fondazione* (1920) *ad oggi*, Oriente Moderno 1943, pp. 137-157. — *Annuaire Statistique de la Tunisie*, éd. officielle. — R. BALEK, *La Tunisie après la guerre*, Tunis 1922. — G. BARRE, *Tunisie*, 1942-1943, Paris s.d. — H. BOURGUIBA, *Le Destour et la France*, Paris 1937; ID., *La Tunisie et la France* (*25 ans de lutte pour une coopération libre*), Paris 1954. — R. BOUVIER, *Tunisie* 1952, Paris 1952. — H. CAMBON, *Histoire de la Régence de Tunis*, Paris 1948. — CAVE, *Sur les traces de Rodd Balek. Les problèmes tunisiens après* 1921, Tunis 1929. — Y. CHATELAIN, *La vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de* 1900 à 1937, Paris 1937. — R. DARMON, *La situation des cultes en Tunisie*, Paris 1930. — A. DEMEERSEMAN, *Tunisie, sève nouvelle*, Paris 1957. — J. DESPOIS, *La Tunisie*, Paris 1948. — J. GANIAGE, *Les origines du protectorat français en Tunisie*, Paris 1959. — H. O. GLAHN, *Tunis einst, heute, und morgen*, Berlin 1940. — Th. HAMMERTON, *Tunisia unveiled*, London 1959. — J. F. P. HOPKINS, *Medieval Muslim Government in Barbary*, London 1958. — P. HUBAC, *Tunisie*, Paris 1955. — *Initiation à la Tunisie*, Paris 1950. — J. KLEIN, *La Tunisie*, Paris 1948. — G. di MAGGIO, *Habib Burghiba*, Milano 1958. — H. DE MONTETY, *Les données du problème tunisien*, Politique Étrangère 1952, pp. 447-466. — M. PARISOT, *Tunisie*, Paris 1951. — A. PELLEGRIN, *Histoire de la Tunisie*, Tunis 1938. — B. RIVLIN, *The Tunisian Nationalist Movement. Four decades of evolution*, Middle East Journal, 1952, pp. 167-193. — ROBERT-RAYMOND, *Le nationalisme tunisien*, Tunis 1925. — E. ROSSI, *La cronica araba tripolina di Ibn Galbūn's. XVIII, tradotta e annotata*, Bologna 1936. — R. RUBINACCI, *La Tunisia nell' ultimo decennio*, Oriente Moderno, 1953, pp. 201-229. — J. ROUS, *Tunisie-attention*, Paris 1952. — P. SEBAG, *La Tunisie*, Paris 1952. — S. TLATLI, *Tunisie nouvelle. Problèmes et perspectives*, Tunis 1957. — L. VESTRI, *Sviluppi del nazionalismo tunisino*, Riv. Studi Politici Internazionali, 1950, pp. 1-25. — G. VILLADORY, *La législation du travail en Tunisie*, Tunis 1946. — M. ZARAFFA, *Tunisie*, Paris 1955. — N. A. ZIADEH, *Political movements in Tunisia*, 1881-1939, Beirut 1957.

La Libye

Annual Report of the UNO Commissioner in Libya, 1950. — British Military Administration in Africa, *Libya*, 1941-1947, London 1948. — A. I. Cachia, *Tripoli under the second Ottoman occupation* 1835-1911, Tripoli 1945. — L. Dupre, *The non-arab ethnic groups of Libya*, Middle East Journal, 1958, pp. 33-44. — Id., *The Arabs of Modern Libya*, Muslim World, 1958, pp. 113-124. — U. Gigliarelli, *Il Fezzan*, Tripoli 1932. — W. H. Lewis and R. Gordon, *Libya after two years of independence*, Middle East Journal, 1954, pp. 41-53. — I. R. Khalidi, *Constitutional Development in Libya*, Beirut 1956. — T. Khemiri, *The Libyan Question*, London 1948. — B. Rivlin, *Unity and Nationalism in Libya*, Middle East Journal, 1949, pp. 31-44. — F. J. R. Rodd Rennell, *British military administration of occupied territories in Africa during the years* 1941-1947, London 1948. — P. Rondot, *La Libye entre l'Afrique, le monde arabe et l'Occident*, Études, juillet- août 1956, pp. 104-115. — E. Rossi, *La cronaca araba tripolina di Ibn Galbūn*, s. XVIII, tradotta e annotata, Bologna 1936. — Y. T. Toni, *Cyrenaica. Some aspects of economic and social geography*, Durham 1956. — H. Villard, *Libya, the new Arab Kingdom of North Africa*, Cornell Univ., Ithaca 1956.

La Perse.

E. G. Browne, *A brief narrative of recent events in Persia*, London 1909; Id., *The Persian Revolution of* 1905-1909, Cambridge 1910. — G. N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, London 1892, 2 vol. — H. Djourabtchi, *La structure économique de l'Iran*, Paris 1955. — L. P. Elwell-Sutton, *Modern Iran*, London 1941; Id., *Political parties in Iran*, 1941-1948, Middle East Journal, 1949, pp. 45-62; Id., *A guide to Iranian area study*, Washington 1952; Id., *Nationalism and neutralism in Iran*, Middle East Journal, 1958, pp. 20-32. — M. Esmaili, *Le golfe Persique et les îles de Bahrein*, Paris 1936. — N. S. Fatemi, *Diplomatic History of Persia*, 1917-1923, New York 1952. — R. N. Frye, *Iran, Key to the Middle East*, 's Gravenhage, 1953. — R. Furon, *L'Iran: Perse et Afghanistan*, Paris 1951. — D. Geyer, *Die Sowjetunion und Iran. Eine Untersuchung zur Aussenpolitik der USSR im nahen Osten*, 1917-1954, Forschungsber. u. Untersuchungen zur Zeitgeschichte, N. 16. — W. S. Haas, *Iran*, Oxford 1946. — A. H. Hamzawi, *Persia and the Powers*, London 1946. —F. Hesse, *Persien. Entwicklung und Gegenwart*, Berlin 1932. — *Iran d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1950 éd. officielle. — A. K. S. Lambton, *Landlord and peasant in Persia*, London 1953. — F. Laurent, *La politique actuelle de l'URSS en Iran*, Orient, 1958, pp. 47-58. — G. Lenczowski, *The communist movement in Iran*, Middle East Journal, 1947, pp. 29-45; Id., *Russia and the West in Iran*, Ithaca 1949. — W. Lentz, *Iran*, 1951-1952, Schriften zur Geopolitik, H. 26, Heidelberg 1952. — H. Masse, *Le dévoilement des Iraniennes*, Rev. Ét. Isl., 1935, pp. 411-418. — H. Melzig, *Resa Schah*, Berlin, s.d. — E. Migliorini, *Strade e commercio dell' Iran*, Milano 1939. — V. Monteil, *Iran*, Paris 1957. — M. Nakhai, *L'évolution politique de l'Iran*, Paris 1938. — A. Roosevelt, *The Kurdish Republic of Mahabad*, Middle East Journal, 1947, pp. 247-269. — R. Rossow, *The battle of Azerbaijan*, 1946, Middle East Journal, 1956, pp. 17-32. — W. M. Shuster, *The Strangling of Persia*, London 1912. — A. A. Siassi, *La Perse au contact de l'Occident. Etude historique et sociale*, Paris 1931. — F. Steppat, *Iran zwischen den Weltmachten*, 1941-1948, Oberursel (Taunus) Europa Archiv, 1948. — P. Sykes, *A History of Persia*, 3rd ed. London 1951. — D. N. Wilber, *Iran: past and present*, Princeton 1955. — A. T. Wilson, *Persia*, London 1932.

L'Afghanistan.

Afghanistan. Military Report. History, Geography, Ressources... Calcutta 1925. — M. Akram, *Bibliographie analytique de l'Afghanistan*, Paris 1947. — H. Angus, *Afghanistan*, London 1906. — E. Caspani et E. Cagnacci, *Afganistan crocevia dell' Asia*, Milano 1951, 2a ed., trad. angl., New Haven, 1956. — J. A. Castagne, *Soviet imperialism in Afghanistan*, Foreign Affairs, XIII, 1935, pp. 698-703. — R. Dollot, *L'Afghanistan*, Paris 1937. — M. Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Caubul and its dependencies*, London 1815; trad. franç., 1817 et 1842. — P. G. Franck, *Problems of economic development in Afghanistan*, Middle East Journal, 1949, pp. 293-314, 421-440; Id., *Economic progress in an encircled land*, ibid., 1956, pp. 43-59. — W. K. Fraser-Tytler, *Afghanistan. A Study of Political Developments in Central Asia*, London, 1950, 2nd ed. 1953; *Gazeteer of India*, 3rd. ed. Oxford 1907-1908, vol. V., pp. 26-65, Afghanistan. — A. Hamilton, *Afghanistan*, London 1906. — A. S. Ikbal, *Afghanistan of the Afghans*, London 1928; Id., *The Tragedy of Amanullah*, London 1933; Id., *Modern Afghanistan*, London 1938. — J. Ahmad et M. Abdulaziz, *Afghanistan, a brief survey*, London 1936. — G. Jarring, *On the distribution of Turk Tribes in Afghanistan*, Lunds Universitets Arsskrift, vol. 35, nº 4, 1939, pp. 1-104. — A. Karimi, *The Constitution of Afghanistan*,

Kabul 1946. — S. M. Khan, *The Constitution and Laws of Afghanistan*, London 1900. — M. Khan, *The life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan*, London 1900, 2 vol. — Mitteilungen der Deutsch-Persischen Gesellschaft, 11. Jhrg., Berlin 1929, *Die Ereignissen in Afghanistan* 1928. — M. Ali, *Progressive Afghanistan*, Lahore 1933. — O. v. Niedermayer, *Afghanistan*, Leipzig 1924; trad. angl. New Haven 1955. — R. K. Ramazani, *Afghanistan and the USSR*, Middle East Journal, 1958, pp. 144-152. — J. Schwager, *Die Entwicklung Afghanistans als Staat und seine zwischenstaatlichen Beziehungen*, Leipzig 1932. — P. M. Sykes, *A History of Afghanistan*, London 1940, 2 vol. — C. F. Taillardat, *Etudes sur l'Afghanistan*, L'Asie Française, 1928, pp. 266-278. — A. Viollis, *Tourmente sur l'Afghanistan*, Paris 1930. — D. N. Wilber, *Annotated Bibliography of Afghanistan*, New Haven 1956; ID., (editor), *Afghanistan*, New Haven 1956.

Le Pakistan et Bharat (Inde).

F. Abbot, *The Jama'at-i islami of Pakistan*, Middle East Journal, 1957, pp. 37-51. — K. Ahmad, *An analysis of the Munir Report*, Karachi 1957. — M. Ahmad, *Pakistan and the Middle East*, Karachi 1948. — N. Ahmad, *The Basis of Pakistan*, Calcutta 1947. — A. H. Albiruni, *Makers of Pakistan and of Modern Muslim India*, Lahore 1950. — K. H. Ali, *Le Pakistan*, Paris 1954. — B. R. Ambedkar, *Pakistan, or the partition of India*, Bombay 1946, 3rd ed. — J. C. Archer, *The Sikhs in relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas*, Princeton 1946. — J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949. — P. N. Bazaz, *The history of struggle for freedom in Kashmir*, New Delhi 1954. — L. Binder, *Pakistan and modern Islamic-Nationalistic theory*, Middle East Journal, 1957, pp. 382-396; 1958, pp. 45-56. — L. Birdwood, *Two Nations and Kashmir*, London 1956. — M. Bolitho, *Jinnah: creator of Pakistan*, New York 1955. — W. N. Brown (editor), *India, Pakistan, Ceylon*, Ithaca, 1951. — G. J. Calder, *Constitutional debates in Pakistan*, Muslim World, 1956, pp. 40-60, 144-155, 253-271. — K. Callard, *Pakistan, a political study*, London 1957. — T. Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad 1944. — *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan*, Karachi 1956. — G. W. Choudhury, *Religious minorities in Pakistan*, Muslim World, 1956, pp. 313-323; ID., et P. Hasan, *Pakistan's external relations*, Karachi 1958. — *Crescent and green. A Miscellany of writings on Pakistan*, 1955. — K. Davis, *The population of India and Pakistan*, Princeton 1951. — M. Desai, *Maulana Abul Kalam Azad*, London 1941. — G. Dunbar, *India and the passing of Empire*, London 1951. — G. Heyworth-Dunne, *Pakistan*, Cairo 1952. — H. Fischer-Wollpert, *Indien und Pakistan*, Oberursel (Taunus) 1949. — *Five years of Pakistan, Aug. 1947-Aug. 1952*, Karachi, s.d. — K. L. Gauba, *Consequences of Pakistan*, Lahore 1946. — A. Gaudio, *Le Pakistan*, Paris 1959. — A. R. Ghani, *Pakistan: a select Bibliography*, Lahore 1951. — A. Giannini, *La questione del Kashmir*, Oriente Moderno 1955, pp. 197-126. — A. Gledhill, *Pakistan, the development of its laws and constitution*, London 1958. — G. F. Graham, *The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan*, London 1909. — W. W. Hunter, *The Indian Musulmans*, Calcutta 1871, 3rd ed., ibid. 1945. — *The Indian Khilafat Delegation Publications*, I-VII, London 1920. — M. A. Jinnah, *Speeches and writings*, Lahore 1947, 2 vol. — S. A. Kamali, *Muslims in India since partition*, Muslim World, Jan. 1955, pp. 45-52. — D. F. Karaka, *Fabulous Mogul*, London 1956. Kashmir Question official publications: *The Background of the Kashmir Problem*, Karachi 1948; *Selection of Kashmir Documents*, Karachi 1949; *The Kashmir Story*, Delhi 1948; *Documents regarding Kashmir*, Delhi 1949; *Reports of the UN Commission for India and Pakistan*, New York 1948... — J. Korbel, *Danger in Kashmir*, Princeton 1954. — Liaquat Ali Khan, *Pakistan the heart of Asia*, Cambridge, Mass., 1950. — E. W. R. Lumby, *The Transfer of Power in India*, 1945-47, London 1954. — S. Maron, *Pakistan, Society and Culture*, New Haven 1957. — A. A. Maududi, *The Ethical View-Point of Islam*, Lahore 1953; ID., *Nationalism and India*, Pathankot 1947. — A. Mellor, *India since partition*, New York 1951. — A. Moid, *A guide to periodical Publications and Newspapers of Pakistan*, Karachi s.d. — W. R. Moreland, *A short history of India*, London 1958. — T. Morrison, *The History of the Muh. Anglo-Oriental College of Aligarh*, Allahabad 1903. — A. K. Nazmulkarim, *Changing Society in India and Pakistan*, London 1956. — J. Nehru, *Autobiography*, London 1953. — *Pakistan*, 1955-1956, Karachi 1966. — Pakistan History Board, *Short History of Hind-Pakistan*, London 1955. — R. Prasad, *India divided*, Bombay 1946. — F.-M. Prause, *Le panislamisme au Pakistan*, Afrique et Asie, 1953, II, pp. 33-44; ID., *La situation politique de l'Islam au Pakistan*, ibid., 1954, III, pp. 25-41; ID., *Le problème agraire au Pakistan*, ibid., 1955, III, pp. 3-15; ID., *Dominion britannique à la République islamique: le développement constitutionnel du Pakistan*, ibid., 1957, I, pp. 11-29; ID., *Dix ans du Pakistan: L'Islam et l'idée nationale*, ibid., 1958, I, pp. 6-15. — Ch. Rahmat Ali, *Pakistan, the Fatherland of the Pak*, 1st ed. 1935; 2nd, 1939; 3rd, Cambridge 1947. — F. A. Ravoof, *Meet Mr. Jinnah*, Lahore 1947,

2nd ed. — *Report of the Court of Inquiry to enquire into the Punjab Disturbances of* 1953, Lahore 1954. — E. SELL, *The Khalifate agitation in India*, Madras 1922. — S. N. SEN, *Eighteen Fifty-Seven*, (The Mutiny) Gvt. of India 1957. — B. P. SITARAMAYYA, *The History of the Indian National Congress*, Madras 1935. — W. C. SMITH, *Modern Islam in India*, London 1946, 2nd ed.; ID., *Pakistan as an Islamic State*, Lahore 1954. — J. W. SPAIN, *Pakistan's N. W. frontier*, Middle East Journal, 1954, pp. 27-40. — O. H. K. SPATE, *India and Pakistan*, London 1957. — T. G. SPEAR, *India, Pakistan and the West*, Oxford 1949. — H. STECHE, *Indien. Bharat und Pakistan*, Berlin 1952. — G. M. D. SUFI, *Kashir*, (Kashmir) Lahore 1949, 2 vol. — J. W. SWEETMAN, *View points in Pakistan*, Muslim World, 1957, pp. 111-124, 224-238. — R. SYMONDS, *The making of Pakistan*, London 1949, 3rd ed. ibid., 1951. — A. THORNER, *The Kashmir Conflict*, Middle East Journal, 1949, pp. 17-30, 164-180. — M. ZAFRULLAH KHAN, *Pakistan's Foreign Relations*, Karachi 1951; ID., *Interrelation of Religion and Government in Pakistan*, dans R. N. FRYE, *Islam and the West*, s' Gravenhage 1957, pp. 198-215.

LA FÉDÉRATION DE MALAISIE.

R. GUILLAIN, *Où en est la Malaisie?*, Afrique et Asie, 1949, I, pp. 46-54. — N. GINSBURG (and others), *Malaya*, Seattle, 1958. — F. H. H. KING, *The new Malayan nation. A Study of Communalism and Nationalism*, New York, 1957. — L. A. MILLS, *Malaya*, Minnesota 1957. — G. E. MORRISON, *Islam and the Church in Malaya*, Muslim World, 1957, pp. 290-298. — F. MOYSAN, *L'expérience d'une politique intercommunautaire en Malaisie*, Afrique et Asie, 1952, III, pp. 23-36. — D. M. OSMAN, *The Malay Muslim Community*, Isl. Rev., 44, 1955, n. 8, pp. 12-13. — G. S. RAWLINGS, *Malaya*, London 1945. — R. J. WILKINSON, *The Peninsular Malays. Malay Beliefs*, London 1906. — R. O. WINDSTEDT, *A History of Malaya*, Journ. Malay. Branch, R.A.S., 13, I., Singapore 1935; ID., *The Malays. A cultural history*, London 1950.

L'INDONÉSIE.

A. v. ARX, *L'évolution politique de l'Indonésie*, Fribourg 1949. — M. A. AZIZ, *Japan's colonialism in Indonesia*, The Hague 1955. — W. M. BALL, *Nationalism and communism in East Asia*, New York 1952. — H. J. BENDA, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942-45*, The Hague 1958. — M. H. BRO, *Indonesia. Land of Challenge*, London 1955. — H. BOUMAN, *Enige beschouwingen over de ontwikkeling van het Indonesisch nationalisme op Sumatra's Westkust*, Groningen 1949. — G. H. BOUSQUET, *French view of the Netherlands Indies*, Oxford 1940. — H. CARRERE D'ENCAUSE, *Les partis politiques en Indonésie*, Afrique et Asie, 1954, IV, pp. 23-46. — I. CHAUDREY, *The Indonesian Struggle*, Lahore 1950. — J. COAST, *Recruit to revolution*, London 1952. — G. CORDES, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1948. — *Constitutionele Bepalingen in Indonesië sedert 18 augustus 1945*, Ministerie van Uniezaken, 1950. — G. DECKER, *Republik Maluku Selatan, die Republik der Süd-Molukken. Untersuchungen und Dokumente zur Selbstbestimmungsrecht der Ambonesen*, Göttingen 1957. — P. EYQUEM, *Aux Indes néerlandaises. Le syndicalisme musulman et la troisième internationale*, Rev. Monde. Mus., vol. 52, 1922. — J. S. FURNIVALL, *Netherlands India*, New York 1946. — E. EMERSON (et autres), *Government and Nationalism in Southeast Asia*, New York 1942. — R. EMERSON, *Representative Government in Southeast Asia*, Cambridge, Mass., 1945. — N. EPTON, *Travels in Indonesia*, London 1954. — P. S. GERBRANDY, *Indonesia*, London 1951. — H. J. DE GRAAF, *Geschiedenis van Indonesie*, 's Gravenhage/Bandung 1949. — D. G. E. HALL, *A History of South East Asia*, London 1955. — M. HATTA, *Indonesia's Foreign policy*, Foreign Affairs, 1953, pp. 441-452; ID., *Verspreide Geschriften*, Djakarta 1952. — B. HIGGINS, *Indonesia's economic stabilisation and development*, New York 1957. — J. J. HOUBEN, *Islamietische democratie?* Streven, 3, 1948, pp. 302-307. — *Indisch Verslag. Statistische Jaaroverzicht*, 1939, 's Gravenhage 1940. — *Jaarboek van Nederlandsch Indië*. — Th. W. JUYNBOLL, *Die «Sarekat Islam» Bewegung auf Java*, der Islam, 1914, 5, n. 2-3, pp. 154-159. — G. Mc T. KAHIN, *Some aspects of Indonesian politics and nationalism*, New York 1950; ID., *Indonesian Politics and Nationalism*, (part I of *Asian Nationalism*, ed. W. L. HOLLAND, New York 1953 ID., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, New York 1955. — R. A. KARTINI, *Door Duisternis tot Licht*, 's Gravenhage 1911, trad. angl. *Letters of a Javanese Princess*, London 1921. — A. D. A. de KAT ANGELINO, *Staatkundig beleid en bestuurszorg in Nederlandsch Indie*, 2e dr., 's Gravenhage 1930-1931, 3 vol. — P. M. KATTENBURG, *The States of Asia*, New York 1951. — J. KREEMER, *Atjèh. Algemeen samenvattend overzicht van land en volk*, 's Gravenhage 1922-23, 2 vol. — J. M. VAN DER KROEF, *The Arabs in Indonesia*, Middle East Journal, 1953, pp. 300-323; ID., *Indonesia in the Modern World*, Bandung 1954-1956, 2 vol. — R. L. MELLEMA, *De Islam in Indonesië*, Amsterdam 1947. — H. J. VAN MOOK, *The Netherlands India and Japan. Their*

relations 1940-41, London 1944; ID., *The stakes of democracy in South East Asia*, London 1950. — F. VAN NAERSSEN, *Cultuur-contacten en sociale conflicten in Indonesië*, Amsterdam 1946. — C. A. O. VAN NIEUWEHUIZE, *Moslims leven in indonesische levensfeer*, Wendingen, Mei, 1949. — C. NOTEBOOM (et autres), *Oost-Indonesië*, Groningen 1948. — G. W. OVERDIJKINK, *Het Indonesische probleem. De feiten*, 's Gravenhage 1946; ID., *Het Indonesische probleem. Nieuwe feiten*, Amsterdam 1948. — F. M. PAREJA, *L'evoluzione politica dell' Indonesia*, Oriente Moderno, 1955, pp. 553-577; 1956, pp. 1-13. — J. T. PETRUS-BLUMBERGER, *Stemmingen en stroomingen in de Sarekat Islam*, 's Gravenhage 1920; ID., *De communistische beweging in Nederlandsch-Indië*, Haarlem 1928; trad. franç., *Le communisme aux Indes Néerlandaises*, Paris 1929; ID., *De nationalistische beweging in Nederlandsch-Indië*, 's Gravenhage 1931; ID., *De Indo-Europeesche beweging in Nederlandsch-Indië*, 's Gravenhage 1939. — G. F. PIJPER, *Fragmenta islamica. Studien over het islamisme in Nederlandsch-Indië*, Leiden 1934; ID., *Islam and the Netherlands*, Leiden 1959. — J. M. PLUVIER, *Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesië in de jahren* 1930 *tot* 1942, 's Gravenhage/Bandung 1953. — V. PURCELL, *The Chinese in South East Asia*, Oxford 1951; ID., *The Colonial Period in South East Asia*, New York 1953. — H. V. QUISPEL, *Nederlandsch-Indië in de Tweeden Wereldorloog*, London 1945. — A. RETIF, *Aspects religieux de l'Indonésie*, Études, juin 1954, pp. 371-381. — A. A. SCHILLER, *The formation of federal Indonesia*, The Hague 1955. — J. SEROU, *L'Indonésie au lendemain du transfert de la souveraineté*, Afrique et Asie, 1950, III, pp. 19-30. — D. SJAHRIR, *Out of exile*, New York 1948. — C. SNOUCK HURGRONJE, *Nederland en de Islam*, Leiden 1911. — A. SUKARNO, *The birth of Pantjasila* (discours), Djakarta 1950. — P. W. THAYER, *South East Asia in the coming world*, Baltimore 1953. — V. THOMSON et R. ADLOFF, *The Left Wing in South East Asia*, New York 1950; ID., *Minority Problems in South East Asia*, Stamford Univ., 1955. — A. VANDENBOSCH, *The Dutch East Indies*, Grand Rapids, 1933; ID., *The Netherlands-Indonesian Union*, Far Eastern Survey, Jan. 11, 1950. — M. VIERHOUT, *Raden Adjeng Kartini*, 1879-1904. *Een Javaansche over de nooden en behoefden van haar volk*, 's Gravenhage, 1944, 2e éd. — B. H. M. VLEKKE, *Nusantara. A History of the East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass., 1943 4th impr. The Hague 1959; ID., *The story of the Dutch East Indies*, New York 1945; ID., *Geschiedenis van den Indischen Archipel*, Roermond 1947; ID., *Tweespalt der wereldrijken*, Haarlem 1953. — D. WEHL, *The birth of Indonesia*, London 1948. — W. WEISE, *Die Entstehung der nationalistischen Bewegung in Indonesien und ihre Entwicklung bis zum Jahre* 1927, Hamburg 1953. — W. F. WERTHEIM, *Indonesian Society in Transition*, The Hague 1956. — R. WESTERLING, *Mes aventures en Indonésie*, Paris 1952; trad. angl., *Challenge to terror*, London 1952. — Ch. WOLF, *The Indonesian Story*, New York 1948. — D. WOODMAN, *The Republic of Indonesia*, London 1955. — A. A. ZORAB, *De japanse bezetting van Indonesië en haar volkenrechtelijke zijde*, Leiden 1954.

LA CHINE.

A. ALI, *Muslim China*, Karachi 1949. — D. BODDE, *Chinese Muslim Minority*, Far Eastern Survey, XV, 18 Sept., 1946, pp. 281-284; ID., *Chinese Muslims in occupied China*, ibid., XV, 21 Oct. 1946, pp. 330-333; ID., *Japan and the Muslims of China*, ibid., XV, 20 oct. 1946, pp. 311-313. — M. E. BOTHAM, *Modern movements among Chinese Mohammedans*, Moslem World, XIII, 1923, 3, pp. 291-299. — M. BROOMHALL, *Islam in China*, London 1910. — J. CASTAGNE, *Le problème du Turkestan Chinois* (Sin-Kiang), Rev. Ét. Isl., VII, 1933, pp. 153-184. — China Islamic Association, *Moslems in China*, Pekin 1953. — *The China Year Book*, Shanghai. — G. CORDIER, *Les Musulmans du Yunnan*, Hanoï 1927. — W. FILCHNER, *Hui-Hui. Asiens Islams-Kämpfe*, Berlin 1928. — M. HARTMANN, *Chinesisch Turkestan. Geschichte, Verwaltung, Geistesleben und Wirtschaft*, Halle a.S., 1908; ID., *China und Islam*, Der islamische Orient, Abh. 2-3, Berlin 1905; ID., *Zur Geschichte der Islam in China*, Leipzig 1921. — E. S. KRAFT, *Zum Dsungarenkrieg im* 18. *Jhdt.*, Leipzig 1953. — K. S. LATOURETTE, *The Chinese, History and Culture*, New York 1934, 2nd ed. 1946. — R. LOEWENTHAL, *The Mohammedan Press in China*, Collectanea Commissionis Synodalis, Peking 1938. — I. MASON, *The Mohammedans of China*, London 1923. — F. MORAES, *Report on Mao's China*, New York 1953. — D'OLLONE, *Recherches sur les Musulmans Chinois*, Paris 1911 (et dans Rev. Monde Mus., XII, 1909). — PE CHEOUI-I, *Esquisse d'une histoire de l'Islam en Chine*, Bull. Univ. Aurore, Shanghai, VIII, 1947, pp. 392-417. — C. L. PICKENS, *Annotated Bibliography of Literature on Islam in China*, Hankow 1950. — G. SOULIE DE MORANT, *Histoire de la Chine*, Paris 1929. — V. VACCA, *Notizie di un musulmano sui musulmani cinesi*, Oriente Moderno 1935, pp. 352-364; 425-434; 483-487. — A. VISSIERE, *Etudes Sino-Mahométanes*, Paris 1911-1913, 2 vol. (cfr. Rev. Monde Mus., XIII, 1911, pp. 30-63.) — WING-TSIT CHAN, *Religious trends in Modern China*, New York 1953; trad. allemande, *Religiöses Leben im heutigen China*, 1955.

L'Union Soviétique.

S. Alim Khan, *La voix de la Boukharie opprimée*, Paris 1929. — American University, *Population of Soviet Central Asia, report II; Changes in size and distribution of population. Kazakhstan* 1926-1954, Washington 1954. — E. Bacon, *Soviet Policy in Turkestan*, Middle East Journal, 1947, pp. 386-400. — J. F. Baddeley, *The Russian conquest of the Caucasus*, London 1908. — V. Barthold, *La découverte de l'Asie*, Paris 1947. — A. Bennigsen, *Les peuples musulmans de l'URSS et les Soviets*, Afrique et Asie, 1952, IV, pp. 10-26; 1953, I, pp. 13-30; II, pp. 21-32; 1953, III, pp. 15-34; ID., *Les limites de la déstalinisation dans l'Islam soviétique*, ibid., 1957, III, pp. 31-41. — J. Benzing, *Das turkestanische Volk im Kampf um seine Selbständigkeit. I. Von der russischen Eroberung bis zum Sturz des Zarentums*, Die Welt des Islam, 1937, pp. 94-137. — F. Bodenstedt, *Les peuples du Caucase et leur guerre d'indépendance contre la Russie*, Paris 1859. — A. K. Boukhary, *Histoire de l'Asie Centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand)* 1740-1818, trad. franç. de Ch. Schefer, Paris 1876. — M. E. Bugra, *Doğu Türkistan*, Istanbul 1952. — O. Caroe, *Soviet Empire. The Turks of Central Asia and Stalinism*, London 1954. — H. Carrere d'Encausse, *La politique musulmane des Soviets dans une république plurinationale: le Daghestân*, Afrique et Asie, 1956, II, pp. 17-38; ID., *La «déstalinisation» dans l'Islam soviétique*, Afrique et Asie, 1957, I, pp. 30-42; ID., *Réveil de l'Islam en Union Soviétique? Le Kazakhstan*, ibid., 1958, II, pp. 35-46; ID., *Réalités et limites de la présence russe en Asie Centrale*, ibid., 1958, IV, pp. 5-14. — J. Castagne, *Le Turkestan depuis la révolution russe* (1917-1921), Rev. Monde Mus., juin 1922; ID., *Le Bolchevisme et l'Islam. Les organisations soviétiques de la Russie musulmane*, ibid., oct. 1922; ID., *Les Basmatchis. Le mouvement national des indigènes de l'Asie Centrale depuis la révolution d'octobre* 1917 *jusqu'en octobre* 1924, Paris 1925; ID., *Etudes sur la notion islamique de souveraineté*, Rev. Monde Mus. 1925, pp. 1-146; ID., *Les majorités musulmanes et la politique des Soviets en Asie Centrale*, ibid., 1952, pp. 147-211; ID., *Le problème du Turkestan chinois*, Rev. Ét. Isl., 1933, pp. 153-184. — *Chronique de presse sur l'Islam d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, Rev. Ét. Isl., 1934, pp. 89-108. — Documentation Française, *Les Républiques Socialistes Soviétiques Musulmanes*, Paris 1948, nº 838; ID., *Aperçu sur le problème musulman en URSS*, Paris 1948, nº 1031. — K. Cragg, *The impact of communism upon contemporary Islam*, Middle East Journal, 1954, pp. 127-138. — N. Dubrovin, *Istoriīa voiny i vladičestva russkih na Kavkaze*, S. Petersburg 1871. — M. Guidi, *Le vicende del Turkestan e la rivoluzione russa*, Roma s.d. — B. Hayit, *Turkestan im XX. Jahrhundert*, Darmstadt 1956. — Ch. W. Hostler, *Turkism and the Soviets*, London 1957; ID., *The Turks and Soviet Central Asia*, Middle East Journal, 1958, pp. 261-269. — C. Imbault-Huart, *Recueil de documents sur l'Asie Centrale (Histoire de l'insurrection des Tunganes* (1820-1828), Paris 1881. — P. P. Ivanov, *Vostanie Kitai-Kipčakov v Buharskom Hantsve*, 1821-1825 gg., Moskva 1937. — K. V. Kajum, *Die Probleme Turkestans*, Berlin 1944. — F. Kazemzadeh, *The Struggle for Transcaucasia* (1917-1921), New York 1951. — E. Kirimal, *Der nationale Kampf der Krimtürken* (1917-1918), Emsdetten 1952. — C. S. Kirimer, *Gaspirali Ismail Bey*, Istanbul 1934. — H. Koch, *Die russische Gesetzgebung über d. Islam bis z. Ausbruch d. Weltkrieges*, Berlin 1918. — R. Lacoste, *La Russie soviétique et la question d'Orient*, Paris 1946. — G. Lias, *Kazakh exodus*, London 1956. — F. Lorrimer, *The population of the Soviet Union: history and prospects*, Genève 1946. — P. Luknitsky, *Soviet Tajikistan*, Moscow 1954. — F. Machatschek, *Landeskunde von russisch Turkestan*, Stuttgart 1921. — *Materialy po istorii Turkmen i Turkmenii*, Moskva/Leningrad 1938-1939, 2 vol. — G. v. Mende, *Der nationale Kampf der Russlandtürken. Ein Beitrag zur nationalen Frage in der Sovietunion*, Mitt. Sem. Or. Spr., Beibd. z. Jhg., 39, Berlin 1936. — V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, London 1953. — V. Monteil, *Essai sur l'Islam en URSS*, Rev. Ét. Isl., 1952, pp. 5-146; ID., *Supplément à l'Essai sur l'Islam en URSS*, ibid., 1953, pp. 1-37; ID., *Les Musulmans Soviétiques*, Paris 1957. — A. Muhiddin, *Die Kulturbewegung in modernen Türkentum*, Leipzig 1921. — B. Nikitine, *Le problème musulman selon les chefs de l'émigration russe*, Rev. Monde Mus., déc. 1922; ID., *La littérature des Musulmans en URSS*, Rev. Ét. Isl., 1934, pp. 307-381. — A. Oktay (çikaran) Y.T. (yazan), *Türkestan'da Türkülük ve Halkçılık*, birinci bölüm, Istanbul 1951; A. Oktay (çikaran), *Türkistan milli hareketi ve Mustafa Çokay*, Istanbul 1950. — R. Olszscha et G. Cleinow, *Turkestan. Die politisch-historischen und wirtschaftlichen Probleme Zentralasiens*, Leipzig 1942. — Olufsen, *The emir of Bokhara and his country*, London, 1911. — I. Ostroumov, *K istoriī musul'manskago obrazovatel'nago dviženiīa v Rosii v XIX i XX stoletiīa*, Mir Islama, 1913, pp. 302-326. — A. G. Park, *Bolshevism in Turkestan*, 1917-1927, New York 1957. — M. Paulović, *Notes sur les Musulmans du Caucase*, Rev. Monde Mus., 1912, pp. 133-241. — G. D. R. Phillips, *Dawn in Siberia. The Mongols of the lake Baikal*, London 1942. — R. Pipes, *The formation of the Soviet Union*, Cambridge, Mass. 1954; ID., *Muslims of Soviet Central Asia. Trends and prospects*, Middle East Journal, 1955, pp. 147-162; 295-308. — R. Portal, *Les Bachkirs et le gouvernement russe au XVIIIe s.*, Rev. Ét. Slaves, 1946, pp. 82-104. — S. N. Rjasanzew, *Kirgisien*, Leipzig 1951. — F. de Romainville, *L'Islam en URSS*, Paris 1947. — P. Rondot,

L'expérience soviétique chez les peuples turcs de l'Asie Centrale, Afrique et Asie 1948, IV, pp. 3-18. — E. ROSSI, *Le ultime vicende del Turkestan Orientale*, Oriente Moderno, 1939, pp. 241-259. — P. SCHMITZ, *Moskau und die islamische Welt*, München 1938. — E. SCHUYLER, *Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*, London 1876, 2 vol. — K. SEEGER, *Imam Schamil, Prophet und Feldherr*, Leipzig 1937. — N. A. SMIRNOV, *Očerki izučenia islama v. SSSR*, Moskva 1954. — E. D. SOKOL, *The revolt of* 1916 *in Russian Central Asia*, John Hopkins Univ. Press, 1954. — I. SPECTOR, *The Soviet Union and the Muslim World*, 1917-1958, Washington 1958. — B. SPULER, *Die Wolga-Tataren und Baschkiren unter russischer Herrschaft*, Der Islam 1949, pp. 142-216; ID., *Die Lage der Muslime in Russland seit* 1942, Der Islam, 1950, pp. 296-300. — N. N. SUKANOV, *The Russian Revolution*, 1917, Oxford 1955. — K. STÄHLIN, *Russisch Turkestan gestern und heute*, Berlin 1935. — M. TCHOGAY OGHLU, *Le Turkestan sous la domination soviétique*, Paris 1935. — TIENG-FONG CHENG, *A History of Sino-Russian relations*, Wahington D.C., 1957. — A. Z. V. TOGAN, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakin tarihi*, Istanbul 1942-47. — D. TUTAEFF, *The Soviet Caucasus*, London 1942. — G. VERNADSKY, *A History of Russia*, vol. III, *The Mongols and Russia*; New Haven 1951. — A. VOEIKOV, *Le Turkestan russe*, Paris 1914. — M. WARNER, *Schamyl, le prophète du Caucase*, Paris 1854. — G. E. WHEELER, *Cultural developments in Soviet Central Asia*, Royal Central Asian Journal, 41, July-Oct. 1954, pp. 181... — A. K. WU, *Turkestan tumult*, London 1940. — G. ZAWADOWSKI, *Situation de l'Islam en Russie Sovietique*, En terre d'Islam, Lyon 1942, pp. 88-95; ID., *Les Musulmans du Caucase*, IBID, 1943, pp. 159-174.

CHAPITRE XI

LE CORAN

Authenticité. Origines.

Le Coran, dans sa forme actuelle, est le livre contenant la doctrine communiquée par Mahomet à ses fidèles comme reçue d'Allāh. Dans cette réception les Musulmans ne voient pas un procédé de simple inspiration, mais une communication littérale de la parole même d'Allāh par l'entremise d'un ange, et partant ils affirment l'éternité du Coran. Ce livre est divisé en 114 chapitres, dits *sūra*, sourate, pl. *suwar*. Chacun de ces chapitres est constitué par des paragraphes plus ou moins longs dits *āya*, pl. *āyāt* (Allāh), «signes de Dieu», versets. En vue de la récitation on divise aussi le Coran en 30 parties égales, *ǧuz'*, ou en 60, *ḥizb*, indiquées sur la marge de la plupart des éditions orientales. L'ensemble de la traduction du Coran en langue française occuperait quelque 260 pages du présent ouvrage.

Le Coran a reçu beaucoup de noms parmi les Musulmans. Laissant de côté les dénominations descriptives, telles que «Guide», «Chemin», «Révélation», il est appelé par antonomase *al-Kitāb*, «le Livre», mot souvent accompagné d'épithètes élogieuses. D'usage courant sont aussi les noms *Ḏikr*, mémoire, souvenir, admonition; *Tanzīl*, indiquant sa descente du Paradis; et *Furqān*, distinction (entre ce qui est bon et ce qui est mauvais) et partant révélation, salut. Mais le nom sous lequel ce livre est universellement connu est celui d'*al-Qur'ān*, mot dérivé du verbe *qara'a*, avec le sens de récitation ou de lecture récitée. Déjà aux temps préislamiques les Chrétiens et les Juifs désignaient par le mot équivalent, *qeryānā*, la récitation solennelle des textes sacrés.

Non seulement tout le livre. mais aussi une portion quelconque peut en être appelce en arabe *qur'ān*.

L'authenticité du Coran est un fait admis tant en Orient qu'en Occident. Mais il faut remarquer la différence fondamentale dans les études coraniques entre les savants musulmans et les savants non-musulmans. Pour les premiers, Mahomet est uniquement le «transmetteur» de la parole divine, et de ce fait ils ajoutent aux citations du Coran des formules indiquant leur origine divine. Ils enseignent, en effet, que préalablement à la création du monde, Allāh créa «la Table» et «la Plume», mentionnées dans le Coran: *al-lawḥ*, la table, Cor. 85/21-22 (21-22); *al-qalam*, la plume, Cor. 96/4 (4), 68/1 (1). A peine créée, la Plume,

sur l'ordre d'Allāh, écrivit sur la Table toutes les choses futures et tout ce qu'il est possible de savoir. Lorsque Allāh envoyait des prophètes aux peuples de ce monde, Gabriel leur révélait du contenu de la Table ce qu'ils devaient communiquer aux hommes. Mahomet, donc, ne fit autre chose que communiquer scrupuleusement les passages de la Table tels qu'il les recevait de Gabriel. Il est évident que la question des sources du Coran ne se pose aucunement dans les cercles musulmans. Mais les érudits non-musulmans, qui attribuent à Mahomet la composition du Coran, et qui trouvent dans son texte de nombreux passages identiques ou semblables à d'autres passages de documents antérieurs, se sont posé le problème des sources que Mahomet pourrait avoir utilisées.

Traitant donc la question du point de vue non-musulman, il convient, pour plus de clarté, d'éliminer tout d'abord les sources écrites. Mahomet ne put les consulter directement. Laissant de côté la question de l'analphabétisme, tous admettent que Mahomet ignorait les langues dans lesquelles étaient rédigés les livres sacrés des autres religions. Il conviendrait donc de penser à une transmission orale, arabophone, par des Chrétiens et des Juifs qui vivaient dans le même milieu que Mahomet, pour expliquer l'origine de plusieurs notions religieuses qu'on trouve dans le Coran.

Parmi les foules qui fréquentaient toujours les fêtes périodiques de La Mecque et de ses environs, il ne manquait pas de représentants et de militants de sectes plus ou moins bien connues aujourd'hui, dont les membres, pour se mettre à l'abri des vexations officielles, cherchaient refuge sur les frontières de l'empire byzantin. Leur contact peut avoir procuré à Mahomet des notions sur les croyances qu'ils professaient. C'est ce que suggèrent nombre de notions hétérodoxes chrétiennes, et non moins les réminiscences de la *haggādāh* juive, et des Apocryphes, qu'on trouve dans le Coran.

Peut-être Mahomet connut-il quelques-unes de ces notions durant de probables expéditions commerciales au delà du désert, mais dans ce cas, les affaires à traiter, les différences de langue et la relative brièveté du séjour eussent rendu difficile une enquête prolongée. Plus tard, à Médine, Mahomet eut l'occasion de connaître de plus près les doctrines des Juifs et des Chrétiens.

Outre des influences de moindre portée, les sources autochtones que constituaient les traditions et les mœurs arabes, telles, par exemple, la croyance aux *ǧinn*, génies, les récits légendaires de peuples disparus, les rites du pèlerinage et la vénération de la Ka'ba, sont de première importance, car il ne faut pas oublier que Mahomet était le fils de son temps et de sa race.

Mahomet crut dès le début que ses révélations provenaient de la même source que celles des Juifs et des Chrétiens: d'un exemplaire céleste « bien gardé » aux côtés d'Allāh. De cet exemplaire, à des moments déterminés, un messager surhumain, que Mahomet identifia plus tard comme étant l'archange Gabriel, lui récitait des passages «en langue arabe claire» Cor. 26/195 (195).

L'intermittence de ces communications donna lieu à des attaques de la part des adversaires de Mahomet: «Les incroyants disent: si le Coran lui était descendu tout d'une fois [mais ainsi] [Nous — c'est Allāh qui parle — le faisons descendre petit à petit] pour qu'il soit un réconfort à ton cœur... et ils n'apporteront pas

contre toi une allégorie sans que Nous t'en communiquions la vérité et la meilleure interprétation», Cor. 25/34-35 (32).

Le résultat de ce mode de communication fut le caractère fragmentaire et l'absence de plan et d'ordre logique dans le Coran. On passe d'un sujet à un autre suivant les exigences du moment, et il est inutile de chercher dans le Coran un exposé systématique du dogme, ou un code complet du droit.

On peut supposer avec une certaine assurance qu'au début de la prédication de Mahomet à la Mecque, lorsque les auditeurs étaient encore peu nombreux, quelques parties du Coran tombèrent dans l'oubli. On raconte que Mahomet répétait ses révélations jusqu'à ce que ses auditeurs les apprissent par cœur. Par ailleurs il est possible que certains de ces «corans», récitations, aient été mis par écrit peu après que Mahomet les eut prononcés, s'il faut faire crédit à une tradition très répandue, selon laquelle la dramatique conversion d'Omar, le futur troisième calife, colonne de l'Islam, est due à quelques versets de la *sūra* 20, qu'il se mit à lire lorsqu'il était en train de persécuter l'Islam dans sa propre famille.

Très probablement, les révélations ne prenaient leur forme définitive que lorsque Mahomet les répétait ou les dictait; par ailleurs il n'hésitait pas à en altérer la teneur ou même à les supprimer. Peu à peu le nombre des versets augmenta considérablement, et on ne saurait faire grief à Mahomet du manque d'ordre dans lequel ils se trouvaient. Son esprit pratique s'appliquait aux choses tangibles, et le plus probable est qu'il ne songeait pas, même de loin, à l'ampleur des questions que ce manque d'ordre ferait naître plus tard. Il ne pouvait non plus considérer cette production comme une œuvre définitive, car la matière était encore entre ses mains; la source dont elle provenait n'avait pas encore tari, et de nouvelles circonstances auraient pu lui faire modifier des versets déjà communiqués. On raconte, par exemple, que le Coran ayant âprement réprimandé ceux qui ne prenaient pas part à la guerre, deux aveugles se présentèrent pour se plaindre de tomber sous le coup d'une telle condamnation et qu'alors Mahomet ajouta une exception en faveur des invalides. Cor. 48/16-17 (16-17).

Chronologie et contenu du Coran.

La *fātiḥa*, ou *fātiḥat al-kitāb*, celle qui ouvre le livre, est une *sūra* brève, et la seule qui ait la forme d'une prière. C'est l'oraison la plus chère au cœur des Musulmans, et elle est fréquemment répétée dans le rituel. On peut la traduire ainsi:

Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Louange à Allāh, Seigneur de l'Univers, le Clément, le Miséricordieux, le Roi du jour du jugement dernier. Toi nous adorons et de Toi nous implorons l'aide. Guide-nous par le chemin droit, le chemin de ceux que Tu favorises, non de ceux contre lesquels Tu es irrité ou celui des égarés. Amen.

La plupart des *sūra* suivantes apparaissent dans la rédaction actuelle comme un amas confus, sans ordre logique ou chronologique. Dès le début les commentateurs musulmans remarquèrent cette confusion et les difficultés qu'elle créait, telle, par exemple, la question des versets abrogés par d'autres versets postérieurs.

On admet, en effet, qu'Allāh, dans ses desseins insondables, a abrogé quelques versets en les remplaçant par d'autres. Mais cette doctrine d'*al-nāsiḫ wa-'l-mansūḫ*, de l'abrogeant et de l'abrogé, n'a pas de répercussion dans la doctrine dogmatique car ces abrogations se limitent à des normes du *fiqh*.

Afin de rémédier à cet inconvénient dans la mesure du possible les commentateurs classèrent les *sūra* en mecquoises et médinoises, selon qu'on considérait que le commencement de chaque *sūra* avait été proclamé à La Mecque ou à Médine. Il existe des listes chronologiques des *sūra*, qui datent des premiers siècles de l'Islam, et offrent des différences assez notables. Il n'y a pas lieu de s'étonner du manque d'accord sur la classification chronologique des *sūra* les plus anciennes; il est plus difficile d'expliquer que les traditions n'arrivent pas à s'accorder sur les derniers versets qu'aurait promulgués Mahomet.

Dès le milieu du XIXe/XIIIe s. les orientalistes européens commencèrent à chercher une solution à ces difficultés en se servant de méthodes nouvelles. Weil, s'appuyant sur des critères d'évidence interne, style, lexique, allusions, conservait la division capitale entre *sūra* mecquoises et *sūra* médinoises, et divisait les mecquoises en trois périodes. Nöldeke, suivant la même voie, établit par des études minutieuses une liste chronologique des *sūra*, qui a été généralement acceptée par les islamologues, sinon comme définitive, du moins comme une base acceptable de départ en vue d'investigations ultérieures. Dans cette liste les *sūra* sont ordonnées selon le tableau suivant.

LES *SURA* DU CORAN

ORDRE CHRONOLOGIQUE PROVISOIRE

PÉRIODE DE LA MECQUE

Première époque :

96 .	74 .	111 .	106 .	108 .	104 .	107 .	102 .	105 .
92 .	90 .	94 .	93 .	97 .	86 .	91 .	80 .	68 .
87 .	95 .	103 .	85 .	73 .	101 .	99 .	82 .	81 .
53 .	84 .	100 .	79 .	77 .	78 .	88 .	89 .	
75 .	83 .	69 .	51 .	52 .	56 .	70 .	55 .	
112 .	109 .	113 .	114 .	1 .				

Au total 48 *sūra* avec 1219 versets, constituant seulement 9 % du texte du Coran.

Deuxième époque :

54 .	37 .	71 .	76 .	44 .	50 .	20 .	26 .
15 .	19 .	38 .	36 .	43 .	72 .	67 .	23 .
21 .	25 .	17 .	27 .	18 .			

Au total 21 *sūra*, avec 1898 versets, constituant 23 % du texte.

Troisième époque :

32 .	41 .	45 .	16 .	30 .	11 .	14 .	12 .
40 .	28 .	39 .	29 .	31 .	42 .	10 .	34 .
35 .	7 .	46 .	6 .	13 .			

Au total 21 *sūra*, avec 1656 versets, et 33 % du texte.

PÉRIODE DE MÉDINE

2 .	98 .	64 .	62 .	8 .	47 .	3 .	61 .
57 .	4 .	65 .	59 .	33 .	63 .	24 .	58 .
22 .	48 .	66 .	60 .	110 .	49 .	9 .	5 .

Au total 24 *sūra*, avec 1462 versets et 35 % du texte.

C'est vers le milieu de cette période qu'on trouve pour la première fois l'affirmation de l'unicité d'Allāh, Cor. 73/9 (9). Sur ce point il faut rappeler l'observation de Snouck Hurgronje, recueillie par Buhl, que Mahomet inculqua davantage aux débuts de sa prédication non point le monothéisme strict, mais plutôt l'imminence du Jugement terrible duquel il voulait sauver ses compatriotes. C'est seulement vers la fin de cette première période, dans la *sūra* 109, que l'on trouve la rupture définitive de Mahomet avec les polithéistes, suivie de l'affirmation monothéiste de la *sūra* 112. En revanche, le monothéisme est l'enseignement le plus inculqué dans les périodes suivantes.

La première époque de La Mecque correspond aux quatre premières années de la vie publique de Mahomet. Les *sūra* de cette époque, filles de l'enthousiasme, sont courtes et fougueuses, leur langage est solennel, leurs images hardies, leurs versets brefs, leurs enseignements pleins de force, et parfois introduits par des adjurations emphatiques. On trouve dans ces *sūra* des prédictions eschatologiques, des exhortations à se préparer au jour redoutable du jugement dernier, et des descriptions des calamités qui doivent l'annoncer. On dirait que Mahomet voyait de ses propres yeux la terre s'ouvrir, les montagnes chanceler, les étoiles tomber sur la terre. Il y a aussi dans ces premières *sūra* des attaques très violentes contre les ennemis de Mahomet.

Il faut remarquer que dans cet ordre provisoire les différences entre les *sūra* lointaines les unes des autres sont tout à fait évidentes, et que leur écart chronologique est pratiquement certain, comme par exemple, si l'on compare les *sūra* de Médine avec celles de la première période de La Mecque, mais que l'ordre chronologique devient de plus en plus discutable lorsqu'on veut l'établir entre les *sūra* classées dans une même période. Il ne faut non plus oublier que dans de nombreuses *sūra* on trouve un mélange confus de versets dont les uns appartiennent à la période de Médine tandis que les autres sont évidemment du temps de La Mecque, quoique l'on ait classé la *sūra* toute entière dans une période déterminée.

La deuxième époque comprend les cinquième et sixième années de l'activité de Mahomet à La Mecque. Ce sont des *sūra* de transition; la fougue initiale commence à se refroidir au contact des désillusions de la réalité et des nécessités pratiques de la communauté naissante. On y trouve déjà les longues tirades sur la vie des prophètes antérieurs à Mahomet, racontées en vue de prouver l'intervention divine contre les méchants, de menacer les adversaires et de consoler les Musulmans. Ces récits font penser en maints endroits à la *haggādāh* juive et reflètent dans leurs dialogues les péripéties de la lutte entre Mahomet et ses adversaires de La Mecque.

La troisième époque, de la septième à la dixième année, est pleine de récits

sur les prophètes, lesquelles, dans leur ensemble, occupent un quart de tout le Coran. Le seul et grand objet des *sūra* de La Mecque est la conversion des hommes à la foi en Allāh, Dieu unique, Créateur et Rémunérateur, en la résurrection des morts, au jugement dernier, à l'enfer, et au paradis. Les moyens utilisés pour assurer la conviction de la réalité de ces vérités ne sont pas des démonstrations intellectuelles, mais des appels à l'imagination pour ébranler les volontés. Mahomet s'étend longuement sur les louanges d'Allāh; il le voit intervenant dans les phénomènes de la nature et dans les vicissitudes de l'histoire, et par contraste il parle avec sarcasme de la faiblesse des faux dieux. Ses descriptions de la béatitude des bienheureux et surtout des tourments infernaux des damnés sont particulièrement importantes; elles doivent être considérées comme un des moyens les plus efficaces pour la propagation de l'Islam parmi des gens à l'esprit simple, sur lesquels la nouveauté et la force des images provoquaient une impression profonde.

Grimme a proposé l'idée que la naissance de l'Islam n'est pas due à des motifs religieux, mais à des tendances socialistes comme une réaction contre le dur égoïsme des riches marchands mecquois. Il citait à l'appui de sa thèse les attaques des *sūra* anciennes contre les riches avares qui refusent de secourir les indigents. Mais, outre qu'il a contre lui toute la tradition musulmane, l'auteur n'a pas réussi à faire accepter ses vues en Europe.

Dans les *sūra* de Médine on voit se refléter le grand revirement opéré depuis l'hégire. Les *sūra* s'adressent soit aux croyants, soit aux Juifs ou aux Chrétiens. L'attitude envers ces derniers ne perd le ton amical que dans les dernières années de la vie de Mahomet. En revanche les attaques contre les Arabes hésitants (*munāfiqūn*) de Médine et surtout contre les Juifs sont extrêmement violentes.

Mahomet se présente aux croyants comme chef d'État, dictant ses ordres selon les circonstances. Dans ses communiqués officiels les péans de victoire se trouvent mêlés à l'explication de retraites stratégiques; les louanges et les encouragements alternent avec les réprimandes, mais partout il montre un art merveilleux à manier l'arme de la propagande. Les règles d'ordre juridique se trouvent surtout dans les *sūra* 3 et 5. Il y a aussi dans le Coran des ordonnances de caractère particulier et familial, et quelques allusions à des événements contemporains.

Dans son ensemble on peut considérer le Coran comme une autobiographie de Mahomet, dans laquelle, en lisant entre les lignes, on peut le suivre dans les diverses phases de sa vie: ses doutes, les moments dangereux de sa vie, ses initiatives presque toujours couronnées de succès.

Parmi les longues inscriptions en arabesques compliquées avec lesquelles sont souvent décorés les murs des mosquées, il n'est pas rare de trouver le verset dit *du trône*, Cor. 2/256 (255): «Allāh, il n'y a d'autre dieu que Lui, celui qui subsiste par lui-même. Il n'est pas sujet à l'assoupissement, ni au sommeil. Tout ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre est à Lui. Qui est capable d'intercéder près de Lui sans sa permission? Il connaît ce qui est devant eux et ce qui est derrière eux, et eux ne comprennent pas une seule chose de sa science sinon ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre, et le maintien de ces deux éléments ne le fatigue point, car il est le Très Haut, le Tout-Puissant».

Comme on a trouvé plusieurs des phrases de ce verset dans des documents juifs antérieurs à l'Islam, on a suggéré l'hypothèse qu'il pourrait être la traduction arabe de quelque hymne juif ou chrétien. Ce verset est un des plus vénérés par les Musulmans.

Mahomet ne se lasse jamais d'inculquer l'idée de l'existence d'Allāh, Créateur, Seigneur unique et sans égal, qui n'a point d' «associés»; il rappelle sans cesse ses attributs, parmi lesquels les plus fréquemment énumérées sont ceux de «Tout-Puissant», «Savant», «Miséricordieux»; il affirme les relations d'Allāh avec les hommes, conçues comme celles du Maître avec ses esclaves; et la rémunération certaine au jour du jugement dernier. La notion de l'unicité divine, le *tawḥīd*, est peut-être celle qui est le plus fréquemment rappelée dans le Coran; l'évolution dogmatique postérieure l'a toujours prise dans un sens rigoureusement absolu.

Les anges veillent sur les hommes et prennent note de leurs actes. Satan, *Šayṭān*, *Iblīs*, est le tentateur, l'ennemi de l'homme, châtié depuis le moment où il ne voulut point obéir à l'ordre d'Allāh, de se prosterner devant Adam, comme le firent ses compagnons, les anges, Cor. 20/115 (116-117).

Les *ğinn*, génie, sont des êtres créés de pure flamme intermédiaires entre les anges et les hommes. Il y en a de bons et de méchants. Les bons ont embrassé l'Islam et écoutent la récitation du Coran. Les méchants tentent les hommes et les font s'égarer et tomber dans l'erreur; Satan est un de ces *ğinn*. Il est destiné aux tourments de l'enfer. Salomon avait pouvoir sur les *ğinn*, et il utilisa leurs services pour réaliser des œuvres merveilleuses. La tradition populaire a considérablement développé les quelques indications du Coran sur ce point.

Les livres sacrés que le Coran déclare explicitement comme étant révélés sont le Pentateuque, les Psaumes, et l'Évangile. Allāh a déterminé dans ses décrets les actes des hommes, mais il se laisse fléchir par le repentir et les bonnes œuvres, avec lesquelles on peut effacer les mauvaises. Le Coran comporte des passages pour et contre le déterminisme, selon que le but immédiat était d'exalter l'omnipotence d'Allāh ou d'insister sur la responsabilité humaine. Cependant ce sont les premiers qui donnent à l'Islam une nuance de fatalisme, accepté par la suite, avec d'habiles explications, par l'orthodoxie sunnite.

Dans la Christologie du Coran on peut déceler l'influence des Apocryphes: Jésus, 'Īsà, est le fils de Marie, sœur de Moïse (Cor. 19/29 (28). Mahomet parle de l'Annonciation à la Vierge, 19/16-21 (16-21), et défend son enfantement virginal contre les «calomnies des Juifs» Cor. 4/155 (156). Il se refère à des miracles opérés par Jésus pendant son enfance, et à sa mission de prêcher le monothéisme; mais quoiqu'il donne à Jésus les noms de «Messie», d' «Esprit d'Allāh» et de «Verbe», et qu'il lui accorde un rang supérieur à celui de tous les autres prophètes, il ne cesse d'insister sur l'unicité d'Allāh, sans fils et sans compagnon. La signification du mot «Verbe» appliqué à Jésus n'est pas tout à faut claire, bien qu'elle semble être en relation avec le «Logos» de l'Évangile. Le Coran ne voit en Jésus qu'un serviteur d'Allāh, un homme mortel comme tous les autres, mais il nie la réalité de sa mort sur la croix, et affirme que les Juifs crucifièrent un autre à sa

place, tandis qu' «Allāh l'élevait à ses côtés, car Allāh est puissant et sage» Cor. 4/156 (157-158).

Il faut aussi remarquer que la pensée de Mahomet, lorsqu'il parle de la génération divine, ne va pas au-delà d'idées purement matérielles, Cor. 6/100-101, (100-101), et qu'elle manifeste l'absence de notion exacte sur la doctrine catholique sur la Trinité. La trinité qu'il connaît, et qu'il rejette radicalement, est celle d'Allāh, Jésus, et Marie. Cor. 5/116 (116).

A l'affirmation de la toute-puissance d'Allāh dans ses relations avec les hommes, Mahomet joint les notions eschatologiques de la certitude de la vie future, de la sanction finale, de l'éternité des jouissances et des tourments; mais il n'affirme pas l'irrévocabilité absolue de la condamnation, et laisse toujours ouverte la porte à l'omnipotence divine, qui peut libérer de l'enfer Cor. 19/73 (72). Les joies célestes et les peines de l'enfer sont décrites de la manière la plus apte à frapper l'imagination des fils du désert, élevés dans les privations. Jardins toujours verts, courants d'eaux abondants, vin qui ne fait pas de mal, vierges toujours intactes. On ne trouve pas exprimé le concept de la vision béatifique. Allāh est inaccessible à la vision humaine, Cor. 6/103 (103).

De longues descriptions sont consacrées aux événements du Jugement Dernier. Quelques versets donnent à entendre que les âmes des défunts restent comme assoupies dans leur tombeau jusqu'au jour de la résurrection, mais il y a une notable exception en faveur des «martyrs», de ceux qui «tombent dans la voie d'Allāh», lesquels vont directement au paradis. Cor. 47/5-7 (4-6); 3/163 (169).

Comme résumé de ce que Mahomet demandait à ses adeptes on peut citer le verset 172 (177) de la *sūra* 2: «La piété ne consiste pas à vous tourner (au moment de la prière) vers l'est ou vers l'ouest; mais la piété consiste à croire en Allāh, au jugement dernier, aux anges, au livre, et aux prophètes, et à donner, par amour de Lui, des secours aux parents, et aux orphelins, et aux pauvres, et aux fils du chemin (voyageurs), et aux mendiants, et aux captifs; (elle consiste) à pratiquer la prière, à s'acquitter de l'aumône, et à demeurer fidèle aux pactes conclus; et les résignés dans les travaux, l'adversité et le temps de malheur; ceux-là sont les fidèles et ceux qui craignent (Allāh)».

Formation et transmission du texte.

Il semble certain qu'à la mort de Mahomet il n'existait pas encore de rédaction écrite complète du Coran; mais il est probable qu'on avait conservé les *sūra* de la dernière époque, dictées à des secrétaires, d'après les données des vieilles chroniques; il est probable aussi qu'il existait des fragments écrits datant de la période de La Mecque. Le reste était conservé de mémoire par les compagnons de Mahomet. On pourrait donc admettre qu'un certain nombre de matériaux se soit perdu ou conservé seulement en partie. Tant que Mahomet vivait, tout cela n'avait eu qu'une importance secondaire, mais avec sa mort cessait toute possibilité de modification et d'accroissement, et la valeur de tout ce qui avait été enseigné

par lui prenait tout à coup une importance exceptionnelle. On éprouva alors la nécessité d'une compilation pour en rendre l'usage accessible.

Selon une tradition généralement admise, pendant le califat d'Abū Bakr, et sur les conseils d'Omar, on chargea Zayd b. Ṯābit de grouper tous les passages du Coran conservés par écrit ou dans la mémoire des récitateurs, afin de n'en rien perdre; le fruit de ce travail fut l'établissement des feuilles, *ṣuḥuf*, mentionnées par les chroniqueurs, sur lesquelles était rédigé le manuscrit du Coran.

Outre cette compilation semi-officielle faite par Zayd, et conservée ensuite par Ḥafṣa, fille d'Omar et l'une des femmes de Mahomet, la tradition mentionne d'autres collections privées, et notamment celles qui sont attribuées respectivement à Ibn Mas'ūd, Ubayy b. Ka'b, Abū Mūsà al-Aš'arī, et Miqdād b. 'Amr Aucune de ces collections n'a été conservée: des deux dernières on ne trouve rien, ou presque rien, dans la littérature arabe; en revanche, en ce qui concerne celles d'Ubayy et d'Ibn Mas'ūd, outre de courtes citations, il nous est parvenu des données sur le nombre des *sūra* et sur l'ordre selon lequel elles étaient disposées. Une des sources de ces renseignements est le *Kitāb al-fihrist* (cfr. chap. XVIII et XXI). Dans le Coran d'Ubayy il y avait deux *sūra* de plus que dans le Coran actuel; elles avaient leurs titres propres, et portaient le nombre total des *sūra* à 116; dans le Coran d'Ibn Mas'ūd, au contraire, le nombre total des *sūra* ne dépassait pas 111 ; il y manquait trois *sūra*, soit la première et les deux dernières (1-113-114), du Coran actuel. Comme les titres des *sūra* de ces collections sont presque toujours les mêmes que ceux de la collection actuelle, il est permis de supposer que la distribution du texte du Coran dans ces *sūra* était aussi pratiquement la même. Dans l'ordre des *sūra* on avait aussi suivi le même critère que dans le Coran actuel, où elles sont rangées selon leur longueur en commençant par les plus longues. Cependant ce critère n'a été suivi avec rigueur dans aucune de ces collections, comme le montre l'examen du Coran actuel et des ordres divers des *sūra* dans les autres collections. Il est vrai que ce critère est complètement arbitraire, mais il est difficile d'en suggérer un meilleur, vu le contenu très mêlé de la plupart des *sūra* qui rend pratiquement impossible d'établir un ordre logique ou chronologique satisfaisant.

Le chroniqueur Ibn al-Aṯīr affirme qu'au temps du calife 'Uṯmān des collections privées du Coran étaient en usage à Damas, Ḥomṣ, Baṣra et Kūfa. Les gens de Damas suivaient la collection d'Ubayy, à Ḥomṣ on suivait celle de Miqdād, à Baṣra celle d'Abū Mūsà, et à Kūfa celle d'Ibn Mas'ūd. A Médine il y avait la collection de Zayd: les «feuilles» de Ḥafṣa.

Tel était l'état de la transmission du Coran vers l'an 650/30, lorsque, selon une tradition généralement admise, durant les campagnes d'Arménie surgirent des différends entre les Arabes de Syrie et ceux de l'Iraq à propos des mérites de leurs collections coraniques respectives. Retour de l'expédition, le chef Ḥuḏayfa représenta au calife 'Uṯmān le danger que ces disputes pouvaient avoir pour l'unité de l'État islamique. 'Uṯmān décida d'y apporter un remède radical, il ordonna la rédaction d'un texte unique, basé sur la compilation de Zayd; puis il en fit envoyer des copies dans les villes principales, avec ordre de détruire les autres collections.

Il semble qu'à Kūfa cet ordre se heurta à une forte résistance, encouragée par Ibn Mas'ūd lui-même, mais les avantages évidents de l'unification militaient en faveur du texte unique qui petit à petit fut pratiquement accepté par tous. En théorie on continua à reconnaître comme vrais Corans, par conséquent d'origine divine, les autres formes du texte si bien que, selon al-Šahrastānī, m. en 1153/548, on accusait d'erreur Ḍirār b. 'Umar parce que, du point de vue dogmatique, il n'admettait pas les textes d'Ibn Mas'ūd et d'Ubayy.

Le texte imposé par 'Uṯmān était bien incomplet si on le compare à celui des exemplaires employés aujourd'hui. Il manquait non seulement des signes de vocalisation et des autres signes qui servent à faciliter la lecture, mais aussi des points diacritiques indispensables pour distinguer les consonnes qui, sans ces points ont la même figure graphique, tels le *sīn* et le *šīn*, le *fā* et le *qāf*. Bien qu'il soit fréquent d'entendre parler d'exemplaires du Coran conservés en divers endroits, dont on dit qu'ils avaient appartenu à des compagnons de Mahomet, comme, par exemple, le Coran ensanglanté que le calife 'Uṯmān lisait au moment où il tombait assassiné à Médine, il demeure établi que nous n'avons pas de fragments connus des Corans du premier siècle de l'hégire, VIIe/Ie,. Les fragments les plus anciens, actuellement connus, seraient tout au plus du VIIIe/IIe s.; selon Jeffery il est bien douteux qu'il y en ait un seul qui n'appartienne pas au IXe/IIIe s. Ces fragments anciens sont écrits avec des caractères dits *kūfiques* parce qu'on les employait à Kūfa pour écrire le Coran. On ignore cependant quelle sorte d'écriture fut employée pour le texte *princeps*, *al-Imām*, du Coran imposé par 'Uṯmān.

Les attaques parmi les Musulmans contre le Coran de 'Uṯmān ont été nombreuses et acerbes, mais elles ont eu peu d'efficacité, car on voit trop clairement les tendances des adversaires. Les mu'tazilites déclaraient apocryphes les passages du Coran qui contiennent des malédictions contre les ennemis de Mahomet; les ḫāriǧites *maymūniyya* considéraient comme interpolée la *sūra* 12, car le sujet léger de l'histoire de Joseph en Égypte était indigne du Coran. De leur côté les šī'ites affirment qu'on a supprimé malicieusement du Coran toute référence aux droits et aux privilèges d' 'Alī et de sa famille, et s'appuient pour cela sur le manque de cohérence que présente le texte de beaucoup de *sūra*; mais même parmi eux il n'y a pas d'accord sur la forme du Coran qu'ils considèrent comme authentique, et en pratique ils emploient le Coran ordinaire. Selon quelques-uns d'entre eux, le vrai texte du Coran sera promulgué par le dernier *imām* šī'ite, al-Mahdī al-Qā'im, lorsqu'il sera venu.

De plus il existe aussi sur le plan de l'orthodoxie sunnite des traditions sur quelques passages coraniques omis, ce que, dit-on, dans le Coran de 'Uṯmān. Le plus connu de ces passages omis est le verset dit de «la lapidation», qui ordonnait la peine de mort contre les adultères. Ce verset aurait été supprimé de la *sūra* 33. Mais Bergstrasser a remarqué que, en raison de la rime, ce verset ne pourrait pas appartenir au texte de cette *sūra*, et que d'ailleurs la peine de mort en tant que sanction de l'adultère doit être postérieure à Mahomet.

Comme résultat des études des savants occidentaux sur l'authenticité et l'intégrité du texte coranique, on peut admettre que le texte actuel exprime

avec une fidélité substantielle la doctrine enseignée par le fondateur de l'Islam; que les additions éventuelles proposées par la tradition orthodoxe n'apporteraient pas de changements importants; que les réformes tendancieuses exigées par les sectes sont inadmissibles; que la forme et le style ont probablement subi des retouches — dont l'exacte détermination est aujourd'hui impossible, durant le processus de la transmission et de la rédaction du texte. Ces retouches consistent surtout en additions explicatives, en interpolations sans importance ou en transpositions de phrases qui altèrent l'homogénéité de nombreux passages. Par contre, la numération des versets est plus récente : elle manque dans plusieurs exemplaires anciens.

Il reste toujours des points obscurs. L'un d'eux est celui de l'authenticité de la première *sūra*, la *fātiḥa*, et des deux dernières, 113 et 114, qui manquaient à la collection d'Ibn Masʿūd. Comme cet indice se trouve confirmé par l'évidence interne de la teneur et du style de ces trois *sūra*, le problème a été posé, mais jusqu'à présent il demeure sans solution. La terminologie de la *fātiḥa* pourrait sans difficulté être juive ou chrétienne; les deux dernières *sūra* ne sont que des formules d'incantation. Dans aucune de ces trois *sūra* on ne trouve de trait spécifiquement musulman.

Dans les premiers exemplaires du Coran les *sūra* se trouvaient, à ce qu'il semble, séparées seulement par la formule de la *tasmiyya* ou *basmala*, c'est-à-dire par l'invocation: *bismi-'llāhi 'l-raḥmāni 'l-raḥīmi*, au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux, placée au commencement de chaque *sūra*. Seule, la *sūra* 9 est dépourvue de cette introduction, car, dit-on, anciennement elle constituait une partie de la *sūra* 8.

Vingt-sept *sūra* de la dernière époque de La Mecque, ainsi que les *sūra* 2 et 3, qui sont de Médine, présentent quelques lettres, *ḥurūf al-fawātiḥ*, ou *ḥurūf al-muqattaʿāt*, de deux à cinq, sans signification apparente, placées avant le premier verset.On a beaucoup travaillé et discuté, mais jusqu'à présent sans résultat satisfaisant, pour donner une explication à ces lettres. Quelques-uns ont suggéré qu'il s'agissait là de sigles indiquant le nom des possesseurs primitifs des *sūra*, ou bien des collections mineures d'où ces *sūra* provenaient au temps de la compilation du Coran. La tradition musulmane, après d'infinies discussions, a fini par déclarer qu'Allāh lui connaît la solution du problème.

Les Musulmans distinguent les *sūra* par un ou plusieurs noms particuliers, pris soit du sujet de la *sūra*, soit de l'un des mots qu'elle contient. Ces noms sont adventices au texte coranique, et manquent dans quelques Corans plus anciens, mais l'addition fut faite dans les premiers temps de l'islam, et S. Jean Damascène m. 749/132, cite déjà les noms des *sūra* de «la Vache», de «la Table», noms encore conservés de nos jours et même celui du «Chameau», dont on ne sait plus aujourd'hui quelle *sūra* il désignait.

La division en versets, bien qu'ancienne, car elle se trouve dans les plus anciens fragments connus du Coran, est également une amélioration adventice apportée au texte. Pour la division en versets on donna fréquemment la préférence au rythme, au préjudice de la fin logique de la phrase, qui de ce fait reste coupée. Depuis les premiers temps on signale des divergences notables sur

ce point, et ainsi on trouve que dès le VIIIe/IIe s. il y avait jusqu'à sept systèmes de division du Coran en versets: deux médinois, l'un avec un total de 6217 versets et l'autre avec 6124; celui de La Mecque, avec 6219; celui de Baṣra, avec 6204 ou 6205; celui de Kūfa, avec 6236; celui de Damas, avec 6226 ou 6227; celui de Ḥomṣ, avec 6232. La plus grande différence est donc de 32 versets. Tous ces systèmes s'accordaient sur la division des versets de beaucoup de *sūra*, mais dans d'autres *sūra* ils différaient considérablement. Par exemple, dans la *sūra* 20 il n'y avait pas moins de 24 différences. Comme cette division avait une importance pratique considérable, elle éveilla l'intérêt de beaucoup de gens; cet intérêt se manifesta par de nombreuses discussions érudites et par la rédaction de traités spéciaux. Actuellement il existe des tables de correspondance du numérotage des versets dans les diverses éditions du Coran. La division en versets ne suit pas toujours des critères logiques, et en bien des cas elle rompt le sens de la phrase. Mais pour la récitation du Coran on ne tient pas compte de cette division, et on ne fait des pauses que lorsque le sens l'exige.

Le 'ilm al-qirā'a *et les diverses leçons du Coran.*

Le *'ilm al-qirā'a*, science de la récitation (du Coran), traite de la transmission orale des paroles du Coran faite selon des systèmes déterminés qu'on attribue à de célèbres *qurrā'*, récitateurs du Coran, des premiers temps de l'Islam. Les différences entre ces systèmes sont en général purement phonétiques, mais parfois aussi elles présentent des variantes de texte.

La transmission orale, employée par Mahomet lui-même, eut une grande importance aux débuts de l'Islam, alors qu'on ne disposait pas d'autres moyens, et continua à occuper la place d'honneur même après que la transmission écrite fut devenue plus facile, à cause d'une certaine répugnance à faire «ce que Mahomet n'avait pas fait».

La rédaction officielle d' 'Uṯmān avait peu à peu pris le dessus sur les autres, mais elle n'avait pas supprimé les variantes dans la lecture, et voici pourquoi:

a) les *qurrā'*, lecteurs ou récitateurs, récitaient de mémoire, comme ils le font encore aujourd'hui, même s'ils ont le texte sous les yeux, et ils avaient appris le Coran par cœur selon les différentes leçons particulières.

b) l'enseignement du Coran avait pour base la transmission orale; même aujourd'hui les Corans écrits sont considérés comme moyens auxiliaires, et il est difficile de corriger ce qu'on a appris par cœur.

c) l'insuffisance du système graphique, auquel manquaient encore la plupart des points diacritiques pour distinguer les consonnes ayant une même forme écrite, l'absence d'indication des voyelles brèves et d'autres signes graphiques indispensables, permettaient de tirer d'un groupe graphique les significations et les leçons les plus diverses.

d) le texte de 'Uṯmān n'avait pas encore acquis pleine autorité, et les *qurrā'*, avec la liberté caractéristique du temps où l'Islam se trouvait encore comme à

l'état fluide, n'avaient pas de scrupule à s'écarter du texte écrit lorsqu'ils le trouvaient en désaccord avec leur tradition orale.

Cette liberté des premiers *qurrā'* se manifeste encore dans le *Kitāb īḍāḥ al-waqf wa-'l-ibtidā'*, d'Ibn al-Anbārī, m. 935/324, contemporain d'Ibn Muğāhid. Même si l'auteur tient compte des leçons des *qurrā'* les plus autorisés, il ne les suit pas aveuglément: ce qui l'intéresse c'est de suggérer la meilleure leçon, sans se préoccuper d'où elle vient et sans faire de distinction entre ce qu'on pourrait appeler des leçons canoniques ou extra-canoniques.

Au début du Xe/IVe s., la pression de ceux qui prônaient l'unification, comme Ibn Muğāhid, remporta une victoire décisive sur les nombreuses variantes incompatibles avec le texte consonant de 'Uṯmān, *al-Imām*, car avec l'appui des vizirs Ibn Muqla et Ibn 'Īsà, l'*iḫtiyār*, la libre élection, des variantes fut limitée, 933/322, à sept leçons, *aḥrūf*; ainsi, et de façon arbitraire, on excluait les autres variantes d'interprétation et de lecture. Au début il y eut des résistances, et tout le monde ne renonça pas facilement à la liberté d'élection, notamment Ibn Šanadūḏ ou Šanabūḏ, *muqri'*, récitateur, de Bagdad, m. 939/328, qui, à cause de sa persistance à employer dans sa récitation des variantes défendues, et ne voulant pas se corriger, fut condamné à la flagellation.

Mais même sans s'écarter du texte consonant d'*al-Imām*, l'absence de signes diacritiques et de vocalisation laissait la porte ouverte à des divergences notoires. Ainsi on rencontre souvent des disciples de *qurrā'* qui étudiaient le *'ilm al-qirā'a* selon la *riwāya*, tradition, d'un tel, en ce qui concerne le *ḥarf*, ponctuation, du texte consonant, et selon la *riwāya* d'un autre en ce qui concerne la *qirā'a*, c'est-à-dire, la vocalisation du *ḥarf* adopté.

Malgré la tenace opposition qu'elles rencontrèrent, les sept leçons introduites par Ibn Muğāhid s'affermirent toujours davantage, mais en même temps se multipliait le nombre des variantes dans les leçons permises. On commença alors à établir une différence entre la *qirā'a šāḏḏa*, leçon isolée, anomale, pl. *šawḏḏā*, et la *qirā'a mutawātira*, basée sur une tradition ininterrompue. On fixa enfin à deux le nombre de *riwāya* admises pour chacun des sept *ḥarf*.

Le manuscrit de base, *al-Imām*, dont on a continué dans les Corans successifs à reproduire avec une scrupuleuse minutie le texte jusqu'aux plus petits détails, même les fautes évidentes d'orthographe, constitue toujours un problème aussi obscur qu'important dans l'histoire du Coran. Tout ce que nous savons d'*al-Imām*, nous dit Jeffery, c'est que son autorité était déjà effective au début du XIe/IVe s., au temps d'al-Dānī, lequel s'adonna sa longue vie durant à la composition de nombreux ouvrages traitant des questions coraniques, dont l'un *al-Muqni', fī ma'rifat rasm (ḫaṭṭ) maṣāḥif al-amṣār*, est précisément destiné à instruire les copistes du Coran auxquels il enjoint de reproduire exactement jusqu'aux fautes d'orthographe les plus évidentes. Selon les érudits musulmans ces raretés graphiques se trouvaient déjà dans *al-Imām*, mais c'est une opinion contestable car elles ne se trouvent pas toujours dans les manuscrits les plus anciens.

C'est vers cette époque de fixation de l'enseignement islamique qu'on ferme le *bāb al-iğtihād*, la porte de la libre recherche; cependant, malgré la force de la tradition, qui considère comme *sunna*, coutume érigée en loi, les leçons autorisées

et n'admet pas qu'on puisse en trouver de nouvelles variantes, l'*iḫtiyār*, la libre élection des variantes, quoique restreint, n'en continua pas moins à être pratiqué.

Les sept *aḥruf*, systèmes de récitation, permis se réclamaient respectivement des noms de Nāfi', de Médine; d'Ibn Kaṯīr, de la Mecque; d'Abū 'Amr al-'Alā', de Baṣra; d'Ibn 'Āmir, de Damas; d' 'Āṣim, de Ḥamza, et d'al-Kisā'ī, ces trois derniers de Kūfa. Par la suite on ajouta encore trois autres systèmes de récitation appuyés sur l'autorité d'autres lecteurs, et finalement on arriva au nombre de quatorze. On a apporté comme preuve que le centre religieux de l'Islam se trouvait alors en Iraq, le fait que des quatorze autorités sur lesquelles se fondaient ces leçons, il n'y avait pas moins de neuf qui étaient d'Iraq. Les différences entre ces lectures, basées toutes sur le texte consonant de *al-Imām*, sont légères. Toutes ont conservé leur autorité, du moins en théorie, jusqu'à nos jours et le *qāri'* ou *muqri'*, récitateur professionnel, est censé les connaître. Al-Muqaddasī, vers la fin du Xe/IVe s., mentionne jusqu'à treize *qirā'āt* différentes, toutes d'une égale valeur canonique dans l'opinion générale. Les *Mille-et-une-Nuits* contiennent un passage où une esclave se fait fort de pouvoir réciter le Coran selon les sept, les dix, et les quatorze lectures. Parmi les écrits d'Al-Qasṭallānī, m. 1517/923, au Caire, on compte un grand ouvrage sur les quatorze lectures du Coran.

Littérature coranique. Les commentaires.

Le vif intérêt des Musulmans pour ces questions coraniques donna lieu à une très abondante littérature. Déjà Ibn Muǧāhid avait publié sur ce sujet son *Kitāb al-sab'a*, mais les ouvrages les plus importants et les plus répandus sont ceux de deux auteurs andalous, al-Dānī et al-Makī. Abū 'Amr, de Cordoue, dit al-Dānī parce qu'il avait résidé longtemps à Denia, où il mourut, en 1053/444, est l'auteur, entre autres ouvrages, du bref *Taysīr fī 'l-qirā'āt al-sab'*, guide pour les sept lectures, et du grand *Ǧāmi' al-bayān fī 'l-qirā'āt al-sab'*, qui traite du même sujet. Le *Taysīr* est fait pour être appris par cœur, et sa vogue est prouvée par les nombreux commentaires dont il a été objet. A cette grande diffusion contribua notamment Abū 'l-Qāsim b. Firro al-Šāṭibī, originaire de Jātiva, m. 1193/590, qui le refondit dans un poème didactique, appelé communément la *Šāṭibiyya* de 1173 vers en mètre *ṭawīl* et rime en *-lā*. Ses inévitables obscurités ont rendu indispensable l'usage de commentaires, et il y en a eu en abondance. Quoique moins répandus, les écrits d'Abū Muḥammad al-Makī, m. 1045/437, ont eu une grande importance. L'œuvre de ces deux auteurs, avec la littérature qui s'y rattache, domine encore dans l'enseignement des lectures coraniques. Les lectures extra-canoniques, dites techniquement *šawāḏḏ*, anomales, et les lectures isolées, *mufradāt*, ont donné naissance, elles aussi, à des traités spéciaux, et ont été utilisées pour l'exégèse coranique; cependant comme le *'ilm al-qirā'a*, science de la récitation, répondait avant tout à des nécessités pratiques, on comprend qu'une fois la distinction établie entre les leçons canoniques et les autres, celles-ci ne suscitassent plus un grand intérêt, et que bien que les spécialistes de ces matières, comme al-Dānī, aient écrit presque tous un *Kitāb al-šawāḏḏ*, ces traités fussent peu copiés, n'eussent pas de diffusion, et que de plusieurs d'entre eux il ne reste aujourd'hui que le

souvenir. Par contre, les *šawādd* et les *mufradāt* ont conservé leur importance dans le domaine de l'exégèse coranique et c'est là qu'on peut les repérer plus facilement dans leurs lieux respectifs.

Les plus anciens exemplaires du Coran sont écrits avec des caractères différents de ceux des Corans ordinaires; ils reçurent bientôt le nom de *kūfiques*; ils se distinguent par la réduction des figures des lettres à un petit nombre de types élémentaires; ainsi plusieurs consonnes qui dans leur forme courante sont bien différenciées ont une seule figure dans l'écriture kūfique. Par conséquent, la difficulté dans la lecture était grande et elle était encore aggravée par l'absence des signes vocaliques et auxiliaires. Toutefois, l'introduction de ces signes, d'une utilité si évidente, ne se fit pas sans protestations; Mālik b. Anas, le fameux *imām* de Médine, m. 795/179, ne consentait pas à l'insertion de ces signes dans les exemplaires du Coran destinés au culte et restreignait leur usage à ceux employés pour l'enseignement.

On ne connaît pas exactement l'époque à laquelle les signes diacritiques, les vocaliques et les auxiliaires furent généralement admis dans les exemplaires du Coran, mais on sait que les signes diacritiques étaient déjà connus au VIIIᵉ/IIᵉ s. Le désir de sauver même dans les choses minimes l'intégrité du texte consonant fit qu'on donna aux signes vocaliques une couleur spéciale, tandis que les signes diacritiques, faisant partie des consonnes, étaient de la même couleur que celles-ci. Le *Kitāb al-naqṭ*, d'al-Dānī, traite des signes auxiliaires de la lecture.

Que dans le Coran il y ait des versets dont la teneur est obscure et ambiguë à côté d'autres dont la signification est claire c'est un fait reconnu dans le Coran lui-même 3/5 (7), et précisément dans un passage qui n'est pas non plus facile à traduire, comme le démontrent les divergences des commentateurs: «Lui (Allāh) est celui qui a fait descendre sur toi (Mahomet) le livre (le Coran). De celui-ci il y a des versets *muḥkamāt* (confirmés, clairement formulés, solidement établis); ceux-ci sont 'la mère du livre', et d'autres (versets) *mutašābihāt* (qui se ressemblent, qui sont ambigus, qui sont douteux, obscurs); quant à ceux qui ont dans leurs cœurs *zayġun* (déviation, doute, de la vérité) ils suivent *mā tašābahu* (ce qui est douteux, ambigu) de lui (le livre, le Coran) par désir de dissension et par désir de son interprétation, mais son interprétation nul ne la connaît sinon Allāh...».

Ainsi donc la nécessité de l'herméneutique coranique est aussi ancienne que l'Islam lui-même. Précisément cette nécessité donna lieu à la naissance et au grand développement des études de grammaire et de philologie arabes. Souvent les herméneutes de la plus grande autorité sont en même temps des grammairiens très connus. Mais avec le temps, le langage du Coran, vivant et clair à l'époque de Mahomet, Cor. 26/195 (195), a perdu en quelque sorte ces qualités pour prendre une certaine nuance hiératique qui confirme toujours plus dans l'âme musulmane la conviction de l'inimitabilité du Coran.

Dans les livres d'herméneutique, *tafsīr*, le texte du Coran est expliqué mot par mot, proposition par proposition, en se guidant sur la tradition, la grammaire et la philologie. Naturellement, toutes les sectes qui acceptaient le Coran voulurent se l'annexer, et la voie la plus courte pour y arriver était les commentaires,

qui donnaient au texte coranique la couleur des tendances politiques et religieuses auxquelles on appartenait.

Les commentateurs les plus connus sont:

1) Abū Ğa'far Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī, m. 923/310, auteur d'un *tafsīr* en 30 volumes, le *Ğāmi' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, assemblage de déclarations sur l'interprétation du Coran. Grâce à ses connaissances étendues en philologie, histoire, religion, droit et littérature et à ses recherches personnelles dans les centres les plus importants de l'Islam, il put réunir dans ce commentaire tout ce qu'on savait de son temps sur l'herméneutique du Coran. Cet ouvrage, dont la valeur est encore accrue par sa relative ancienneté, a été à la fois une source abondante où les commentateurs postérieurs ont puisé, et une riche mine d'information pour les travaux modernes d'islamologie historico-critique. Nous avons deux éditions de ce *tafsīr*: la première, la *Maymūniyya*, 1903/1321, et l'autre, l'*Amīriyya*, 1911/1330. Les deux, et surtout la première, contiennent un nombre considérable d'erreurs. Celle-ci présente l'avantage très important d'avoir un index, le *Register zum Korankommentar des Ṭabarī*, compilé par Haussleiter.

2) Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḫšarī, m. 1144/538, dans son *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, le révélateur des vérités du Coran, s'écarte des procédés traditionnels pour s'adonner à des interprétations mu'tazilites qu'ils s'efforce de prouver à grand renfort de subtilités philologiques appuyées sur des citations abondantes puisées chez les anciens poètes. Ce commentaire a été édité en deux volumes par Nassau Lees, Calcutta, 1856/1272. Bien qu'elle ne manque pas d'erreurs cette édition est toutefois meilleure que celles qui ont paru au Caire: Būlāq 1874/1291, Cairo 1889/1307, 1890/1308, 1900/1318.

3) Faḫr al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn al-Rāzī, m. 1209/606, composa un ouvrage intitulé *Mafātiḥ al-ġayb*, les clés du mystère, dit aussi *al-Tafsīr al-kabīr*. C'est un commentaire de tendance aš'arite, complété après la mort du maître par ses disciples. Il s'y laisse aller à des digressions, qui parfois deviennent de vraies monographies, sur des questions littéraires, juridiques et surtout philosophiques. Bien que al-Rāzī prenne position contre les tendances mu'tazilites d'al-Zamaḫšarī, il ne réussit pas toujours à se libérer complètement de son influence. Parmi ses éditions récentes on peut citer celles de Būlāq, 1862/1279, en six volumes d'al-'Āmira, Cairo 1892/1310, réimprimée en 1906/1324, en huit volumes; celle d'al-Ḥusayniyya, Cairo 1909/1327 en huit volumes; et celles d'Istanbul 1861/1278, et 1889/1307, cette dernière en huit volumes. Un index de ce commentaire: *An Index to the Commentary of Fakhr al-Razi*, London 1933, a été publié par R. P. McNeile.

4) 'Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḍāwī, mort à une date incertaine, vers la fin du XIIIe/VIIe s., composa un ouvrage intitulé *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, lumières du Coran et secrets de l'interprétation. Il emprunta largement à al-Zamaḫšarī, dont il voulait corriger les passages contraires à l'orthodoxie musulmane; ce qui ne l'empêcha pas de tomber dans le même défaut. Ce commentaire, grâce à l'édition de Fleischer, est un des plus connus en Europe. Les sunnites le mettent au premier rang et le considèrent même comme sacré, mais

à tort, car il n'est remarquable par aucune des disciplines auxiliaires de l'herméneutique. Outre l'édition de Fleischer, Leipzig 1846/1263, en deux volumes, les éditions orientales sont nombreuses: celles de Būlāq, Le Caire, Istanbul, de la Perse, et de l'Inde, de Lucknow et de Bombay qui comportent nombre de gloses ajoutées au commentaire. W. Fell publia à Leipzig en 1878/1295 ses *Indices ad Beidhawii Commentarium.*

5) Abū Ḥayyān al-Naḥwī al-Andalusī, m. 1344/745, auteur d'*al-Baḥr al-muḥīt*, la mer qui entoure, c'est-à-dire, l'Océan, représente la tradition magrebine. L'édition égyptienne de 1910/1328, en huit volumes, fut publiée aux frais du sultan du Maroc.

6) Un commentaire des plus courants, à cause de ses dimensions réduites, est le *Tafsīr al-ǧalālayn*, le commentaire des deux Ǧalāl, c'est-à-dire, Ǧalāl al-Dīn al-Maḥallī, m. 1459/864 et son disciple Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī, m. 1505/911. Les éditions en sont très nombreuses.

7) Parmi les commentaires šī'ītes on pourra consulter avec profit les deux grands traités d'Abū 'Alī al-Faḍl al-Ṭabarsī, m. vers 1155/548, le *Maǧma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, et le *Ǧāmi' al-ǧawāmi'*, tous deux publiés à Téhéran, le premier en deux volumes lithographiés, 1858/1275 et 1896/1314. Al-Ṭabarsī, issu d'une famille d'érudits, développa son activité dans les cercles šī'ītes de Ṭūs et de Sabzawār. Un autre commentaire šī'ite de dimensions plus réduites et très populaire est le *Tafsīr* d' 'Alī b. Ibrāhīm b. Hāšim al-Qummī, édité à Téhéran, 1883/1301.

Les commentaires des šī'ites regorgent d'interprétations allégoriques, et sur ce point les commentaires des *ṣūfī*, ne leur cèdent en rien. Ainsi, par exemple, Ibn al-'Arabī, originaire de Murcia, m. 1250/648, à Damas, considère l'histoire de Joseph, telle que la donne la *sūra* 12, comme l'allégorie du conflit entre les différentes facultés de l'âme: Jacob représente l'intelligence; Joseph, le cœur impressionnable exposé aux traîtrises des sens extérieurs, personnifiés par les frères de Joseph.

Les commentaires des auteurs modernes prennent un caractère apologétique et de propagande; quelques-uns emploient comme moyen d'expression de leurs idées non plus l'arabe, mais d'autres langues, notamment l'anglais; ils trouvent des arguments nouveaux dans les ouvrages des rationalistes occidentaux. Parmi ces commentaires on peut citer le Coran traduit et commenté par Muḥammad 'Alī, à tendance Aḥmadiyya lahorī, (cfr. chap. 17); celui du bohora Yūsuf 'Alī; le Coran des Aḥmadiyya de Qādyān; et le *tafsīr* du groupe salafī: Muḥammad 'Abduh, Rašīd Riḍā, al-Ṭanṭawī, Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (cfr. chap. 13). — Ceux-ci estiment que le Coran n'est pas un livre qui se propose d'expliquer en langage scientifique les phénomènes de l'univers, mais qu'on ne trouvera rien dans le Coran qui soit en contradiction avec les données de la science. Bien plus, beaucoup de découvertes récentes se trouveraient annoncées dans le Coran. Ainsi, le feu des volcans confirme l'existence de l'enfer; les *ǧinn* (la racine *ǧ-n-n* donne l'idée d'une chose cachée) qui engendrent les maladies ne sont que des espèces de microbes; et on pourrait même concilier avec le Coran les théories darwini-

niennes, car, quoique le Coran parle d'Adam et d'Ève, il s'agit là d'une simple légende juive, et si la science arrivait à démontrer un jour que tous les hommes ne descendent pas d'Adam et d'Ève, cela toucherait les Juifs, mais non point les Musulmans.

Aux commentaires arabes anciens sur le Coran, on ajouta, au cours des siècles des gloses et des supergloses, écrites ou imprimées en marge du texte, et que l'on étudie en même temps que le texte dans les écoles musulmanes. Les élèves ne commencent pas l'étude de l'herméneutique, *'ilm al-qur'ān wa'l-tafsīr*, sans avoir récité plusieurs fois le Coran en entier, et beaucoup le connaissent par cœur. Le désir d'al-Ġazzālī, qu'il fallait moins réciter et mieux comprendre, ne s'est guère réalisé en pratique. Ce que l'herméneutique pourrait donner de nécessaire pour la vie ordinaire, les Musulmans l'apprennent mieux en étudiant la dogmatique et le droit.

On peut considérer comme une branche particulière de l'herméneutique la copieuse littérature qui a trait aux quelques passages abrogés ou changés dans le Coran par des promulgations nouvelles; on distingue habituellement entre les passages totalement abrogés, et ceux qui sont conservés quant aux mots, mais non quant au sens, et vice versa. On considère comme abrogé tout ce qui pour une raison quelconque n'a pas été admis dans le texte actuel du Coran. Cfr. Cor. 2/100 (106), 16/103 (101). Dans l'évolution dogmatique postérieure il ne manque pas de traités sur les difficultés provenant de ces abrogations. *Al-nāsiḫ wa-'l-mansūḫ*, l'abrogeant et l'abrogé, est le terme technique pour désigner les travaux entrepris sur ce sujet.

La récitation du Coran.

Le Coran n'est pas un livre écrit pour être lu; c'est une récitation qui a été conservée par écrit; les récitateurs, *qurrā'*, qui le connaissaient de mémoire selon les diverses lectures, ont joui d'une grande considération depuis les débuts de l'Islam.

Autour de cette récitation l'Islam a créé un véritable art, le *tağwīd*, ornement de la diction, enseigné par des écoles spéciales, et qui a fait l'objet de nombreux ouvrages. Même les arabes ont des difficultés considérables à apprendre les récitations traditionnelles, avec leurs tons et leurs rythmes, leurs pauses et leurs nasalisations, leurs nuances mélodiques et leur prononciation spéciale des voyelles et des consonnes. Snouck Hurgronje affirme qu'un Européen qui aurait de l'oreille et connaîtrait bien l'arabe, mettrait au moins une semaine pour apprendre à répéter passablement les sept petits versets de la première *sūra*, la *fātiḥa*. On distingue trois espèces de *tağwīd*: récitation lente, *tartīl*; moyenne, *tadwīr*; rapide, *ḥadr*. Prenant comme base le principe général qu'il faut laisser entendre chaque consonne avec sa valeur phonétique complète, forte ou faible, emphatique ou non, mais sans effort ni exagération dans la diction, on vient à nombre de règles minutieuses et de cas particuliers de rencontre de sons, d'assimilations, de contractions, et ainsi de suite.

Une récitation savamment faite ne manque pas de causer une impression

profonde. D'ordinaire, chaque *muqri'*, récitateur, a appris ses mélodies depuis l'enfance, et celles-ci sont assez libres, pourvu qu'on garde intacs et audibles tous les sons du texte. C'est ici que se distinguent les maîtres, qui combinent une diction exquise avec les variations les plus difficiles de mélodie et de ton, en les accommodant à la signification du texte. Lorsque ces récitateurs déclament devant un grand auditoire, les cœurs les plus durs ne laissent pas d'être ébranlés, et chaque pause se remplit d'exclamations: *yā rabbī*, *yā Allāh*, lesquelles sont très appréciées du *muqri'*.

L'inimitabilité et l'autorité du Coran.

Pour les Musulmans il n'y a pas de doute sur l'inimitabilité du Coran, de sorte que si tous les hommes unissaient leurs efforts, ils ne réussiraient à composer rien de semblable, puisque le Coran est un livre surhumain, communiqué par Allāh. C'est précisément cette inimitabilité qui constitue le miracle nécessaire et suffisant pour prouver l'authenticité de la parole d'Allāh. Parmi les traits caractéristiques de cette inimitabilité on cite les prédictions d'événements futurs, les relations d'événements passés; le fait que personne ne se lasse de le lire, que chaque fois il devient plus intéressant et plus attirant bien qu'il soit dépourvu des ornements de la poésie ou de la prose rimée. Nombreux cependant sont les Musulmans qui admettent que dans le Coran il y a de la prose rimée. Quelques-uns, comme les mu'tazilites, ont cru que le Coran était en soi imitable, et que le miracle consistait en ce qu'Allāh détournait les hommes de l'imiter, car c'est bien un miracle que l'homme ne réalise jamais ce qu'il pourrait faire.

D'autre part il ne semble pas que cette lecture produise les mêmes effets d'enthousiasme sur les lecteurs occidentaux non-musulmans; au contraire, comme l'a fait remarquer F. Gabrieli, une lecture continue ne laisse pas généralement d'être lourde et ennuyeuse.

Tout exemplaire du Coran est chose sacrée et seules les mains purifiées peuvent le toucher. Pour cette raison on évite que le Coran ne tombe aux mains des infidèles, et on refuse de le vendre aux non-musulmans. Quant à l'acquisition d'exemplaires entre les Musulmans eux-mêmes il n'est point rare que le possesseur fasse cadeau du livre et qu'il reçoive une compensation en revanche, pour éviter l'apparence de vendre une chose sacrée.

Le Coran est le moule où la mentalité des Musulmans prend sa forme, et cela peut expliquer un peu cet air de famille et ces idées de fraternité qu'on observe des peuples islamiques par ailleurs très différenciés par la race et la langue. Le Musulman se considère lui-même comme le membre d'une grande communauté, puissante et respectée, choisie par Allāh, destinée à propager sa religion par le monde jusqu'au triomphe final, et ces pensées l'affermissent dans sa croyance et le poussent au prosélytisme.

Dans le Coran, les Musulmans trouvent le résumé de tout ce qu'il convient de connaître ici-bas pour accéder au bonheur de la vie future: le Coran est livre d'histoire, manuel de dévotion, règle de vie pratique, dont le style sentencieux invite à la méditation de la toute-puissance d'Allāh et de son gouver-

nement du monde; dans ce livre ils trouvent des idées facilement assimilables répondant à leurs besoins religieux et moraux. Le Coran, en leur donnant l'explication du mécanisme de la vie d'ici bas, et l'espoir d'une vie future, les prépare à affronter sereinement les vicissitudes de ce monde.

On se tromperait beaucoup, cependant, si l'on croyait que le Coran est, à lui seul, suffisant pour la communauté musulmane et que, par exemple, les sentences du cadi s'appuient directement sur ses prescriptions. Déjà Mahomet, dans le cercle limité de sa communauté d'alors, dut oublier quelques passages et en remplacer certains par d'autres. Lorsque, après sa mort, l'Islam se fut développé tant à l'orient qu'à l'occident, il est aisé de comprendre que les prescriptions coraniques aient été débordées par des cas imprévus. Dès lors le Coran demeura la base et la source des disciplines nouvelles, et la norme à laquelle doivent s'aligner les docteurs musulmans de tous les temps.

Le Coran a sa part dans la vie quotidienne de tout musulman; il solennise les moments les plus importants de son existence, depuis le berceau jusqu'à la tombe. Naturellement on donne une grande valeur à l'enseignement du Coran, et il y a des fêtes familiales pour célébrer les progrès des enfants qui en apprennent par cœur le texte. A ceux qui le connaissant en entier par cœur on a réservé certains privilèges dans divers pays islamiques, et C. A. Nallino a fait remarquer qu'au début de ce siècle ils étaient exempts en Égypte du service militaire. En bien des pays musulmans, la récitation du Coran est comprise actuellement dans les programme de la radio, avec l'approbation manifeste de la population.

Editions et traductions du Coran.

a) *dans l'Islam.*

La méthode classique de transmission du Coran a été l'écriture à la main, considérée comme une œuvre de mérite religieux à laquelle, chacun doit contribuer selon sa capacité. On raconte au sujet de beaucoup de princes et de souverains qu'ils firent de leur propre main une ou plusieurs copies du Coran, ou en firent calligraphier par des maîtres des exemplaires précieux ornés de riches miniatures. Sur ce plan, les procédés modernes de reproduction n'ont été admis que très lentement.

Parmi les premières éditions imprimées en arabe pour les Musulmans on cite celle de St. Pétersbourg, publiée en 1787/1202 sur l'ordre de Catherine II, et qui fut suivie de plusieurs autres, et celles de Kazan, à grand tirage, à partir de 1803/1218. Mais ces éditions furent peu connues en Europe occidentale, en partie à cause de l'interdiction de les exporter. Au début du XIX^{n}/XIIIe s. on commence à avoir des éditions lithographiées en Perse, comme celles de Téhéran, 1828/1244, et de Tabrīz, 1832/1248. Il y eut ensuite des éditions semblables dans l'Inde et à Istanbul, 1877/1294. Toutes ces éditions ont été dépassées de beaucoup par l'édition officielle égyptienne *muṣḥaf al-malik*, publiée sur l'initiative de Fū'ād Ier, en 1924/1342, et composée avec des caractères mobiles; cette édition a été souvent reprise en différents formats. La présentation typographique de la première

édition est irréprochable. Malheureusement on ne peut en dire autant de certaines éditions suivantes, soit en ce qui concerne la qualité du papier, trop transparent, soit en ce qui concerne l'encrage défectueux, qui n'arrive pas toujours à reproduire les signes diacritiques. Cette édition présente cependant un inconvénient: on a voulu y reproduire l'orthographe 'uṯmānī, c'est-à-dire, celle qui selon la tradition fut employée dans les Corans manuscrits sur l'ordre du calife 'Uṯmān; ce qui crée une certaine difficulté pour la lecture rapide. En revanche on a ajouté, pour en faciliter la récitation, des signes nombreux dont l'explication se trouve à la fin du volume. En ce qui concerne les différences de lecture, on a suivi le *ḥarf* de 'Āṣim, transmis par Ḥafṣ; la numérotation des versets est aussi celle de Kūfa. Ainsi, après avoir surmonté des préjugés solidement établis, le Coran imprimé se trouve aujourd'hui couramment entre les mains des Musulmans, mais avec cette réserve que pour le culte on continue à employer dans les mosquées les exemplaires manuscrits.

Au sein de l'Islam, le Coran a été traduit dans les langues des peuples musulmans, persan, urdu, et autres, afin de faciliter la compréhension du texte arabe. Le régime ottoman fut toujours réfractaire aux traductions. Au commencement de 1925/1343, à l'occasion de la traduction officielle du Coran en turc, et d'un incident à la douane d'Alexandrie, où l'on détruisit quelques exemplaires du Coran des Aḥmadiyya (considérés comme hérétiques par les Musulmans orthodoxes) avec une traduction anglaise, une vive polémique fut soulevée en Égypte pour savoir s'il était ou non licite de traduire le Coran en des langues étrangères, des nombreux arguments furent apportés pour et contre la traduction. Cette controverse suscita une fois de plus l'intérêt du public lorsque, dix ans plus tard, Muṣṭafā al-Marāġī, *šayḫ* d'al-Azhar, proposa d'entreprendre une série de traductions du Coran garanties par l'autorité de ce centre fameux d'enseignement islamique (cfr. chap. 13).

Dans cette controverse, quelques-uns ont trouvé un moyen de compromis: ils estiment qu'il est permis de mettre à côté du texte arabe, à titre d'éclaircissement, la traduction et les commentaires en une autre langue. Cependant il existe encore aujourd'hui des versions, sans texte arabe, en quelques langues européennes comme celle de Pesle et Tidjani, Paris, 2e éd., 1948/1368.

Pour faciliter l'usage du Coran il existe des concordances arabes, dont certaines excellentes, telles celles de Fayḍ Allāh, Le Caire, 1927/1346, et de Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Le Caire 1945/1364, où chaque mot se trouve dans l'ordre alphabétique, accompagné de son contexte, et où l'on trouve disposées selon leur ordre alphabétique toutes les paroles du Coran avec l'indication de la *sūra* et du verset. Il y a aussi des florilèges, comme *La Sagesse Coranique*, de Moḫtar Katirjoglou, où l'on trouve, en français, les passages coraniques les plus intéressants du point de vue religieux.

b) *Hors de l'islam.*

Les éditions imprimées du texte arabe commencent avec celle de Venise, imprimée, à ce qu'il semble, par Paganini, parue entre 1503/909 et 1523/930, qu'on

dit avoir été détruite sur l'ordre du pape et dont on ne connaît à présent aucun exemplaire; celle de Hinckelmann, Hambourg, 1694/1106, et celle de Padoue, de Marracci, 1698/1110, faite sur l'ordre du pape Innocent XI. En 1834/1250, Flügel publia à Leipzig sa première édition, dont les nombreuses rééditions ont été revisées plus tard par Redslob. Ces éditions ont été les plus employées par les orientalistes européens. Leur inconvénient est que le texte ne représente aucune des lectures ordinaires dans l'Islam, et que la division arbitraire des versets ne coincide pas avec celle des éditions musulmanes. C'est pour cela qu'après la publication du Coran de Fu'ād Ier, quelques spécialistes, comme Pretzl, ont proposé que cette édition soit adoptée pour le travail scientifique, et que dorénavant, outre la numération de Flügel, on donne le numéro correspondant des versets de l'édition égyptienne comme il a été fait dans le présent ouvrage. Jusqu'à ce jour il n'existe pas d'édition critique du Coran, ni un commentaire critique complet fait par des érudits non-musulmans.

Quant aux traductions du Coran entreprises en Occident, la première est une traduction latine, du commencement du XIIe/VIe s., faite sur le désir de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, par deux traducteurs de l'école de Tolède; cette traduction fut imprimée quatre siècle plus tard, sur la demande de Luther, par le zwinglien Bibliander, Bâle 1543/950, avec un prologue de Mélanchthon et des réfutations de Louis Vivès, Savonarole, Nicolas de Cuse, et autres.

En 1698/1110, Ludovico Marracci, confesseur d'Innocent XI, après plus de quarante ans d'études du Coran et des divers commentateurs musulmans, publia le texte arabe accompagné d'une traduction latine très serrée, de notes et de réfutations. Cet ouvrage a été comme une mine, d'où plusieurs traducteurs plus récents ont tiré leurs meilleurs matériaux.

Au cours des deux derniers siècles, le Coran a été traduit en presque toutes les langues européennes. En anglais par Sale, 1734/1147; Rodwell, 1876/1293; Palmer 1880/1298; Bell, 1937/1356. En français, entre autres, dans les éditions de Kazimirsky, dont la première est de 1840/1256, et celles de Blachère: 1948-51/1368-71, où les *sūra* se trouvent ordonnées suivant un ordre chronologique. La dernière des traductions espagnoles est celle de Cansinos Asens, Madrid 1951/1371. En allemand, les éditions d'Ullmann, Crefeld 1840/1256, et de Henning, Leipzig 1901/1319, ont été plusieurs fois réimprimées. Une autre version allemande est due à Goldschmidt, Berlin 1916/1335. Parmi les traductions italiennes celle de Bonelli, Milano 1929/1348, réimprimée en 1940/1359 est aujourd'hui épuisée; elle a été avantageusement remplacée par celle de Bausani, Firenze, 1955/1375. En suédois, il y a les versions de Tornberg, 1874/1219 et de Zetterstéen, 1917/1336; en danois, celle de Buhl, 1921/1340.

De cet ensemble de traductions les versions les plus recommandables sont celles de Bell pour l'anglais, de Blachère pour le français, et de Bausani pour l'italien. Il y a aussi des concordances coraniques éditées en Occident, comme celle de Flügel, Leipzig, 1842/1258, qui a été plus d'une fois réimprimée; celle de de Kazem Bek, St. Petersbourg 1859/1276, et d'Aḥmad Shah, Benares 1906/1324. Mais pour les arabisants la meilleure reste celle de Fu'ād al-Bāqī, Le Caire 1945/1364.

Note sur les traductions du Coran.

Les lecteurs non arabisants doivent se garder de croire qu'à travers ces traductions ils peuvent se faire une idée claire de l'efficacité du style ou du sens que le Coran peut offrir à ceux qui peuvent le lire en arabe. Il est vrai qu'on peut trouver de longs passages faciles à traduire, mais il y en a aussi d'autres particulièrement difficiles; il y a des allusions à des personnes déterminées qui ne sont pas nommément désignées, à des faits historiques, à des circonstances publiques et privées bien connues alors, mais qu'aujourd'hui il est impossible de préciser. Ce n'est qu'une petite ébauche des difficultés auxquelles se heurtent les commentateurs musulmans eux-mêmes et qui ont fait que des savants comme Nöldeke, de Goeje, Goldziher, Nallino, ont renoncé à tenter une entreprise qu'ils savaient vouée à l'échec.

Fischer, dans un intéressant ouvrage publié en 1937/1356, relève comme défauts des traducteurs occidentaux de s'être fiés à des légendes sans valeur, de n'avoir pas tenu compte des variantes de lecture même dans la mesure de leurs connaissances, ni des éléments philologiques importants qu'on trouve dans les commentaires musulmans, de ne pas connaître suffisamment la langue arabe, de s'être trop préoccupés de rechercher des influences juives et chrétiennes, oubliant souvent que Mahomet s'était formé dans une ambiance de paganisme arabe et que c'était là qu'il fallait chercher l'interprétation de nombreux points difficiles. D'autre part, les traductions, trop asservies, donnent au lecteur une fausse assurance du contenu réel du texte arabe.

BIBLIOGRAPHIE

F. K. Abbot, *Maulana Maududi on quranic interpretation*, Muslim World, 1958, pp. 6-19. —
M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-mu'gam almufahris li-alfāẓ al-qur'an al-karīm*, al-Qāhira 1364/1945. —
J. M. Abd el Jalil, *La vie de Marie selon le Coran et l'Islam*, Paris 19 . — M. Abul Fazl, *The*
Koran arranged chronologically and translated, Allahabad 1900. — K. Ahrens, *Christliches im Qorān*,
ZDMG, N.F., Bd. 9, 1930, pp. 15-68, 148-190. — T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das*
Christentum, Upsala 1926; trad. franç., Paris 1955. — A. J. Arberry, *The Koran interpreted*, London
1956, 2 vol. — J. C. Archer, *Mystical elements in Mohammed*, New Haven 1924. — A. F. Badshah
Husain, *The Holy Koran with commentary in English* (ši'ite) Lucknow 1929. — J. M. S. Baljon,
A modern Urdu Tafsír, Die Welt des Islams, N.S.,II, n. 2, pp. 95-107, 1952. — J. Barth, *Studien*
zur Kritik und Exegese des Qorans, Der Islam, 1916, pp. 113-148. — H. Bauer, *Über die Anordnung*
der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Koran, ZDMG, LXXV, 1921, pp. 1-20. —
A. Baumstark, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran*, Der Islam, XIV, 1927, pp. 229-
248. — A. Bausani, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1954. — E. Beck, *Die*
Sure al-Rūm (30), Orientalia, 13, 1944, pp. 334-355; 14, 1945, pp. 118-142; ID., *Die Kodices-*
varianten der Amsâr, Orientalia, 14, 1947, pp. 353-376; ID., *Studien zur Geschichte der kufischen*
Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten, Orientalia, 17, 1948, pp. 326-355; 19, 1950, pp. 328-
352; ID., *Erschaffung des Menschen und Sünderfall im Koran*, Studia Anselmiana, *Miscellanea A.*
Miller oblata, 27-28, 1951, pp. 486-503. — R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*,
London 1926; ID., *The Qur'ān translated with a critical rearrangement of the surahs*, Edinburgh 1937-
39, 2 vol.; ID., *Muḥammad's knowledge of the Old Testament*, Presentation vol. to W. B. Stevenson,
Glasgow 1945, pp. 1-20; ID., *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1953. — M. Bennabi, *Le*
phénomène coranique. Essai d'une théorie sur le Coran, Le Caire 1947. — G. Bergsträsser, *Die Koran-*
lesung des Hasan von Basra, Islamica, II, 1926, pp. 11-57; ID., *Plan eines Apparatus criticus zum*

Koran, Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss., Phil-hist. Abt., H. 7, München 1930; ID., *Koranlesung in Kairo*, der Islam, 1932, pp. 1-42; 1933, pp. 110-134 (pp. 135-140: *Vergleichungstabelle der kufischen und der Flügelschen Zählung der Koranverse*); ID., *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ǧinnī*, Sitzungsber. Bayr. Ak. Wiss., Phil-hist. Abt., H. 2, München 1933. — E. Berthels, *Die paradiesischen Jungfrauen (Hûris) im Islam*, Islâmica, I., 1925, pp. 263-287. — R. Blachere, *Introduction au Coran*, Paris 1947; ID., *Le Coran, Traduction nouvelle*, Paris 1949-1951, 2 vol. — L. Bonelli, *Il Corano*, Milano 1929; 2a ed., 1940. — P. Boneschi, *Kasaba et iktasaba: leur acception figurée dans le Coran*, Riv. St. Or., XXX, 1955, pp. 17-53. — F. Buhl, *Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur'ān*, Acta Orientalia, II, 1., Leiden 1923, pp. 1-11; ID., *Zur Kurânexegese*, ibid., III, 1924, pp. 97-108; ID., *Fasste Muḥammad seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?*, Islamica, II, 1926, pp. 135-149. — D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe*, Al-Andalus, 1949, pp. 149-174. — R. Cansinos Assens, *El Korán*, Madrid 1951 (cfr. critique de D. Cabanelas, Al-Andalus, 1951, pp. 495-498. — V. Chauvin, *Le Coran et la Tradition*, Liège 1907 (Xème livraison de «*Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de* 1810 *à* 1885, Liège 1892-1922». — Clermont-Ganneau, *La Lampe et l'Olivier dans le Coran*, Rev. d'Hist. d. Rel. V., 1882, pp. 213-259. — N. v. Cues, *Sichtung der Alkorans*, 1. m. Anm. v. G. Hölscher, Leipzig 1943. — Al-Dānī, *Orthographie und Punktierung des Koran*, herausg. v. O. Pretzl, Istanbul 1932. — V. H. Derenbourg, *Bibliographie primitive du Coran par Michele Amari*, (cfr. *Centenario ...di M. Amari*, Palermo 1910, pp. 1-22. — I. Di Matteo, *Taḥrîf od alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, Bessarione, 1922, pp. 64-111, 223-260. — A. Dessus-Lamare, *Le musḥaf de la mosquée de Cordoue*, Journ. As., 1938, pp. 551-575. — O. R. Dogrul, *Tanri buyruğu. Kur'an-i kerimīn tercüme ve tefsiri*, Istanbul 1947, 2 vol. — M. A. Draz, *La morale du Coran*, Paris 1930. — P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928. — N. A. Faris et H. W. Glidden, *The development of the meaning of the Koranic Hanif*, Journ. Palest. Oriental Soc. 1939, pp. 1-13. — W. Fell, *Indices ad Beidhawii commentarium in Coranum*, Lipsiae 1878. — A. Fischer, *An-naǵm. Sure* 55,5, Islamica, Leipzig 1931, pp. 198-210, 376-378; ID., *Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und Sure* 111, Berichte über die Verhandl. d. Sächs. Ak. Wiss., phil-hist. Kl., 89.2.H., Leipzig 1937. — T. Frankl, *Die Entstehung des Menschen nach dem Koran*, Prag 1930. — J. Fück, *Die Originalität des arabischen Propheten*, ZDMG, 90, 1936, pp. 509-525. — F. Gabrieli, *Il Corano* (cfr. *Storia della letteratura araba*, pp. 71-93). — M. Garcin de Tassy, *Chapitre inconnu du Coran...* (sūra šī'ite al-Nurayn) Journ. As., IIIe S., XIII, pp. 431-439. — W. R. W. Gardner, *The quranic doctrine of sin*, Madras 1914; ID., *The quranic doctrine of salvation*, Madras 1914. — M. Gaudefroy-Demombynes, *Sur quelques noms d'Allah dans le Coran*, Bull. École Prat. Htes. Ét., Sect. scienc. relig., 1929, pp. 1-21. — A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?*, Bonn 1833; 2.rev.Aufl., Leipzig 1902.
C. F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, Hamburg 1839. — I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, Neudr., 1952. — E. Goosens, *Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen*, Der Islam, 1923, pp. 191-226. — H. Gregoire, *Mahomet et le monophysisme*, (cfr. Mél. Ch. Diehl, I, 1930, pp. 107-119). — H. Grimme, *Einleitung in den Koran*, Münster i. W., 1895. — A. Grohmann, *The Problem of dating early Qur'âns*, Der Islam, 33, 3, 1958, pp. 213-231. — M. Hamidullah, *Orthographical peculiarities in the text of the Qur'ân*, Isl. Rev., Oct. 1954, pp. 15-18 et 23-26. — A. Haqq, *Abrogations in the Koran*, Lucknow, s.d. — H. Hausleiter, *Register zum Qorankommentar des Tabari*, (*Kairo* 1321), Strassburg 1912. — J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahreiten im Koran*, Schöneck-Beckenried, 1951. — H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin 1878; ID., *Beiträge zur Erklarung des Koran*, Leipzig 1886; ID., *New researches into the composition and exegesis of the Coran*, London 1902. — J. Horovitz, *Das koranische Paradies*, Scripta Univ. et Bibl. Hyerosolimitanorum, Jerusalem 1923; ID., *Die paradiesischen Jungfrauen im Koran*, Islamica, Leipzig 1925, p. 543; ID., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926; ID., *Jewish proper names and derivatives in the Koran*, Hebrew Union College Annual, II, 1925, pp. 190, foll. — C. Huart, *Une nouvelle source du Coran*, Journ. As., 1904, pp. 125-167. — A. Jeffery, *The Qur'ān readings of Zaid b. 'Alī*, Riv. St. Or., 16, 1936, pp. 249-289 (šī'a qirā'āt); ID., *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leiden 1937; ID., *The foreign vocabulary of the Qur'ān*, Orient. Inst., Baroda 1938 (Gaewkad's Oriental Series, 79); ID., *The textual history of the Qur'ān*, Journ. Middle East Soc., n. 2, 1947, Jerusalem, pp. 35-49; ID., *The Qur'ān readings of Ibn Miqsam*, Goldziher Mem., vol. I, Budapest 1948, pp. 39-45; ID., *The Qur'ān as a Scripture*, The Muslim World 11, 1950, pp. 41-55, 106-134, 185-206, 257-275, (also in book form, New York 1952.) — J. Jomier, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente* (1947-1951), M.I.D.E.O., I, 1954, pp. 39-72; ID., *La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte*, I.B.L.A., 4, Tunis 1952, pp. 131-166; ID., *Le commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris 1954. — P. Kahle. *The Qur'ân and the*

'Arabîya, Goldziher Mem., I., Budapest 1948, pp. 163-182. — M. M. Katirjoglou, *La Sagesse coranique*... Paris 1935; trad. angl., Oxford 1937. — A. I. Katsh, *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries*, New York 1954. — M. Kazem Beg, *Observations sur le chapitre inconnu du Coran... publié par Garcin de Tassy*, Journ. As. IVe s., t. II, 1843, pp. 373-429. — J. H. Kramers, *De taal van den Koran* (rede) Leiden 1940; Id., *De Koran*, Amsterdam 1956. — E. Lehman et J. Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*, Der Islam, V., 1914, pp. 54-61. — G. Levi della Vida, *Frammenti coranici in caratteri cufici nella Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, 1947. — O. Loth, *Ṭabarī's Korancommentar*, ZDMG, 35, 1881, pp. 588-628. — J. Macdonald, *Joseph in the Qur'ān and Muslim Commentary*, Muslim World 1956, pp. 113-131, 207-224. — R. P. McNeile, *An index to the Commentary of Fakhr al-Razi*, London 1933. — O. F. Mardin, *Kuran-i kerimin tasnifli ve fihristli türkçesi*, Istanbul 1950. — D. S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidhawiana*, London 1894. — L. Massignon, *Les «Sept dormants», apocalypse de l'Islam*, (cfr. Mél. P. Peeters, 1950, pp. 245-260.) — A. Mingana, *An ancient translation of the Qur'ān*, Bull. J. Ryland's Libr., 9. Jan. 1926; Id., *The transmission of the Qur'ān*, Journ. Manchester Egypt. and Or. Soc., 1915-1916; Id., *Syriac influences on the style of the Qur'ān*, Manchester 1927; Id., and A. Lewis, *Leaves from three ancient Qurans*..., Cambridge 1914. — W. Montgomery Watt, *Eearly discussions about Qor'ān*, Muslim World, 1950, pp. 27-40, 96-105. — M. M. Moreno, *E lecito ai musulmani tradurre il Corano?*, Oriente Moderno, 1925, pp. 532-543. — Y. Moubarac, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran*..., Muséon, Paris, 1955. — M. Muhammad Ali, *The Holy Qur'ān* (aḥmadiyya lahōrī), Woking 1917; Id., *Translation of the Holy Quran*, Lahore 1928. — T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Göttingen 1860; 2 Aufl., I. Teil, *Uber den Ursprung des Qorāns*, bearb. v. F. Schwally; II. Teil, *Die Sammlung des Qorāns*, bearb. v. F. Schwally; III. Teil, *Die Geschichte des Qorāntextes*, bearb. v. G. Bergsträsser u. O. Pretzl, Leipzig 1909, 1919, 1938, 2 vol. — T. Nöldeke, *Der Koran* (cfr. *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892, pp. 21-62); Id., *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, trad. franç., Paris 1953. — H. T. Obbink, *De heilige oorlog volgens den Quran*, Leiden 1901. — T. O'Shaughnessy, *The Koranic concept of the Word of God*, Rome 1947; Id., *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, Rome 1953. — R. Paret, *Grenzen der Koranforschung*, Bonn Or. Stud. H. 27, 1950. — O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmassig untersucht*, Leipzig 1898. — M. Pickthall, *The meaning of the glorious Qur'ān* (sunnī) London 1930, Hyderabad, D., 1938, 2 vol. — O. Pretzl, *Die Wissenschaft der Koranlesung* (*'ilm al-qirā'a*), Islamica, Leipzig 1933, pp. 1-47, 230-246, 290-331; Id., *Die Fortführung des Apparatus criticus zum Koran*, München 1934. — *Qur'ān maǧīd. The Holy Quran with English translation*... (aḥmadiyya qādyānī), Qadyan 1915 - Rawbah 1949. — G. Richter, *Der Sprachstyl des Koran*, herasg. v. O. Spies, Leipzig 1940. — H. Ringreen, *The conception of Faith in the Koran*, Oriens, 4, 1951, pp. 1-20. — R. Roberts, *Das Familien- Sklaven- und Erbrecht im Qoran*, Leipzig 1908; Id., *The social laws of the Qoran*..., London 1925. — W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judenthum und Christenthum*, Stuttgart 1922. — T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943. — M. Sadr-ud-Din, *Der Heilige Koran*, Berlin 1939 (aḥmadiyya lahōrī).
— A. H. Samaha, *Notes as to cosmological ideas in al-Quran*, Meddelande fran Lunds Astronomiska
Observatorium, s. II, n. 96, Lund 1937. — I. Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden*
Teil des Korans, Frankfurt 1907. — E. Sell, *The historical development of the Koran*, Madras 1898.
— M. Sher Ali, *The Holy Qur'ān* (aḥmadiyya qadyānī), Washington 1955. — D. Sidersky, *Les*
origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes, Paris 1933. — M. Sister,
Metaphern und Vergleiche im Koran, Mitt. Sem. Or. Spr., 34, II. Abt. pp. 104-150, Berlin 1931. —
H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen o.J. 1936. — A. Spitaler, *Die*
Verszählung des Korans nach islamischer Überlieferung, Sitzungsber. Bay. Ak. Wiss., phil.-
hist. Kl., H. 1, München 1935; Id., *Was bedeutet «baqīja» im Koran?*, Westöstliche Abb. R. Tschudi
zum 70 Geburtstag überreicht, Wiesbaden 1954, pp. 137-146. — H. U. W. Stanton, *The teaching*
of the Qur'ân, London 1919. — W. St. Clair Tisdall, *Original sources of the Coran*, Cawnpore
1905. — S. Talaat, *Die Seelenlehre des Korans, mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie*, Halle
1929. — C. C. Torrey, *Three difficult passages in the Koran* (cfr. A vol. of Or. Stud. presented to
E. G. Browne, Cambridge 1922, pp. 457 foll.); Id., *The commercial-theological terms in the Koran*,
Leiden 1892; Id., *The Jewish foundation of Islam*, New York 1933 (cfr. recension de D. B. Mac-
donald, Isis, XXI, 1934, pp. 391-392); Id., *A strange reading in the Qur'ân*, Goldziher Mem.,
vol. I., Budapest 1948, pp. 39-45. — G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmaner*, Frankfurt 1845.
— W. S. Woolworth, *Bibliography of Koran texts and translations*, Moslem World, XVII, 1927,
pp. 279-289. — A. Yusuf Ali, *The Holy Quran* («moderniste») Lahore 1934, New York 1946, 2 vol.

CHAPITRE XII

LA ŠARI‘A, LOI DE L'ISLAM

LES SOURCES

La sunna et le ḥadīṯ.

Sunna, pl. *sunan*, chemin frayé, signifiait aussi, depuis les temps préislamiques, les usages immémoriaux réglant la vie des Arabes: *sunnat al-awwalīn*, la coutume des ancêtres.

Depuis l'Islam, et au sens technique, on appelle *sunnat al-nabī*, ou simplement *sunna*, l'ensemble des expressions et des pratiques de Mahomet et de sa manière d'agir tiré des témoignages des *aṣḥāb*, c'est à dire, de ses compagnons et de ses contemporains. On attribue aussi de l'importance à la *sunna* de ces derniers, car ils avaient été témoins de la vie de Mahomet, et aussi au témoignage des deux générations suivantes, dites, respectivement, des *tābi‘ūn* et des *tābi‘ū 'l-tābi‘īn*. *Bid‘a*, innovation, nouveauté pernicieuse, est le terme technique qu'on emploie pour désigner tout ce qui est contraire à la *sunna*.

Ḥadīṯ a, en arabe, le sens général de récit, narration, et comme la transmission de la *sunna* se fit durant longtemps par tradition orale, *ḥadīṯ* prit le sens technique de récit pris de la *sunna* et présenté selon un modèle déterminé dans lequel la narration d'un fait se référant à la *sunna* est précédée de l'indication des personnes qui l'ont transmis, appelées *rāwī*. C'est ainsi que tout *ḥadīṯ* comporte deux parties caractéristiques: l'*isnād*, ou *sanad*, appui (de l'authenticité du texte sur la véracité des *rāwī*, narrateurs) et le *matn*, texte, corps de la narration, dont le contenu est souvent anecdotique. L'*isnād* est l'énumération en ordre ascendant des personnes qui ont transmis le récit, jusqu'à remonter au premier témoin qui l'a raconté. Par exemple: «Muḥammad b. Kaṯīr nous a raconté: Sufyān nous a raconté, lequel l'avait entendu d'al-A‘maš, à qui l'avait raconté Abū Ḥāzim, lequel l'avait reçu d'Abū Hurayra (ici finit le *isnād* et commence le *matn*): Le Prophète, Allāh le rende puissant et soit son salut, ne se plaignit jamais d'un mets; si celui-ci lui plaisait, il en mangeait; s'il y trouvait de la répugnance, il le laissait».

Souvent, au lieu de formules précises, comme *ḥaddaṯanī*, *aḫbaranī*, il me raconta, *sam‘itu*, j'ai entendu, et autres formules semblables, dont on fait précéder le nom d'un des *rāwī*, transmetteurs de la tradition, on emploie des mots plus vagues et surtout la particule *‘an*; dans ce cas le *ḥadīṯ* s'appelle *mu‘an‘an*, et on

on considère qu'il a une valeur moindre, car ces formules plus vagues peuvent indiquer qu'il y a une lacune dans la chaîne des transmetteurs.

Les traditionistes.

L'importante question des origines et de l'authenticité des *ḥadīṯ*, au sens de traditions, est déjà ancienne chez les musulmans; elle a également suscité l'intérêt des islamologues d'Occident. Les uns comme les autres sont d'accord pour reconnaître qu'il existe un grand nombre de traditions fausses, mais les critères de chaque auteur sont si différents lorsqu'on arrive aux détails, méthodes et conclusions, qu'il devient difficile de présenter un tableau bien défini des diverses opinions.

A cause de l'importance primordiale que cette question présentait pour eux, les érudits musulmans s'appliquèrent à la résoudre, et dépensèrent des trésors d'ingéniosité et de patience pour obtenir des résultats qui les satisfassent. Les islamologues occidentaux ont produit des travaux de tout premier ordre sur ce sujet fondamental pour l'étude des premiers siècles de l'Islam, mais le champ est vaste, et la tâche si complexe, que tout ce qu'on a fait semble bien peu de chose auprès de ce qui reste à faire.

Comme l'islamologue débutant doit connaître non seulement les derniers résultats de la critique, mais aussi les positions généralement admises par les Musulmans et les points de vue plus ou moins solidement tenus par les islamologues européens, il convient de donner d'abord une idée d'ensemble, qui puisse servir de cadre aux opinions divergentes, et permettre de mieux comprendre les conclusions les plus récentes des spécialistes; mais il faut tenir compte du fait que tous ne s'accordent pas sur tous les points de cette vue d'ensemble.

L'Islam à la mort de Mahomet était comme une bâtisse inachevée. L'œuvre fut menée à terme par les premières générations qui se trouvèrent obligées de définir des normes administratives, politiques, ou religieuses pour résoudre nombre de questions insuffisamment expliquées ou même complètement inabordées par le Coran. Cette nécessité devint encore plus pressante lorsque du jour au lendemain les Musulmans se virent maîtres de vastes pays et de peuples de culture supérieure.

L'unique orientation sur laquelle on s'entendait dans une situation aussi imprévue était la volonté générale de finir la bâtisse dans le même style que dans lequel elle avait été commencée, en ne cherchant la norme de vie des croyants que dans la *sunna* de Mahomet et de ses compagnons. Ainsi commença, raconte-t-on, l'investigation minutieuse de tout ce que Mahomet avait dit ou fait ou avait de quelque manière approuvé ou blâmé, et cela jusque dans les détails les plus intimes. Ensuite on alla plus loin et on entreprit des recherches semblables sur la vie des compagnons de Mahomet les plus en vue. Ce qu'ils avaient professé en matière de foi et de coutume fut considéré comme un commentaire autorisé et un palliatif aux silences du Coran et aux lacunes de la *sunna* de Mahomet. Puisque Médine avait été la principale scène de leurs activités, on se rendit à Médine comme à «la maison de la *sunna*». Ces années de l'hégémonie de Médine constituent pour les Musulmans l'âge d'or de l'Islam.

Peu à peu les mémoires s'épuisèrent, mais la nécessité de donner des solutions nouvelles à des problèmes nouveaux était toujours pressante. Le passage se fit alors du plus sûr au moins solide, et l'on assista à la naissance de traditions dans lesquelles Mahomet complétait les récits et les points qui avaient été simplement indiqués dans le Coran, et dans lesquels il précisait minutieusement ce qui est permis et ce qui est défendu dans toutes sortes de questions: pureté légale, aliments et boissons, droit civil et pénal, instructions morales, dictons édifiants, politesse et bonnes mœurs.

Mais les sources de la tradition devinrent encore moins précises, lorsque survinrent les luttes acharnées entre les différents partis et les âpres discussions religieuses des premiers siècles de l'Islam. Chaque faction voulait naturellement avoir pour elle-même l'autorité de Mahomet. C'est alors que tomba sur l'Islam une véritable grêle de traditions dans lesquelles le Prophète favorisait tantôt l'un, tantôt l'autre des partis, et même des intérêts particuliers. On alla, dit-on, si loin dans cette voie, qu'il suffisait par exemple qu'un pédagogue punisse le fils d'un inventeur de traditions pour que celui-ci en publiât une dans laquelle on discréditait les pédagogues.

L'éclectisme du Coran avait été un jeu d'enfant, en comparaison de celui qui maintenant ouvrait les portes de l'Islam à tout ce que les Musulmans trouvaient bon et beau dans les religions et les cultures qu'ils apprenaient à connaître: passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, livres apocryphes juifs et chrétiens, opinions légales rabinniques et romano-byzantines, coutumes locales et provinciales, doctrines hellénistiques, persanes et hindoues. Même le Pater noster eut un *ḥadīṯ* avec son *isnād* de rigueur.

La critique européenne récente s'est donc montrée particulièrement dure dans ses attaques contre l'authenticité des traditions. Certains ont voulu distinguer entre les traditions qui pouvaient favoriser les factions en lutte et celles qui à cause de leur caractère neutre n'avaient pas à craindre pareille demande: *cui prodest?* Mais même dans ce dernier cas il faut tenir compte de la possibilité de pieuses fraudes. Il n'a pas manqué de personnages respectés qui, à l'heure de leur mort, ont confessé les énormes additions que leur devait la masse des traditions fictives. Les Musulmans, bien que les premiers à condamner l'invention et la diffusion des traditions fausses, admettaient des circonstances atténuantes tirées de la noblesse de la cause qu'on entendait défendre. D'ailleurs on jouait presque cartes sur table, et attribuer quelque chose à Mahomet se ramenait à dire: ceci est juste, est louable, le Prophète l'eût certainement approuvé.

La transmission des traditions devait être orale et personnelle, et comme les descendants et les amis des compagnons de Mahomet s'étaient dispersés à travers les pays entre-temps soumis à l'Islam, il fallait entreprendre de longs voyages pour entendre de la bouche des compagnons même leurs précieuses révélations. On mettait à cette besogne toute l'ardeur du collectionneur et il ne manqua pas de gens pour se vanter de connaître de mémoire des dizaines de milliers de traditions, ou qui se glorifiaient d'avoir dépensé une fortune pour les recueillir.

Dans la promiscuité de cette masse immense, il importait surtout aux théologiens et aux juristes de distinguer entre l'authentique et le faux, et lorsque au IXe/IIIe s. le dogme, le rituel, et les institutions commencèrent à se cristalliser, une nouvelle discipline fut créée qui répondait à cette nécessité: *ʿilm al-ḥadīṯ*, la «science de la tradition».

Cependant le critère adopté fut extrêmement déficient. Au lieu de se préoccuper de l'aide qu'ils auraient pu trouver dans l'évidence interne des textes, les docteurs s'appliquèrent avec une passion minutieuse à examiner la véracité des garants des traditions. Une tradition ne pouvait être digne de foi que dans le cas où tous ses garants étaient des témoins au-dessus de tout soupçon. Si tous les témoins l'étaient, le texte devait être authentique. Si la couleur de la pomme était bonne, elle ne pouvait pas contenir de ver. Et si la tradition selon laquelle le coq d'Allāh, du haut du ciel, donne aux coqs de la terre le signal pour annoncer l'heure de la prière, avait de bons garants, il fallait l'accepter sans se préoccuper davantage.

Il y eut de nombreuses classifications, et de multiples degrés suivant lesquels on répartit les traditions, selon des critères différents. En général les traditions peuvent être divisées en trois groupes: les *ṣaḥīḥ*, parfaitement saines, sans vice, *ʿilla*, dans leur *isnād*; les *ḥasan*, bonnes avec cependant de légères imperfections dans la chaîne des «transmetteurs»; et les *ḍaʿīf* faibles, malades, dont l'*isnād* était notablement défectueux. *Matrūk*, laissé, abandonné, était le *ḥadīṯ* sans *isnād*, et *mawḍūʿ* celui dont on considérait le contenu comme apocryphe.

Le *ʿilm al-riğāl*, ou *maʿrifat al-riğāl*, la connaissance des hommes (transmetteurs de la tradition) était donc une condition requise de tous ceux qui s'intéressaient à la science du *ḥadīṯ*. Non seulement dans les commentaires des collections de *ḥadīṯ* on trouve des données plus ou moins prolixes sur les «transmetteurs», mais les livres de *ṭabaqāt*, catégories ou classes suivant lesquelles on rangeait les «transmetteurs», furent nombreux. Un des plus connus fut celui d'Ibn Saʿd, m. 845/230. De chacun de ces hommes qui étaient les maillons de la chaîne de la tradition on étudiait minutieusement le caractère, les œuvres, les maîtres et les disciples, l'honnêteté, l'exactitude, la capacité enfin d'être témoin selon les règles de la loi musulmane.

Naturellement tous ne se trouvaient pas d'accord, surtout à l'époque de l'Islam primitif, au moment où les luttes politiques et religieuses enflammaient les esprits, sur les qualités qu'il fallait attribuer à beaucoup de ces *riğāl*; le «transmetteur» que les uns considéraient digne de la plus grande confiance était dénoncé par les autres comme un imposteur éhonté. L'esprit partisan faisait qu'on regardât plus la tendance de la tradition transmise que les mérites des «transmetteurs». Plus tard, lorsque les vieilles disputes eurent perdu leur acuité et leur violence, une *communis opinio*, *iğmāʿ*, commença à se former avec une grande largeur de vues, qui admettait comme également bonnes les traditions les plus opposées.

Sur cette question de la transmission des *ḥadīṯ* Snouck Hūrgronje s'est déclaré contre l'opinion commune admise par les Musulmans: il considère comme pure légende tout ce qui a été dit sur la dispersion à l'origine des *riğāl*

garants des *ḥadīṯ*, et sur la tentative de collectionner par la suite les traditions. Il affirme que dès le début chaque compilateur ne considérait comme authentiques que les traditions dont le texte concordait avec ses opinions personnelles, et que la légitimation au moyen de l'*isnād* n'était qu'un déguisement. Chaque parti ou secte avait ses collections propres, qui n'avaient autorité que dans un cercle restreint. Snouck attribue l'autorité universelle et durable des collections d'al-Buḫarī et de Muslim aux circonstances historiques et au bon travail de ces deux compilateurs; c'était l'époque où l'orthodoxie se fixait; les ouvrages de ces deux hommes se conformaient à cette orthodoxie; en outre, leur travail inspirait la confiance à cause de l'ordre, de la clarté des explications et de l'esprit de modération qui les avait parfois portés à insérer des traditions contraires à leurs opinions, quitte à les discréditer ensuite par des observations bien placées.

Continuant sur la même voie, Schacht a tiré de ses études sur l'origine de la jurisprudence musulmane une série de conclusions dont il faut tenir compte et qui peuvent se résumer ainsi:

Jusqu'au début du VIIIe/IIe s. la communauté musulmane continua à se régler selon les vieilles coutumes préislamiques modifiées par les premières innovations spécifiquement musulmanes. Le point de départ de la jurisprudence peut être situé vers la fin du califat umayyade de Damas au temps de la naissance de l'ʿ*ilm al-ḥadīṯ*, la science de la tradition, et au moment où en Iraq, en Syrie et au Ḥiğāz commencent à se dessiner trois tendances juridiques remarquablement caractérisées par les circonstances d'isolement local, lesquelles plus tard allaient prendre une forme plus définie sous la dénomination d'«écoles de droit» d'Abū Ḥanīfa, d'al-Awzāʿī et de Mālik b. Anas. Tandis qu'en Iraq on pouvait remarquer une tendance à faire usage du *ra'y*, opinion personnelle, à Médine par contre on donnait plus d'importance à la tradition. Ceux de Médine prétendaient que par la préférence donnée au *ra'y* on introduisait abusivement un élément humain dans une matière qui ne devait pas dépendre des hommes; ceux d'Iraq ripostaient que l'emploi de la raison est indispensable dans la déduction et dans l'application des principes. Les uns et les autres se servaient des *ḥadīṯ* pour s'attaquer mutuellement et composaient des traités, dont seul le *Kitāb al-Muwaṭṭa'* a été jusqu'à présent l'objet d'une étude critique.

Les points les plus importants de la thèse de Schacht sont les suivants:

a) La doctrine juridique des Médinois dépend souvent d'opinions formulées en Iraq; l'expression «*sunna* du Prophète» naquit en Iraq et non à Médine. Il résulte de là que l'idée de Médine comme «maison de la *sunna*» remonte au début du troisième siècle de l'hégire.

b) les *ḥadīṯ* qui se réclament de l'autorité de Mahomet ou de ses compagnons ne contiennent pas des informations plus ou moins correctes sur les premiers temps de l'Islam; ils reflètent uniquement l'opinion personnelle de leurs auteurs.

c) les traditions légales ayant un *isnād* qui remonte jusqu'à Mahomet, commencent à apparaître vers le milieu du deuxième siècle de l'hégire, ce stade fut d'ailleurs précédé par un autre dans lequel les *isnād* ne remontaient pas aussi

loin. Par conséquent il n'est pas vrai, comme on l'a supposé a priori, que dès les premiers temps la chose la plus obvie ait été de se référer dans les cas douteux aux décisions réelles ou fictives de Mahomet. Ce premier stade ne remonte pas au delà de l'an 718/100 environ.

d) Il faut abandonner les affirmations gratuites concernant l'existence d'un noyau authentique de traditions transmises depuis l'époque de Mahomet, auquel se seraient continuellement ajoutées des traditions fausses au cours des générations successives; ainsi que l'efficacité du travail de critique musulmane des *isnād* pour éliminer une grande partie de ces faux.

e) Dans l'étude des traditions il faut noter que les *isnād* ont tendance à se prolonger en remontant dans le temps, c'est à dire, qu'après avoir débuté avec un garant assez éloigné de Mahomet, ils reçoivent ensuite des garants plus proches de celui-ci, ou même on les fait remonter jusqu'à Mahomet lui-même ou à l'un de ses compagnons. En général on peut appliquer la règle suivante: plus est parfait l'*isnād*, plus est récent le *ḥadīṯ*.

f) Toutes les observations qui précèdent sont des conclusions tirées de l'étude des *ḥadīṯ* juridiques. Il faut admettre la possibilité d'un développement différent pour les *ḥadīṯ* qui concernent d'autres matières; ainsi, au commencement du deuxième siècle de l'Islam il n'y a encore aucune trace de *ḥadīṯ* dogmatiques attribués à Mahomet. En ce qui concerne les *ḥadīṯ* historiques, le point le plus important à remarquer est que, à un degré jusqu'à présent insoupçonné, il existe de nombreux *ḥadīṯ* d'apparence historique, qui sont en réalité le véhicule de doctrines juridiques, et dépourvus de valeur historique intrinsèque.

En résumé, la critique saine des *ḥadīṯ* servira non seulement à déblayer le terrain, mais sera aussi un élément constructif. D'un autre côté, mise à part la question de leur authenticité, les *ḥadīṯ* constituent une source historique très importante pour l'étude de la société islamique de l'époque.

Répertoires de traditions.

Mālik b. Anas, l'«*imām* de Médine», m. 975/179, est l'auteur du premier ouvrage juridique connu aujourd'hui, dans lequel il a consigné de nombreuses traditions. Mālik vivait sous les premiers califes 'Abbāsides, à l'époque où de profondes divergences d'opinion divisaient les esprits sur des questions fondamentales d'ordre religieux et juridique. Dans son *Kitāb al-muwaṭṭa'*, le livre du chemin foulé, il présente la tradition juridique et la *sunna* de Médine, codifiée et systématisée; les nombreuses traditions qu'il rapporte ont pour unique but d'illustrer ses idées et de prouver sa thèse.

Un *ḥadīṯ* ou tradition précédé de son *isnād* s'appelle *musnad*; par extension on appelle aussi *musnad* les répertoires de traditions où, comme dans celui d'Aḥmad Muḥammad b. Ḥanbal, m. 855/241, on rassemblait toutes les traditions dues à une même personne. Plus tard on préféra ordonner les traditions par ordre de matières, et les répertoires de traditions furent alors appelés *muṣannaf*, classifiés. Le *Musnad* de Ibn Ḥanbal contient près de 30.000 traditions, il a toujours joui d'une grande réputation et a été l'objet de nombreuses études et commentaires.

Al-Buḫārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl al-Ǧu'fī, originaire de Boukhara en Transoxiane, où il mourut en 870/256, est le plus connu et le plus respecté des compilateurs de son temps. Son ouvrage, *al-Ǧāmi' al-ṣaḥīḥ*, contient plus de sept mille *ḥadīṯ* (dont plus de 2.500 sont des doublets), choisis par l'auteur parmi les innombrables traditions recueillies au cours de ses multiples voyages. Il joignit à la rigueur dans le choix une scrupuleuse exactitude à transcrire les textes, qu'il répartit par matière de droit. Chacun des groupes de sa classification est précédé de courtes observations introductives, *tarǧama*, auxquelles les traditions citées servent d'exemple. Ces *tarǧama* sont d'un grand intérêt pour l'islamologue car elles éclairent les opinions contemporaines sur certains points de dogme et de droit.

Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, Abū 'l-Ḥusayn al-Kušayrī al-Nīsābūrī, natif de Nīšāpūr, est l'auteur d'un autre fameux répertoire de traditions, appelé, comme le précédent, *ṣaḥīḥ*. On raconte qu'il entendit en Arabie, en Syrie, en Égypte, et en Iraq plus de 300.000 *ḥadīṯ*. Sa compilation est divisée en rubriques qui ne sont peut-être pas entièrement de sa rédaction, puisqu'elles varient selon les exemplaires. L'ouvrage est précédé d'une introduction sur la science du *ḥadīṯ*, et contient 52 livres qui traitent de tout ce qui concerne les croyances et les institutions islamiques. Il se termine par un court chapitre sur l'herméneutique du Coran.

Les traditions contenues dans ces deux ouvrages passent pour être indiscutables et absolument dignes de foi; leur ensemble forme comme un panorama de la vie des Musulmans au cours des premiers siècles de l'Islam.

Il y a encore quatre autres compilateurs de traditions dignes d'être mentionnés: Abū Dāwūd, m. 888/275; al-Tirmiḏī, m. 892/279; al-Nasā'ī, m. 915/303; Ibn Māǧa, m. 886/273. Leurs collections traitent presque uniquement de *sunna*, c'est-à-dire, des mœurs et des règles de conduite, et de ce fait sont appelées les «quatre *sunan*».

L'autorité de ces six livres, et particulièrement des deux premiers, s'accroît progressivement, jusqu'à ce qu'au XIIIe/VIIe s. ils soient érigés en règle canonique, et considérés comme des livres sacrés ne cédant le pas qu'au Coran.

Des répertoires semblables, contemporains ou postérieurs, ne manquèrent pas, comme celui d'al-Dārimī, m. 869/255, mais ces collections ne jouirent pas d'une grande renommée. Par la suite, des érudits, comme al-Baġawī, m. 1116/510, préparèrent, en s'inspirant des collections de leurs prédécesseurs, des compilations mieux ordonnées et rendues plus maniables par la suppression des *isnād*. Par la suite il fallut expliquer les expressions et les notions démodées qui figuraient dans les traditions et c'est ce que firent de nombreux commentateurs, parmi lesquels on peut citer Ibn Haǧar, m. 1448/852, et al-Qasṭallānī, m. 1517/923, l'auteur d'un long commentaire du *Saḥīḥ* d'al-Buḫārī, *Iršād al-sārī fī šarḥ al-Buḫārī*. Ce commentaire, à son tour, fut l'objet de nombreuses gloses et connut une vaste diffusion sous forme de manuscrits d'abord puis d'ouvrages imprimés.

Rā'y, qiyās, iǧmā'.

De cette manière à côté du Coran avait surgi une source juridique nouvelle d'une grande importance dans la vie de l'Islam. La connaissance de ces deux sources, Coran et *sunna*, fut appelée d'abord *'ilm*, science, par opposition à *fiqh*, mot synonyme du précédent, mais réservé pour désigner l'application de l'activité intellectuelle, *ra'y*, aux questions juridiques, et les décisions légales fondées sur l'emploi de ce procédé rationnel pour résoudre les cas non prévus dans le Coran ou la *sunna*. Ceux qui étudiaient le *'ilm* étaient les *'ālim*, pl. *ulamā'*, ulémas, tandis que ceux qui s'occupaient du *fiqh* étaient les *faqīh*, pl. *fuqahā'*.

L'exercice du *ra'y* donna lieu à la naissance d'une nouvelle source juridique, dite *qiyās*, déduction par analogie, par laquelle en partant de questions déjà déterminées et juridiquement résolues on arrivait à la solution d'autres cas non prévus.

Bien que parfois le mot *ra'y* soit employé comme synonyme de *qiyās*, ces mots expriment en fait des concepts différents. Dans le sens courant, *ra'y* est la vision intellectuelle, le jugement, l'opinion propre. Au sens juridique, *ra'y* est l'opinion du jurisconsulte, qui, *tota lege perspecta*, omet dans des cas particuliers l'application du *qiyās*, déduction par analogie, pour fonder sa décision sur d'autres motifs prudents.

Bien que les collections de *ḥadīṯ* aient déjà accompli un premier travail dans l'élimination des traditions peu sûres, il en restait parmi celles qu'on admettait comme authentiques un grand nombre qui, quoique se référant à un même point, divergeaient entre elles, voire se contredisaient. En outre, on pouvait dans la science du *ḥadīṯ*, tout comme dans le Coran, parler de traditions abrogeantes et de traditions abrogées; par suite, même en prenant la *sunna* comme auxiliaire du Coran, on n'arrivait pas à obtenir un critère infaillible et universel capable de satisfaire la communauté musulmane sur les différents points objet de controverse.

En fait, cependant, et comme on l'avait fait avec la *sunna* et le *qiyās*, ce critère avait déjà été plus ou moins consciemment employé dès le début; on pourrait citer comme exemple l'acceptation d'Abū Bakr comme premier calife ou l'institution même du califat. Plus tard il incombera aux érudits la tâche peu facile de discuter la définition et les conditions d'application de ce critère, lequel n'est autre chose que la *vox populi*, le consentement universel, dénommé techniquement l'*iǧmā'*. Ce consentement avait pour résultat d'éviter l'incertitude dans les théories, et devenait ainsi l'ancre du navire de l'orthodoxie islamique. Pour l'accréditer on invoqua des passages plus ou moins clairs du Coran, et la confirmation apportée par divers *ḥadīṯ*, comme celui qui attribue à Mahomet l'idée que sa communauté ne se trouverait jamais d'accord sur l'erreur.

Ainsi, lorsque le texte écrit du Coran et le texte traditionnel de la *sunna* font défaut, on supplée à cette déficience, à côté du *ra'y* et du *qiyās* des jurisconsultes *fuqahā'*, par l'*iǧmā'* (*iǧmā' al-umma*), voix de la communauté, devenue source juridique.

L'*iǧmā'* peut consister soit en un consentement doctrinal, lorsque tous les

docteurs sont explicitement d'accord sur quelque point déterminé; soit en un consentement pratique, s'il s'agit de coutumes établies et confirmées par le comportement de tous; soit en un consentement tacite — celui-ci n'est point admis par tous les auteurs — lorsqu'il s'agit d'actes accomplis publiquement sans être condamnés par personne.

En théorie l'*iğmā'* devrait être le consentement de tous les Musulmans, mais en pratique il se trouve limité par les circonstances. Il y a des sujets sur lesquels il sera possible d'obtenir un consentement pratiquement universel, tandis que sur d'autres sujets l'unanimité sera restreinte aux seuls érudits. Il serait donc inadéquat de définir l'*iğmā'* comme «le consentement doctrinal des théologiens les plus autorisés d'une certaine période», car il y a des exemples bien connus, comme celui de la vénération des santons, où l'*iğmā'*, consentement, vient de toute la masse du peuple, et s'impose malgré l'opposition des théologiens, lesquels ne firent que peu à peu des concessions à un usage devenu universel. Un cas encore plus remarquable est celui de la doctrine de la '*iṣma*, c'est-à-dire, de l'infaillibilité et de l'impeccabilité de Mahomet (cfr. chap. XVI) acceptée par l'*iğmā'* malgré la teneur manifestement contraire de divers passages du Coran. Ainsi l'*iğmā'*, dépassant sur ce point sa position théorique de source supplétoire, s'est affirmé dans la pratique supérieure au Coran lui-même.

L'automatisme, la spontanéité, en même temps que la lenteur de son élaboration sont les caractéristiques de l'*iğmā'*. On n'arrive pas à l'*iğmā'* par un accord d'assemblées, ou par décrets de conciles, chose inconnue dans l'Islam; d'ordinaire on ne peut non plus obtenir au moyen de l'*iğmā'* une réponse immédiate à des questions pressantes, car le bilan dogmatique et juridique d'une époque ne se fait que lorsqu'un recul historique suffisant permet de juger avec calme des discussions qui sur le moment furent passionnées; c'est alors que la communauté, oubliant les dissensions passées, accepte un ouvrage, ou une doctrine, ou un usage. Le résultat de ce bilan, le sédiment d'opinion obtenu durant un laps considérable de temps, est le consentement, l'*iğmā'*, lequel trouve le secret de sa puissante élasticité dans son caractère vague et dilatoire. On pourrait comparer le processus de formation de l'*iğmā'* à celui grâce auquel un livre ou un auteur deviennent «classique». Personne ne doute de l'existence de ces «classiques» dans nombre de littératures; ce titre est donné par le consentement universel lentement formé au cours du temps.

L'*iğmā'* a été dans l'histoire, et continue à être de nos jours, un moyen pour introduire dans l'Islam des idées nouvelles et de nouvelles adaptations, et en même temps un instrument d'élimination d'éléments caducs et périmés. Il est naturel qu'au début de leurs conquêtes, lorsque les frustes Arabes se virent maîtres de peuples beaucoup plus civilisés qu'eux, ils aient adopté tout ce qui pouvait s'accorder avec leur nouvelle situation sans porter atteinte à leur religion. C'est ainsi que tant le droit romain que les préceptes rabbiniques exercèrent leur influence sur la loi canonique de l'Islam, soit par l'entremise des traditionistes et des jurisconsultes musulmans, soit au moyen de l'acceptation générale de la communauté. De même aujourd'hui, et sous une forme plus ou moins perceptible, on peut assister à un changement dans la façon de penser et de vivre

de certains peuples musulmans en contact toujours plus immédiat avec la culture et le progrès de l'Occident.

Iğtihād.

Depuis la fin du califat de 'Uṯmān, les disputes entre les compagnons de Mahomet sur l'importante question de la prééminence dans la communauté se font jour, et la première guerre entre les croyants marque la fin de l'âge d'or de l'Islam. Un grand nombre de vieux Musulmans lettrés et érudits furent mécontents de l'avènement des Umayyades, et retirés à Médine et à La Mecque, ils se livrèrent à des critiques amères. C'est contre eux alors que commence la séparation entre le pouvoir califal et les juristes de l'Islam. Les califes demeuraient les chefs d'une communauté fondée sur la religion, mais ils durent admettre que d'autres qu'eux fussent considérés comme les conservateurs et les interprètes de la loi canonique. Cette différenciation dans les rôles donnait à la jurisprudence l'avantage d'une certaine autonomie, mais d'autre part elle isolait les jurisconsultes coupés de la vie pratique et les condamnait à des spéculations purement théoriques.

Les tentatives pour ordonner le droit commencèrent au temps des Umayyades, et trouvèrent une ambiance plus favorable à l'époque des 'Abbāsides. Depuis le commencement du VIII/IIe s. on avait entamé des travaux dans ce sens à Médine, en Syrie, et surtout en Iraq, où l'activité des érudits embrassait en même temps d'autres disciplines islamiques.

L'activité constructive qui puisait les normes juridiques aux quatre sources: Coran, *sunna*, *qiyās*, *iğmā'*, fut appelée *iğtihād*, effort (intellectuel); et celui qui s'adonnait à l'*iğtihād* reçut le nom de *muğtahid*.

Peu à peu la notion de *fiqh* fut amplifiée jusqu'à désigner la science qui d'une façon coordonnée embrassait toutes les connaissances dérivées des quatre sources du droit, et les hommes versés dans cette discipline reçurent le nom de *faqīh*, pl. *fuqahā'*. Selon les préférences de chacun pour les diverses tendances juridiques, ces *faqīh* se divisèrent en *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, ou partisans de la tradition, et en *aṣḥāb al-ra'y*, partisans de la raison, lesquels faisaient moins de difficulté pour se servir de procédés basés sur le raisonnement; ainsi les résultats obtenus dans l'examen d'une question déterminée pouvaient naturellement être différents et même contradictoires, puisqu'elle était traitée de façon diverse, par les uns et par les autres.

L'activité des *muğtahid* eut pour résultat l'apparition de deux disciplines nouvelles: celle des *uṣūl al-fiqh*, les sources du droit — Coran, *sunna*, *qiyās*, *iğmā'*, qui appliquait les règles de l'herméneutique à la solution des problèmes historiques, philologiques, critiques, inséparables de l'usage et de l'étude des sources, et celle des *furū' al-fiqh*, ou branches du droit, nées des dites sources.

A cette époque on attribue des dénominations particulières aux spécialistes de ces questions: le théologien est déjà le *mutakallim*; le méthodologue exégète est le *uṣūlī*; le *faqīh* est celui qui s'adonne au droit positif. Les ulémas et les *faqīh* ont toujours joui d'une certaine vénération religieuse dans l'Islam, auquel

manque une hiérarchie ecclésiastique; ils constituent donc dans l'Islam une sorte de sacerdoce du droit religieux, et forment une espèce de clergé, interprète de la loi d'Allāh. S'adonner à l'étude de la loi canonique est une œuvre particulièrement méritoire: selon la tradition, les anges couvrent de leurs ailes les docteurs de la loi, et l'encre des *faqīh* est d'une valeur égale au sang des martyrs.

Ecoles juridiques.

L'activité des érudits dans le domaine juridique donna naissance à différents systèmes de droit (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*, chemin, direction et, au sens technique, école ou système de droit, et non pas «rite», comme on l'a quelquefois traduit). Sans doute l'autorité des docteurs était grande, mais elle n'excluait point toute discussion; de fait celle-ci surgit et se manifesta par d'âpres controverses, entre les nombreuses opinions divergentes. Quatre tendances seulement ont survécu; elles constituent les quatre écoles orthodoxes.

Parmi les écoles disparues on compte:

a) L'école syrienne d'Awzāʿī, m. 774/158, qui s'était répandue jusqu'au Maġrib et à l'Andalus; elle fut ensuite supplantée par l'école mālikite. Un géographe arabe, al-Maqrizī, signale comme cause de sa disparition le fait que par sa situation géographique elle se trouvait hors des grandes routes du pèlerinage à La Mecque.

b) L'école *ǧarīriyya*, fondée par al-Ṭabarī, m. 923/311. Elle mérite d'être rappelée seulement en raison de la personnalité de son fondateur, le grand historien, lequel s'écarte à peine des principes de l'école šāfiʿite, qu'il avait auparavant suivis.

c) Abū Dāwūd b. Ḫalaf al-Iṣfahānī, m. 883/270, est le chef de l'école dite *ẓāhirite* ou *dāwūdite*, qui admet seulement comme sources légales le sens littéral, extérieur, *ẓāhir*, de la *sunna* et du Coran. A cause de ces principes, la *ẓāhiriyya* dut lutter durement contre toutes les autres écoles attaquant sans distinction les partisans du *taqlīd* et de la tradition aussi bien que les adeptes des procédés rationnels du *ra'y*, du *qiyās* et de leurs dérivés. Fondée en Iraq, cette école se propagea vers l'Orient en Perse et au Ḫurāsān, et eut en Occident un représentant aussi grand qu'isolé en la personne d'Ibn Ḥazm. Ce fut l'école officielle de l'État almohade pendant le règne de Yaʿqūb al-Manṣūr, m. 1199/595. L'absence de système et les difficultés pratiques dans l'application de son littéralisme provoquèrent la disparition de cette école, mais il y eut toujours et jusqu'aujourd'hui, des esprits portés vers les principes de la *ẓāhiriyya*.

Les quatre écoles qui se partagent aujourd'hui la direction juridique de l'orthodoxie islamique apparaissent déjà reconnues et acceptées comme canoniques au XIIIe/VIIe s. Il faut chercher les raisons de cette acceptation générale, moins dans la valeur intrinsèque de la doctrine, que dans des circonstances extérieures, telles que l'influence personnelle des jurisconsultes, la faveur des princes, la conformité de ces doctrines avec le sens populaire, et des circonstances historiques et géographiques qui ont favorisé leur diffusion.

1. — Abū Ḥanīfa, m. 767/150, persan d'origine, et résidant à Kūfa, s'acquit la réputation d'un grand maître; les disciples accouraient en foule à ses leçons, et les solutions qu'ils donnaient aux questions de droit avaient dans toute la région une valeur incontestée. Déjà Ḥammād, maître d'Abū Ḥanīfa, s'était largement servi du *ra'y*; par ailleurs les érudits de La Mecque et de Médine reprochent à Abū Ḥanīfa et à ses deux grands disciples, les maîtres Abū Yūsuf, m. 796/182, et al-Šaybānī, m. 804/189, l'importance exagérée qu'ils donnent au *qiyās*, et blâment leur ignorance de la tradition. Quoiqu'il convient de considérer avec réserve les accusations des rivaux, l'école iraqienne, dite d'Abū Ḥanīfa, a, si on la compare aux autres écoles, un certain air dégagé et de liberté, que quelques auteurs cependant ont peut-être exagéré. Dans cette école on fit un pas en avant, lorsqu'on admit à côté du procédé de l'analogie méthodique, *qiyās*, le recours à l'*istiḥsān*, approbation (dérivée de la bonté de la chose qu'on estime juste); grâce à l'*istiḥsān* on put créer des normes juridiques selon des principes d'équité et de convenance du moment, en les préférant à d'autres normes différentes ou opposées, qui pourraient être tirées de l'application du *qiyās*.

L'école ḥanafite s'affirma en Iraq durant le règne des 'Abbāsides, et s'étendit jusqu'à la Perse, au Ḫurāsān et à la Transoxiane; elle eut aussi des représentants dans le Maġrib et en Sicile. L'avènement de l'empire ottoman lui restitua l'influence temporairement perdue après la chute des 'Abbāsides. Aujourd'hui cette école est encore pratiquée dans les anciennes provinces de l'empire ottoman: Turquie, Syrie, Iraq, Égypte, ainsi que dans les États de l'Asie Centrale, en Afghanistan et dans l'Inde. A Tunis sa valeur officielle est égale à celle de l'école mālikite. On peut estimer que la moitié du nombre total des Musulmans du monde appartient aujourd'hui à l'école ḥanafite.

2. — La plus ancienne compilation juridique dans l'Islam sunnite est le *Kitāb al-muwaṭṭa'* livre du chemin aplani, de Mālik b. Anas, m. 795/179, dans lequel fut recueillie la *sunna* de Médine concernant les questions légales et rituelles, civiles et religieuses.Outre le *qiyās*, l'école de Médine admettait le *ra'y*, sans toutefois lui donner autant d'importance que les Iraqiens. Elle admettait aussi l'*istiḥsān*, mais en le restreignant et le rapprochant des principes sur lesquels se fonde l'*istiṣlāḥ*. L'*istiṣlāḥ* vise à remplacer la trop grande liberté laissée par l'*istiḥsān* aux critères subjectifs dans l'appréciation de ce qui est bon ou de ce qui est convenable, par la recherche plus objective et plus précise d'une *maṣlaḥa*, utilité, à condition qu'elle fut *qaṭ'ī*, indubitable, *kullī*, générale, *ḍarūrī*, de nécessité pressante. De la sorte, la fonction de l'*istiṣlāḥ* devient celle de «corrigere jus propter utilitatem publicam».

Puisqu'on admettait le principe que la *šarī'a*, loi canonique, tout entière, avait pour fin le bien de la communauté, l'*istiṣlāḥ* fut facilement admis par des juristes appartenant aux diverses écoles. Comme exemple typique de son application on propose le cas d'une armée ennemie de l'Islam, qui attaque les Musulmans et se tient à l'abri de leurs coups par l'interposition de rangs de Musulmans captifs. La loi canonique interdit de tirer sur ces captifs, car ils

sont musulmans, mais la *maṣlaḥa*, le bien général, conseille de sacrifier ces quelques Musulmans afin de sauver la communauté. Selon al-Ġazzālī les cas où l'on peut appliquer la *maṣlaḥa*, sont la préservation de la religion, de la vie, de la raison, de la famille, des biens acquis.

L'*istiṣlāḥ* pénétrait plus profondément que l'*istiḥsān* dans la *šari'a*, car il affectait la valeur de normes juridiques fondées sur la *sunna* et l'*iǧmā'*, et même sur le Coran, tandis que l'*istiḥsān* ne touchait qu'au *qiyās*; ce fut cependant *l'istiḥsān* qui suscita les controverses les plus violentes et les plus longues, quoique souvent, dans le fond, purement nominales.

Les mālikites supplantèrent les awzā'ites au Maġrib et dans l'Andalus, et l'école mālikite est encore pratiquée aujourd'hui dans les terres musulmanes de l'Afrique, hormis l'Égypte et les régions de la côte orientale; mais même en Égypte les mālikites comptent de nombreux adhérents.

Il faut signaler que probablement ni Abū Ḥanīfa ni Mālik b. Anas ne songèrent jamais à former des écoles telles que nous les voyons aujourd'hui, et c'est ce que semblent indiquer les anciennes dénominations de *ahl al-'Irāq*, «les gens de l'Iraq» et *ahl al-Ḥiǧāz*, «les gens de l'Ḥiǧāz (Médine et La Mecque)», opposées à celle de *aṣḥāb al-Šāfi'ī*, «les disciples d'al-Šāfi'ī». Plus tard seulement, lorsque l'activité de ce dernier eut abouti à la formation d'une école, on songea à ces deux maîtres comme *imām*, ou représentants les plus en vue des deux groupes respectifs.

3. — L'*imām* al-Šāfi'ī, m. 820/204, Arabe qurayšite, avait été disciple de Mālik à Médine; puis il eut l'occasion de connaître en Iraq al-Šaybānī, lequel était un des disciples d'Abū Ḥanīfa. Al-Šāfi'ī peut être considéré comme le véritable fondateur de la science du *fiqh*. Son principal mérite est d'avoir systématisé l'emploi des sources du droit et d'avoir signalé les limites de chacune, choisissant une voie moyenne entre ceux qui ne pouvaient pas concevoir que la raison humaine, fusse celle de Mahomet, fût capable à elle seule d'influer sur la formation du droit, et ceux qui, d'après la manière de penser des contemporains, exagéraient la part du raisonnement dans cette formation. Ce fut al-Šāfi'ī qui, suivant en ce point la pratique de l'Iraq, fixa définitivement le concept de *sunna* comme source de droit, en la limitant à la *sunnat al-nabī*, le comportement du Prophète, et qui définit l'*iǧmā'* comme l'expression de l'opinion de la majorité des Musulmans, signalant et précisant son rôle de source auxiliaire du droit pour résoudre des questions non envisagées par le Coran ni par la *sunna*. Cependant, al-Šāfi'ī ne connut pas le *ḥadīṯ* tardif attribué à Mahomet, suivant lequel son *umma*, communauté, ne tomberait jamais dans l'erreur.

Al-Šāfi'ī n'admettait pas l'*istiḥsān* subjectif, mais il acceptait le recours à l'*istiṣḥāb al-ḥāl*, présomption de droit selon laquelle si l'existence d'un état de fait à un moment déterminé peut être constatée, on présume alors que cet état continue d'exister jusqu'à preuve du contraire.

C'est dans les villes de Bagdad et d'al-Fusṭāṭ qu'al-Šāfi'ī exerça principalement son activité; dans l'une et l'autre ses disciples se multiplièrent, quoique non sans difficultés. Ibn al-Aṯīr dans ses chroniques des XIe/Ve et XIIe/VIe s.,

raconte comment pour des raisons futiles les esprits des écoles rivales s'échauffaient jusqu'à se livrer une lutte sanglante. Dans les rues de Bagdad les Šāfi'ites se battaient contre les Ḥanbalites; à Iṣfahān contre les Ḥanafites; à Rayy contre Ši'ites et Ḥanafites. A Bagdad et en d'autres villes il y eut des Šāfi'ites crucifiés par des princes qui favorisaient la cause de leurs adversaires.

L'école šāfi'ite est suivie aujourd'hui à Baḥrayn, en Arabie méridionale, en Insulinde, en Afrique Orientale, et en Égypte. C'est cette école qui est la plus représentée tant parmi les professeurs que parmi les élèves de l'université d'al-Azhar au Caire (environ 50%, contre 30% de Ḥanafites, 20% de Mālikites, et un nombre insignifiant de Ḥanbalites).

4. — Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, mort à Bagdad, 855/241, est l'*imām* de l'école de son nom. Disciple d'al-Šāfi'ī, il fut le défenseur de la tradition rigide, et ni les chaînes ni les prisons auxquelles il se vit condamné à cause de ses convictions, ne purent lui faire changer d'avis. Lorsqu'après l'avènement d'al-Mutawakkil, les orthodoxes recouvrèrent leur ancienne influence, Ibn Ḥanbal fut comblé d'honneurs et se vit entouré de disciples.

Ibn Ḥanbal n'élabora pas lui-même son système juridique, mais certains de ses élèves le compilèrent pendant la vie du maître, en groupant ses réponses et le consultant sur les cas douteux. Ibn Ḥanbal réduit rigoureusement l'emploi du *qiyās* et du *ra'y* aux cas inévitables; ainsi il est contraint de recourir le plus possible à la tradition, même s'il doit se fier à des *ḥadīṯ* peu sûrs. Dans aucune autre école le rejet de la *bid'a*, innovation, n'est aussi catégorique que chez les Ḥanbalites.

Les doctrines ḥanbalites reçurent un large accueil dans diverses régions du centre de l'Islam, jusqu'à ce que l'hégémonie des Ottomans les reléguât dans quelques régions de l'Arabie centrale, de l'Oman et du Golfe Persique. De nos jours elles ont pris un nouvel essor grâce aux Wahhābites dans l'Arabie d'Ibn Sa'ūd.

Sans qu'il y ait de corrélation nécessaire entre les écoles de droit et celles de théologie, on peut dire en général que la majorité des Ḥanafites suit les doctrines théologiques d'al-Māturidī, tandis que d'autres Ḥanafites, les Mālikites et les Šāfi'ites suivent la voie moyenne d'al-Aš'ārī, et que les Ḥanbalites professent eux aussi en théologie les doctrines puritaines d'Ibn Ḥanbal.

Les Musulmans orthodoxes sont d'accord pour considérer qu'après la formation des quatre écoles juridiques la période créatrice du droit a pris fin, et par conséquent, que l'*iǧtihād*, ou travail constructif des *muǧtahid*, a cessé. Les juristes postérieurs doivent donc se borner à suivre le chemin tracé par les *muǧtahid*. C'est ce qu'on appelle *taqlīd*, imitation (se conformer à l'autorité d'un autre), et *muqallid*, imitateur, est le *faqīh* des temps postérieurs, auquel il n'est plus permis dans l'exercice de sa profession, de se fonder directement sur le Coran, ni sur la tradition, ni de dépasser l'*iǧmā'*, consentement, ni d'appliquer personnellement les méthodes de déduction logique. Tout cela il le trouve déjà constitué dans les livres de l'école, chargés de gloses et de commentaires, et il ne peut faire autre chose que suivre les voies déjà tracées.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que les *faqīh*, ainsi réduits à une pure reprise

du droit contenu dans des livres qui leur barraient l'accès aux sources, se soient livrés, dans l'explication de ces livres, à la casuistique la plus recherchée, et surtout parmi les Ḥanafites, à l'invention de stratagèmes, *ḥiyal*, notamment si c'est le seul moyen de faire triompher une solution équitable contre une injustice légale, pour éluder des préceptes gênants sans pécher contre la lettre des ordonnances d'Allāh. Ainsi détournaient-ils la loi au profit de leurs intérêts; nulle époque cependant n'a manqué d'esprits droits pour protester contre de semblables abus; tel al-Ġazzālī, le vivificateur de l'esprit de l'Islam, qui, selon M. Guidi, est après Mahomet la personnalité qui a exercé la plus profonde influence sur la religion islamique.

Le fait qu'on admette comme également orthodoxes ces quatre écoles, montre assez que les différences entre elles ne sont pas substantielles. Lorsque les enseignements des quatre coïncident sur un point quelconque, cet accord constitue *iğmā'*, et il est obligatoire pour tous. Lorsque, au contraire, il y a entre elles des différences, les règles particulières à chacune d'elles obligent seulement les adeptes de cette école. Tout musulman doit appartenir à l'une de ces écoles et en suivre les préceptes, la faculté de passer d'une école à une autre demeurant toujours possible. Ces écoles pourraient en quelque sorte être comparées aux divers systèmes théologico-philosophiques admis dans l'Église Catholique.

Šarī'a et qānūn. Sens spécial de la loi musulmane.

Šarī'a, ou *šar'*, signifie en arabe le chemin frayé, d'où le sens technique de voie que les Musulmans doivent suivre, c'est-à-dire, la loi canonique de l'Islam telle qu'elle est présentée dans les livres élaborés par les quatre écoles de *fiqh*, droit. Ces ouvrages de *fiqh*, rendus infaillibles et sans appel par le consentement de la communauté, deviennent le critère et la règle de vie où chaque Musulman trouve exprimée sous une forme impérative la volonté d'Allāh selon chacune des écoles de droit. Ainsi le Coran et les traditions, sources de ce droit, ayant perdu leur force d'application directe, tombent au rang de livres de lecture pieuse. Dans un sens plus large et plus récent le mot *šarī'a* peut aussi signifier l'ensemble des préceptes divins réglant les activités humaines.

Toutefois, les livres de *fiqh* eux-mêmes ont besoin d'intermédiaires. Il n'est pas permis à n'importe quel musulman d'en tirer une solution pour un cas déterminé. Il faut avoir recours à un jurisconsulte dit *muftī* qui, d'une manière formelle et en se fondant sur des motifs juridiques, donne une réponse légale, *fatwā*, selon laquelle un juge pourra prononcer sa sentence dans des affaires civiles ou pénales.

Si l'on veut comprendre clairement le sens de la *šarī'a*, loi musulmane, il faut se rappeler ce qu'était l'ordre social élaboré par Mahomet au début de ses succès à Médine.

Il s'agit d'un rassemblement de frères dans la foi, de n'importe quelle race ou condition, égaux devant Allāh, incorporés à la communauté par le simple acte de la profession de foi en l'unicité d'Allāh et en la mission prophétique de Mahomet. Dans cette société, le concept de l'État se confond jusqu'à un certain

point avec celui d'Allāh; les droits de l'État sont les droits d'Allāh, et c'est Allāh qui veille à l'exécution de ses ordres exprimés dans la *šarīʿa*. Il faudra ensuite rendre à Allāh un compte exact de l'observation de ces préceptes, car le croyant doit se remettre docilement entre les mains d'Allāh, et c'est là précisément la signification du mot *islām*, obéissance, abandon soumis à la volonté d'Allāh.

L'homme vit une double vie, intérieure et extérieure, et la loi musulmane régit l'une et l'autre. Tandis que les préceptes de la foi appartiennent à la vie intérieure et à la juridiction d'Allāh, seul juge des cœurs, les actes humains extérieurs relèvent de la *šarīʿa*. Ceux-ci peuvent être divisés en deux grands groupes: les *ʿibādāt*, c'est-à-dire ceux qui concernent le culte et les relations directes de chacun avec Allāh, et les *muʿāmalāt*, qui concernent les relations mutuelles des individus dans la communauté.

La raison d'être d'un pouvoir suprême est la nécessité dans ce monde d'une autorité pour appliquer et conserver la loi. Par suite, le chef de l'État musulman théorique ne possède pas de pouvoir législatif, mais seulement un pouvoir exécutif; il est chargé de veiller à l'observation des lois élaborées par les juristes *muğtahid* et acceptées par le *iğmāʿ*, consentement, de la communauté.

Par ailleurs, et en dehors de la *šarīʿa*, il y a le *qānūn*, ordonnances des princes et des sultans qui, tout en reconnaissant d'ordinaire la loi canonique de la *šarīʿa* et sans prétendre la réformer, ne laissèrent pas cependant d'édicter des règles diverses, voire contraires et de créer, à côté du tribunal du *qāḍī*, juge religieux, d'autres organismes judiciaires. Le *qānūn* trouva une ambiance propice à son développement depuis le moment où la capitale de l'empire arabe fut transférée de Médine à Damas; les hommes de loi perdirent alors toute influence dans la direction des affaires et, privés désormais de tout contact avec la réalité, ils s'adonnèrent à des élucubrations juridiques souvent incompatibles avec la vie pratique. Puisque, selon les principes de la loi canonique elle-même, il faut obéir aux autorités civiles, tout le monde devait se soumettre aux règles du *qānūn*, même les *faqīh*, et ceux-ci cherchaient leur consolation dans la défense théorique d'une loi meilleure et dans des lamentations sur la «corruption des temps présents» où les décrets des «princes de ce monde» mettaient les Musulmans dans le dilemme de désobéir au droit divin ou de se retirer de ce monde. Cette conviction que la «méchanceté» des temps augmenterait de plus en plus jusqu'à la fin du monde ne tarda pas à être exprimée en traditions qui furent attribuées à Mahomet lui-même; ainsi les circonstances de la vie d'alors n'étaient autre chose que l'accomplissement prophétique de situations prédéterminées par Allāh. D'autre part les *faqīh* ne cessèrent pas de condamner comme *kāfir*, négateur, infidèle, tous ceux qui n'acceptaient pas la *šarīʿa*, au moins théoriquement, car malgré les déficiences actuelles dans son application, ils espéraient sa restauration complète à l'époque heureuse du *mahdī* futur, le Messie de la fin des temps.

Il y eut cependant des «armistices» implicites entre l'État et les juristes; la frontière de leurs domaines respectifs fut toujours vague, et fréquemment le cadi, juge religieux, était en même temps fonctionnaire de l'État.

A toutes les époques on a étudié avec assiduité la loi canonique, et on l'a estimée comme le seul sujet digne d'étude. L'orientation théorique qu'elle a dû

prendre par la force des circonstances, la nécessité de ne pas sortir des ornières tracées par les écoles juridiques, et d'autres facteurs du même genre, ont porté quelques auteurs à la déclarer caduque et archaïque, et à considérer ceux qui l'enseignaient comme ennemis de tout progrès. D'autres pensent, au contraire, que la loi canonique loin de s'être figée est au contraire en progrès continuel, et qu'en fait elle se développe et se transforme avec ses moyens propres, en s'adaptant aux circonstances. On trouvera qu'il y a quelque chose de juste dans ces opinions opposées, à raison des points de vue divers auxquels elles se placent.

Les juristes musulmans accordent à la personne une grande liberté individuelle, et approuvent toute occupation ou métier qui peut sauver de la mendicité, avec la seule limite imposée par Allāh aux actes de l'homme, c'est-à-dire qu'ils soient licites.

Les classifications des actes humains, objet de la loi canonique, qu'on trouve dans les livres de *fiqh*, sont nombreuses. Du point de vue religieux ces actes se divisent en cinq ordres principaux, *al-aḥkām al-ḫamsa*:

La loi répartit les actes humains en cinq classes principales :

1. — Obligatoires, *wāǧib*, *farḍ*, avec sanction de récompense ou de punition. Cette obligation peut être individuelle, *farḍ al-'ayn*, devoir personnel incombant à chacun des membres de la communauté, ou collective, *farḍ al-kifāya*, devoir de suffisance, accompli du moment qu'un nombre suffisant de membres de la communauté s'en est acquitté.

2. — Recommandés, *mandūb*, *mustaḥabb*, c'est-à-dire, actes de perfection, non obligatoires, dont l'accomplissement mérite récompense.

3. — Indifférents, permis, *mubaḥ*, actes qui n'appellent ni récompense ni punition.

4. — Réprouvés, *makrūh*, actes qui n'entraînent pas de punition mais ne sont pas conformes à l'esprit de la loi islamique.

5. — Interdits, *ḥarām*, avec sanction de châtiment divin et de punition légale: *itm*, péché; *ta'addi*, *i'tidā'*, transgression; *kabā'ir*, fautes graves; *ṣaġā'ir*, fautes vénielles.

On appelle *ḥalāl*, licite, tout ce qui n'est pas interdit.

Il n'y a pas unanimité entre les hommes de loi sur la classification qu'il faut donner à beaucoup d'actes humains. Ceux qu'un auteur ou une école déclarent interdits ou réprouvés, sont considérés par d'autres auteurs ou écoles comme parfaitement licites ou même recommandés. Il y a en outre beaucoup de divisions et de subdivisions de ces actes, constituant autant de divergences entre les différents auteurs et écoles. Aux effets juridiques d'un acte sont fréquemment appliquées les dénominations de *ṣaḥīḥ*, sain, valide, si dans l'acte lui-même ou dans les circonstances qui l'accompagnent il n'y a rien de reprochable; de *makrūh*, réprouvé, s'il y a des circonstances illégales; de *fāsid*, s'il est défectueux ou imparfait; de *bāṭil*, nul et sans valeur.

La *šarī'a* n'a pas été l'objet d'une division systématique, et le *fiqh* s'est développé de façon à ne pas permettre une codification au sens moderne du mot. Les anciens livres de l'école šāfi'ite, après la section réservée aux actes humains dits de *'ibādāt*, traitaient en général des actes appelés *mu'āmalāt* dans l'ordre

suivant: contrats, successions, mariage et droits de la famille, peines, guerres et relations avec les infidèles, lois se référant aux aliments et aux boissons, aux sacrifices, aux serments et aux vœux, aux procès et aux preuves, et à la manumission des esclaves.

La fatwà.

Il faut se garder de croire que les livres de *fiqh* contenant la *šarīʿa* peuvent être l'objet d'*iğtihād*, libre investigation. Il n'est pas permis à tout le monde de trouver dans ces livres l'application de la loi à un cas déterminé. Pour le faire il faut s'adresser à un homme de loi appelé *muftī*, lequel émet une sentence légale dite *fatwà* où il exprime son avis sur le cas proposé.

Il convient de se former une idée exacte de la *fatwà*, car elle constitue le moyen courant et autorisé pour orienter l'opinion des Musulmans sur ce qui est licite, et parce que l'ensemble de ces opinions individuelles définit la position prise par la communauté devant l'évolution continuelle des circonstances de la vie. Grâce à la *fatwà*, la doctrine, théoriquement immuable, s'adapte à la réalité concrète même dans des cas où cela semblait impossible aux yeux des anciens.

La *fatwà* est l'explication du sens de la loi concernant un cas déterminé, faite par un jurisconsulte autorisé. Elle sert donc à déterminer et à appliquer à des particuliers les préceptes contenus dans les livres du *fiqh*. La *fatwà* embrasse toute l'étendue de la loi musulmane sur le plan social et religieux, moral et politique.

La forme classique d'une *fatwà* est une demande, généralement brève, suivie d'une réponse raisonnée; celle-ci peut comporter de longues considérations jusqu'à devenir une vraie monographie du cas envisagé. La requête, *ruqʿa*, de même que la réponse, qui est la *fatwà* proprement dite, peuvent être orales; aujourd'hui cependant la forme écrite s'est généralisée; elle commence par la *basmala* et la *ḥamdala*, louanges d'Allāh, et donne la réponse en termes généraux, sans mentionner les noms des parties interessées. Le *muftī* dans sa réponse ne doit pas se fier seulement à son jugement personnel; il lui faut s'appuyer sur des précédents déterminés tout en appliquant avec rigueur les principes de sa propre école de droit. On trouve donc dans la *fatwà*, comme l'a remarqué J. López Ortiz, des éléments de direction de conscience, d'application de préceptes légaux et de qualification de la moralité d'un acte ou d'une conduite. La *fatwà* se termine souvent par les formules *Allāh aʿlam* ou *Allāh al-muwaffiq*.

Chez les Turcs ottomans, par contre, on précisait la demande jusque dans les moindres détails, et alors la réponse, la *fatwà*, se réduisait à une seule phrase ou à un seul mot, comme: *olur*, il est permis; *olmaz*, il n'est pas permis; *caiz* (*ğāʾiz*), il est licite; *meşrudur*, il est valable, légitime.

La *fatwà* est un document simplement consultatif dont la valeur réside uniquement dans l'autorité morale dont jouit le *muftī* qui l'émet; elle ne saurait donc imposer aucune obligation, car elle ne sort pas du domaine spéculatif; elle n'a aucun caractère législatif ou exécutif, mais elle peut servir de fondement au cadi pour dicter sa sentence. On émet la *fatwà* en réponse soit à des privés,

soit au cadi ou même au souverain qui la demande; en principe elle devrait être gratuite, car dans l'Islam la justice doit être administrée gratis, du moins en théorie. La *fatwà* ne se trouve pas soumise à des restrictions territoriales, mais elle comporte des limitations personnelles, car elle est seulement valable pour ceux qui appartiennent à la même école de droit que le *muftī* qui l'émet.

Puisque la *fatwà* sert généralement à élucider des points obscurs ou à orienter dans des cas nouveaux, son apport est fort important dans l'application du droit et il y a des collections des *fatwà* des *muftīs* les plus autorisés. L'importance de cette influence devait donner lieu à l'intervention de l'État; ainsi depuis l'époque de l'expansion ottomane on trouve à Istanbul un *muftī* officiel, à côté des *muftīs* privés. Plus tard dans certains pays le gouvernement s'arrogea des droits de contrôle et de discipline sur les *muftīs* libres. Parfois la valeur de la *fatwà* dégénérait jusqu'au point d'être considérée comme un simple témoignage, et on comptait le nombre de *fatwàs* que chacun des plaideurs apportait en faveur de sa cause.

« LES CINQ PILIERS DE L'ISLAM »

Durant les premiers temps de l'Islam les opinions ne s'accordaient pas sur les devoirs les plus importants des croyants. Dans le Coran on indique les devoirs concernant l'aumône et le jeûne. Certains musulmans, notamment les Ḫāriǧites, considéraient le *ǧihād*, la guerre sainte, comme le devoir principal du musulman. Plus tard, les cinq devoirs principaux parmi les actes se référant au culte, *ʿibādāt*, furent appelés *arkān al-islām*, les piliers ou colonnes de l'Islām, à savoir, la profession de foi, la prière, l'aumône, le jeûne, et le pèlerinage à La Mecque.

La ṭahāra.

Divers actes rituels exigent comme condition préalable la *ṭahāra*, pureté, purification, état de pureté légale, auquel on attache une grande importance.

On perd cette *ṭahāra* par suite d'actes physiologiques tels que le sommeil, les besoins du corps, les relations sexuelles, et aussi par suite de contacts avec des choses ou personnes réputées impures. Selon une tradition, les païens sont impurs. Beaucoup de Musulmans tiennent aussi pour impurs les Juifs et les Chrétiens, et ils se purifient après avoir eu à traiter avec eux. Parmi les choses impures, on compte le vin, le porc, les restes d'animaux non comestibles.

L'état d'impureté légale peut être majeur, *ǧanāba*, ou mineur, *ḥadaṯ*. Celui qui se trouve en état d'impureté majeure est appelé *ǧunub*, et on appelle *muḥdiṯ* celui qui est en état d'impureté mineure. La prière du *ǧunub* ou du *muḥdiṯ* est inefficace; il ne leur est pas permis de toucher le Coran, ni de le réciter, ni d'accomplir le *ṭawāf*, tour rituel de la Kaʿba, à La Mecque.

Afin de retourner à l'état de *ṭahāra*, le *ǧunub* est tenu de faire le *ġusl*, ablution majeure, lavage complet du corps; et le *muḥdiṯ*, l'ablution mineure, *wuḍūʾ*.

Le *wuḍūʾ*, ablution ordinaire, consiste à se laver trois fois les mains; à se

rincer trois fois la bouche; à se laver avec de l'eau trois fois les narines; à se jeter trois fois de l'eau sur le visage avec la paume de la main; à se laver ensuite les avant-bras jusqu'au coude; à se passer la main mouillée sur la tête et le cou, éventuellement, sur la barbe, à se curer ensuite les oreilles avec le doigt, et enfin à se laver les pieds.

Pour l'ablution tant majeure que mineure il faut former son intention, *niyya*; il y a des formules pieuses appropriées à chacune des opérations indiquées, invoquant l'aide d'Allāh et le pardon des péchés. Ce rite de purification s'accomplit en deux minutes et l'omission des formules pieuses est très fréquente.

Si l'eau manque, on peut faire le *wuḍū'* d'une façon abrégée avec du sable ou de la poussière, en touchant la terre, — ou tout simplement les habits, sur lesquels on peut supposer qu'il y a toujours un peu de poussière, — avec les mains, qu'on frotte ensuite l'une contre l'autre et que l'on passe enfin sur le visage et les avant-bras. Cette ablution à sec reçoit le nom de *tayammum* et elle se trouve prescrite dans le Coran, 4/46(43) et 5/9(6).

La profession de foi.

La *šahāda* ou *tašahhud*, témoignage, est l'expression orale, *kalima*, du *tawḥīd*, principe de l'unicité d'Allāh, dans la profession de foi musulmane: «Il n'y a d'autre dieu qu'Allāh, et Mahomet est le prophète d'Allāh», témoignant ainsi que nul, excepté Allāh, n'est digne d'adoration, et qu'on accepte comme vraie la doctrine de Mahomet. Il suffit de prononcer cette formule pour être légalement considéré comme membre de la communauté musulmane, participant à ses droits et sujet à ses obligations.

La prière, ṣalāt.

La prière rituelle, *ṣalāt*, se trouve déjà mentionnée dans les *sūra* les plus anciennes du Coran. Elle se distingue de la *du'ā'*, prière privée qui est laissée au choix de chacun. La tradition explique le nombre actuel des cinq prières par jour en le mettant en relation avec l'ascension de Mahomet au ciel, où Allāh lui prescrivit cinquante prières par jour. En sortant de la présence d'Allāh, Mahomet rencontra Moïse, qui lui conseilla de demander une réduction. Allāh accepta et se contenta de vingt-cinq. Toujours sur le conseil de Moïse, Mahomet continua de marchander jusqu'à obtenir de faire fixer à cinq le nombre des prières journalières prescrites aux siens.

Il semble qu'au début, les temps de prière se réduisaient à deux: au coucher et au lever du soleil. Plus tard, après l'hégire, le Coran fait mention d'un troisième temps intermédiaire. Telle était la coutume du vivant de Mahomet, mais bientôt, et sans qu'on en puisse suivre clairement l'évolution, on arrive au nombre canonique définitif de cinq prières par jour prescrites à tous les Musulmans. Cette obligation concerne tous les Musulmans adultes, sains d'esprit et de corps.

Il n'y a pas de lieu spécifiquement réservé à la prière; il suffit que ce ne soit pas un des endroits considérés comme impurs. Le lieu recommandé est la mosquée.

Les conditions préalables à la prière sont entre autres l'état de pureté légale, *ṭahāra*; un habillement convenable, l'isolement, et l'orientation.

On obtient l'état de pureté légale grâce à l'accomplissement des ablutions prescrites. Selon une tradition, «la prière est la clef du paradis, et l'ablution est la clef de la prière».

Les habits doivent être propres; pour les hommes, il faut qu'ils couvrent au moins la ceinture jusqu'aux genoux. Pour les femmes, seules la figure et les mains peuvent rester à découvert.

Avant de commencer la prière il convient de se séparer du monde, et on peut symboliser cette séparation de diverses manières, par exemple, en traçant une ligne sur le sol. A cet effet on se sert fréquemment d'une *saǧǧāda*, petit tapis destiné à la prière, sur lequel il est fréquent de voir représenté un *miḥrāb*, la niche qui dans les mosquées indique la *qibla*, ou orientation vers La Mecque. Celui qui se dispose à la prière tourne le visage vers cette direction et choisit pour se la rappeler quelque objet fixe, tel qu'une lance fixée au sol, un arbre, etc. Pour déterminer cette orientation on peut faire usage de petites boussoles spéciales. Dans la mosquée cette orientation est indiquée de façon permanente par la niche dite *miḥrāb*.

L'heure de la prière est réglée par la position du soleil: à l'aube, avant le lever du soleil, on fait la prière du *faǧr*, ou *ṣubḥ*, aurore. A partir de midi et jusqu'au moment où l'ombre d'un homme debout est égale à sa hauteur, c'est le temps de la prière du *ẓuhr*, midi. Plus tard, et jusqu'au coucher du soleil on peut faire la prière de l'*'asr*, le soir. Après le coucher du soleil et jusqu'au moment où la lueur disparaît de l'horizon, on s'acquitte de la prière du *maġrib*, crépuscule du soir. La prière de l' *'išā'*, se fait à la nuit tombée.

Jour et nuit, à heures fixes, retentit dans les terres d'Islam du haut des minarets, l'*aḏān*, l'appel, du *mu'aḏḏin*, muezzin, qui exalte l'unicité et la gloire d'Allāh, bénit la mémoire de Mahomet, et par des récitations simples et mélodiques invite les croyants à prier. Pour la charge de muezzin on préférait d'habitude les aveugles, qui ne pouvaient épier du haut des minarets ce qui se passait sur les terrasses et dans les cours des maisons voisines.

La *niyya*, intention expresse, est strictement requise pour la validité tant de la prière que des autres actes rituels. Cette condition préalable remplie, on commence la prière proprement dite dont voici la structure:

a) un *takbīr*, dit d'*al-iḥrām*, par lequel on se met en état de «sanctification».

b) deux ou plusieurs *raka'āt*. La *rak'a* est un ensemble de prières et d'attitudes qui constituent un ensemble rituel complet.

c) des prières finales, et la formule de retour à l'état ordinaire, profane.

Le *takbīr* consiste en la formule: *Allāh akbar*, Allāh est le plus grand. Ce *takbīr* d'*al-iḥrām*, isole du reste du monde et introduit dans un état sacré. On prononce ce *takbīr* debout, et en élevant les mains au niveau de la tête, les paumes tournées en avant.

La *rak'a* se compose des éléments suivants:

1. — *Qiyām*, position debout, les mains jointes sur la ceinture.

2. — *Qirā'a*, récitation de la *fātiḥa* et de quelques versets du Coran, au moins trois, dont le choix est libre, ce qui détermine la durée plus ou moins longue de la prière.

3. — *Rukū'*, inclination profonde, de sorte qu'on puisse appuyer les mains sur les genoux tandis que le dos reste horizontal.

4. — *I'tidāl*, retour à la position debout, avec les mains élevées au niveau de la tête, les paumes en avant.

5. — *Sugūd*, prosternation. S'étant mis à genoux, on appuie le front et les paumes des mains sur le sol.

6. — *Ǧulūs*, ou *qu'ūd*; restant à genoux, on s'assied sur les talons, les mains posées sur les cuisses, près du genou.

7. — *Sugūd*, deuxième prostration.

Ces attitudes et gestes sont accompagnés de la récitation de formules pieuses déterminées. En outre un grand nombre de détails secondaires sont minutieusement décrits par les auteurs de manuels religieux, lesquels énumèrent en même temps une longue série de causes d'invalidité de la prière par suite de défauts volontaires ou accidentels.

Le nombre des *raka'āt* constituant une prière rituelle est variable. On assigne deux *raka'āt* pour la prière de l'aube; quatre pour celles de midi, du soir, et de la nuit; la prière du coucher du soleil en compte trois.

La prière se termine par: a) le *tašahhud*, témoignage de foi musulmane; b) une formule de bénédiction de Mahomet et des prophètes, non rigoureusement prescrites; c) le *salām al-taḥlīl*, salutation par laquelle on retourne à l'état profane, en disant deux fois: «La paix soit sur vous et la miséricorde d'Allāh», tandis qu'en même temps on se retourne légèrement vers la droite et vers la gauche, en forme de salutation adressée soit aux présents, soit aux anges gardiens.

Witr, ou *watr*, nombre impair, est le terme employé pour désigner le nombre impair de *raka'āt*, de un à onze, qu'on ajoute à la prière de la nuit, *'išā'*. Cette addition, qui est obligatoire pour les ḥanafites, est simplement de *sunna* pour les autres écoles de droit, peut être récitée à la fin de chaque prière, ou au moins après la dernière *rak'a* de la nuit.

La prière dite *qunūt*, invocation, est récitée ordinairement dans la dernière *rak'a* de la nuit; en voici par exemple une formule: Ô Allāh, nous implorons Ton aide et Ton pardon; nous croyons en Toi, et nous nous remettons à Toi; nous sommes dans la componction devant Toi, et nous répudions et négligeons tous ceux qui Te sont infidèles. Ô Allāh, c'est Toi seul que nous adorons, c'est vers Toi que nous courons et que nous nous précipitons. Nous espérons en Ta Miséricorde, et nous redoutons Tes rigoureux châtiments; certes Tes châtiments atteindront les infidèles.

En somme, comme le remarque J. M. Abd el-Jalil, la teneur des oraisons qui accompagnent le minutieux rituel des prières quotidiennes obligatoires, révèle une foi profonde en Allāh, en l'honneur duquel le croyant paisiblement recueilli, multiplie les expressions d'adoration et de louange, prie pour que sa

foi soit préservée de tout doute, et, persuadé que tous les biens procèdent d'Allāh, se résigne, confiant en lui.

La prière ainsi schématiquement décrite peut être prolongée, non seulement par l'augmentation du nombre des *rakaʿāt*, mais aussi par la récitation, au choix du croyant, de parties plus ou moins longues du Coran après la *qirāʾa*, récitation de la *fātiḥa*. Une prière de quatre *rakaʿāt*, sans additions surérogatoires peut être accomplie en quelque cinq minutes.

Le vendredi, la prière de midi revêt une solennité toute spéciale. Pour cette prière les Musulmans doivent se rassembler à la grande mosquée, dite *masǧid al-ǧāmiʿ*; le cours des affaires s'interrompt alors dans la ville. Après avoir enlevé leurs souliers, selon la coutume, à la porte de la mosquée, les assistants se rangent en files compactes et parallèles devant le *miḥrāb*, niche qui indique, on l'a dit, l'orientation vers La Mecque. A midi le muezzin chante ou psalmodie l'appel à la prière; puis les assistants, debout, écoutent la *ḫuṭba*, sermon, du *ḫāṭib*, prédicateur. Celui-ci parle debout sur le *minbar*, espèce de chaire, tenant en main une épée en bois, ou encore un arc ou un bâton. Tant cette habitude, que celle du prédicateur, de s'asseoir, dans l'intervalle entre les deux parties qui composent la *ḫuṭba*, ont porté Becker à y voir des vestiges des mœurs judiciaires de l'ancienne Arabie.

La première partie de la *ḫuṭba* se déroule selon une règle fixe: on commence par la *ḥamdala*, louange d'Allāh, d'où l'on passe à l'exaltation des vertus de Mahomet, puis on prononce une prière d'intercession pour les Musulmans avec une mention honorifique à l'adresse des chefs de la communauté, et l'on termine par la récitation de quelque passage du Coran et des exhortations à la dévotion. La deuxième partie de la *ḫuṭba* laisse à l'orateur plus de liberté de montrer ses talents, mais beaucoup d'orateurs préfèrent se servir de textes déjà préparés à cet effet dans des recueils spéciaux.

Après la *ḫuṭba*, deux *rakaʿāt* complètent la partie obligatoire de la prière solennelle du vendredi.

La mention dans la *ḫuṭba* du nom des califes, puis des souverains régnants, quoique non prescrite rituellement, voire condamnée comme abus par les théologiens, a toujours occupé une place très importante dans la vie sociale et politique des peuples islamiques, notamment dans les temps d'agitation et de guerres, car cette mention signifiait la reconnaissance de la souveraineté du prince et son omission était considérée comme un signe de rébellion ou une affirmation d'indépendance.

Outre ces prières obligatoires il en existe beaucoup d'autres facultatives, ajoutées aux précédentes ou accomplies à d'autres moments, notamment pendant des veilles plus ou moins prolongées de la nuit. Al-Ġazzālī les classe en *sunna*, *mustaḥabb*, et *taṭawwuʿ*, c'est-à-dire, coutumières, recommandées et facultatives. Celles-ci s'appellent aussi *nāfila*, pl. *nawāfil*.

Parmi les prières de *sunna* il faut mentionner les deux grandes fêtes de l'Islam, le *ʿīd al-aḍḥà*, fête du sacrifice, ou *ʿīd al-kabīr*, grande fête et le *ʿīd al-fiṭr*, fête de la fin du jeûne, ou *ʿīd al-ṣaġīr*, petite fête. Le temps fixé ces jours-là pour la prière commune doit se situer entre le lever du soleil et midi; le lieu est d'ordi-

naire la *muṣallà*, un espace au grand air destiné à cet effet. Dans le rituel de ces jours de fête il y a certaines formes archaïques qu'on n'emploie pas dans les prières quotidiennes obligatoires.

Le *ṣalāt al-ḫawf* est une prière mentionnée dans le Coran, 4/102-104 (101-103), prière de la peur, à cause de l'imminence d'une attaque ennemie. Dans ce cas les fidèles font leur prière en deux rangs, et pendant que les uns se prosternent, les autres restent sur leurs gardes, les armes à la main.

La prière pour un défunt, *'alà al-mayyit*, ou *al-ğināza*, et la présence aux funérailles est une obligation de *farḍ al-kifāya*, incombant à la communauté. La prière de rogation, *ṣalāt al-istisqā'*, pour obtenir la pluie, et celle qu'on récite pendant les éclipses, *ṣalāt al-kusūf*, ont aussi des rites propres.

Parmi les prières occasionnelles et les *nawāfil*, volontaires, on peut citer la *ṣalāt al-ḥāğa*, lorsque quelqu'un se trouve en état de nécessité, et la *ṣalāt al-istiḫāra*, quand il faut prendre des résolutions importantes. On attribue un mérite spécial à la *ṣalāt al-layl*, faite pendant la nuit, recommandée dans plusieurs passages du Coran, et appelée aussi *tahağğud*.

Pour la prière du vendredi, et aussi pour celles qu'on accomplit en groupes suffisamment nombreux, un dirigeant, dit *imām*, se tient devant les rangs des assistants. Ceux-ci suivent l'*imām* dans les attitudes et les rites propres de la prière. Dans les premiers temps les fonctions d'*imām* étaient réservées au chef de la communauté, soit le calife pour la capitale, ses lieutenants et gouverneurs dans les provinces, et ainsi de suite, mais cette charge perdit peu à peu son importance primitive; depuis longtemps déjà n'importe quel Musulman majeur et connaissant bien les rites peut remplir le rôle d'*imām*. En principe cet honneur reviendrait à la personne la plus autorisée parmi les présents; mais en général, dans les mosquées importantes il y a des hommes chargés de cette fonction qui reçoivent une rémunération pour leurs services. Techniquement la charge d'*imām* professionnel n'existe pas: on est *imām* seulement pendant la prière, et on ne l'est plus au moment où la prière est terminée

Les auteurs attribuent une grande importance à la prière, moment d'intimité avec Allāh, moyen pour effacer les péchés et pour obtenir ce dont on a besoin, rempart contre l'impiété, condition nécessaire pour le salut, car le devoir de prière sera le premier à être exigé au jour du dernier jugement. Il faut se préparer à la prière avec la pensée qu'elle peut être la dernière, en se considérant déjà placé sur le pont très étroit, le *ṣirāt*, suspendu entre l'enfer et le paradis, et comme ayant derrière soi l'Ange de la Mort. Malgré ces recommandations, le nombre de ceux qui observent le devoir des cinq prières quotidiennes est aujourd'hui très faible, surtout dans certains pays, et il tend à diminuer davantage.

L'aumône, zakāt.

Zakāt, de son sens étymologique originel de «purification, justification», en est venu à désigner le secours donné aux pauvres sous la forme concrète de l'aumône légale. Quelquefois *ṣadaqa* est employé comme synonyme de *zakāt*, mais *ṣadaqa* signifie souvent aussi l'aumône spontanée, non réglementée.

Dans la fraternité de la communauté musulmane, le Coran, en de nombreux passages, exhorte les riches à donner aux pauvres de leur superflu, parce que les pauvres y ont droit et que c'est un moyen de justifier et de purifier les biens concédés par Allāh.

L'aumône, d'abord seulement recommandée par le Coran en plusieurs endroits, 13/22 (22), etc., fut ensuite déclarée obligatoire, sous forme d'une taxe déterminée, perçue par Mahomet et par les personnes chargées de ce service. Le Coran, 9/58-60(58-60) spécifie que les ressources ainsi obtenues sont destinées à secourir les indigents; à rémunérer les hommes chargés d'administrer ces ressources, à gagner les cœurs, c'est-à-dire, à servir de «clef d'or» pour les plans politiques de Mahomet; à payer les dettes, à secourir les veuves et les orphelins, à payer la rançon des esclaves, à la guerre contre les infidèles et au soulagement des voyageurs.

Après la mort de Mahomet et les premiers temps de régime patriarcal, la *zakāt* devint par un processus naturel l'impôt sur le patrimoine, comme unique contribution canonique imposée aux Musulmans, et à eux seuls, à l'exclusion des autres sujets non musulmans de l'État, sur qui pèsent d'autres charges. L'évolution et le développement de l'administration changèrent graduellement la signification primitive de cet impôt, et détournèrent progressivement vers d'autres fins l'application des revenus de la *zakāt*. Plus tard on introduisit d'autres impôts, considérés comme abusifs par les théologiens.

Dans les États musulmans modernes on a écarté comme archaïque et inutile la législation tributaire canonique, et on lui a substitué les méthodes occidentales; cependant, les Musulmans pieux continuent à se considérer tenus par le devoir fondamental de sanctifier leurs biens, et destinent le montant de la *zakāt* à des œuvres de religion et de bienfaisance.

Un trait caractéristique de la *zakāt*, qui reflète la vie économique de son pays d'origine, est qu'elle ne tient pas compte des biens fonciers, mais pèse seulement sur les produits de l'agriculture, de l'élevage, et du commerce.

Partant toujours d'une limite inférieure imposable, on prélève la dîme sur les fruits de la terre qui servent à l'alimentation et peuvent être conservés, tels que les céréales, les raisins, les dattes. Si pour les obtenir l'irrigation artificielle a été nécessaire, la dîme est réduite de moitié.

Les propriétaires de troupeaux, chameaux, bœufs, moutons, chèvres, doivent céder un nombre de têtes proportionnel au nombre total qu'ils possèdent.

Les capitaux, y compris les métaux précieux et les marchandises en entrepôt, payent un impôt de 2%. Outre le minimum imposable, que les ouvrages de droit déterminent avec minutie, la possession des biens pendant une année solaire complète est requise pour que les troupeaux et les capitaux puissent légalement être taxés.

Les artifices, *ḥiyal*, employés pour éluder l'obligation du payement, comme celui d'un certain cadi de Bagdad qui vers la fin de l'année transférait à son fils tout ce qu'il possédait, sont illicites mais valides selon les ḥanafites et les šāfiʿites, illicites et invalides selon les ḥanbalites et les mālikites.

Une forme particulière de l'aumône, qui en ce cas a conservé son caractère primitif, est celle appelée *zakāt al-fiṭr*, considérée généralement comme obligatoire pour tout croyant libre et aisé. Elle consiste dans la distribution aux pauvres de dons en espèce, d'ordinaire des repas ou des aliments, selon des règles minutieusement détaillées.

On peut dire en somme que l'obligation à l'aumône, inculquée depuis l'enfance comme un devoir fondamental, produit des effets salutaires dans l'esprit des Musulmans.

Le jeûne, ṣawm.

On peut dire en général que le Coran ne s'occupe pas du jeûne, *ṣawm*, *ṣiyām*, dans les *sūra* de La Mecque bien qu'on le trouve mentionné à la *sūra* 19/27(26). Lorsqu'à Médine Mahomet voulut insister sur sa rupture avec les Juifs, il supprima le caractère obligatoire du jeûne du dixième jour, '*āšūrā*', du premier mois, qu'il avait adopté peu auparavant à l'imitation du *kippūr* juif du mois de *tišrī*; alors, pour remplacer le '*āšūrā*' et en s'inspirant peut-être du carême chrétien, Mahomet institua le jeûne du mois de ramadan, *ramaḍān*, selon des préceptes bien déterminés. L'observance du jeûne du ramadan constitue un des éléments fondamentaux de l'Islam.

Ce jeûne oblige tous les Musulmans sains d'esprit et de corps, ayant atteint l'âge de la puberté. Quiconque nierait cette obligation serait tenu pour infidèle; quiconque, sans la nier, refuserait de s'y soumettre, devrait y être contraint par des moyens coercitifs, y compris l'emprisonnement. Pour les voyageurs, les soldats en expédition, et tous ceux qui pour des raisons valables ne sont pas à même de s'acquitter de cette obligation dans le temps prescrit, un délai est prévu: tous devront s'acquitter par la suite des jours de jeûne omis. Sont dispensés sans obligation ultérieure, les malades condamnés, et ceux qui en raison de leur âge (quarante ans pour les hommes), n'ont plus la vigueur nécessaire pour supporter le jeûne. Le Coran, 2/180 (184), admet également un rachat, *fidya*, du jeûne si l'on nourrit un pauvre, mais déclare qu'il est préférable d'observer le jeûne. Comme condition préalable pour la validité du jeûne il faut avoir la *niyya*, intention expresse de l'accomplir, qu'on renouvelle à l'aube de chaque jour.

L'essence du jeûne est de s'abstenir totalement des *mufṭirāt*, c'est-à-dire, de toute sorte de choses qui peuvent briser le jeûne: les aliments et la boisson, le tabac, les parfums et les relations sexuelles. Cette abstention doit durer tout le jour, à partir du moment de l'aurore où l'on peut déjà distinguer un fil blanc d'un fil noir, jusqu'au crépuscule, lorsque cette différence cesse d'être perceptible. On conseille aussi de faire «jeûner» la langue de tous les excès de langage, en s'abstenant des paroles méchantes et s'exerçant à réciter le Coran.

A ce jeûne sont consacrés tous les jours du mois de ramadan. Le calendrier musulman est lunaire, et le commencement du ramadan doit être fixé par la vision actuelle et directe de la lune nouvelle, sans tenir compte des calculs astronomiques; suivant cette méthode le mois peut avoir canoniquement 28, 29, ou 30 jours, selon la date à laquelle on a observé la lune au commencement de

ramadan et au début du mois suivant. C'est pourquoi dans les pays musulmans on peut voir les gens en foule dans les rues et sur les terrasses, tous tournés vers le couchant du soleil afin de pouvoir distinguer dans le ciel le mince croissant de la lune nouvelle. D'ordinaire l'annonce officielle est légalisée par le cadi, et portée à la connaissance de tous par un coup de canon ou d'autres moyens — aujourd'hui au moyen de la radio également.

On a fait remarquer que même les Musulmans négligents dans l'observation des autres préceptes de leur religion veillent à ne pas détonner lorsqu'il s'agit du jeûne. Aussi les pays où les Musulmans constituent la majorité de la population offrent-ils un aspect caractéristique pendant le mois de ramadan. Le rythme ordinaire de la vie sociale, assoupi et comme paralysé pendant le jour, revit et semble s'accélérer à mesure que le soir tombe; tous se préparent pour le moment où devient licite le *faṭūr*, déjeuner. Ceux qui l'ont pu, se sont reposés pendant le jour; les autres devront s'arranger de leur mieux pendant la nuit.

Après les deux prières rituelles du coucher du soleil et de la nuit, on fait d'ordinaire, mais sans y être obligé, les prières dites *tarāwīḥ*, des pauses, avec un total de vingt *raqaʿāt*, dans lesquelles l'*imām* récite des passages du Coran généralement assez longs. La durée des *tarāwīḥ* est variable, selon le choix de l'*imām* qui préside, et peut varier entre vingt minutes et plusieurs heures. Il y a souvent dans une même mosquée plusieurs groupes qui font séparément leur *tarāwīḥ*.

Après ces dévotions on passe le reste de la nuit en visites, réunions, repas, banquets et plaisirs de toute sorte, qui contrastent avec l'austérité du jeûne. Les maisons et les lieux publics sont illuminés, les cafés regorgent de monde, et les vendeurs de friandises et de rafraîchissements circulent partout. A minuit les muezzins commencent du haut de leurs minarets à entonner de longs appels aux fidèles pour se souvenir d'Allāh, se rappeler que la nuit est déjà avancée, et qu'il faut prendre le dernier repas avant la prière de l'aube. Après cette prière recommencent l'assoupissement et l'accablement du jour, notamment lorsque le ramadan tombe en été.

Avec plus d'intérêt encore que le commencement du ramadan on guette l'apparition de la nouvelle lune qui doit mettre fin au jeûne. L'annonce de cette apparition provoque l'allégresse générale. Dans toutes les maisons on a fait le ménage à fond, on a renouvelé ce qui était vieux, on active la cuisine et on prépare les salles de réception. Les boutiques des coiffeurs sont pleines de clients, les tailleurs livrent les habits neufs, tout le monde cherche dans les bazars des cadeaux pour les amis, on prépare les gratifications pour les subalternes, et les pauvres reçoivent l'aumône dite du jeûne.

Ce sont les préliminaires de l' *ʿīd al-fiṭr*, la fête de la fin du jeûne, dite aussi le *ʿīd al-ṣaġīr*, la petite fête. Le *ʿīd al-kabīr*, la grande fête, est celle du sacrifice des moutons, célébrée le jour de clôture du pèlerinage de La Mecque. Cependant, la petite fête est plus populaire et plus intimement goûtée, car elle marque le terme d'une période de privation. Les gens, revêtus de leurs plus beaux habits, remplissent les rues, ce sont des félicitations mutuelles et des invitations à manger ensemble, on se rend en foule à la prière de midi, partout il y a des divertissements populaires, et fréquemment la fête se prolonge pendant un ou deux jours.

Outre ce jeûne canoniquement obligatoire pour toute la communauté, il y a des jeûnes librement pratiqués, *ṣawm al-taṭawwu'*, et considérés méritoires, comme celui, déjà cité, de l' *'āšūrā'*, qui consiste à jeûner pendant 24 heures sans interruption, d'un coucher du soleil au suivant. Il y a aussi des jeûnes particuliers, pour accomplir un vœu, ou réparer des omissions ou des fautes, selon les tarifs établis par les diverses écoles.

Al-Ġazzālī, dans l'*Iḥyā'*, au début du *Kitāb asrār al-ṣawm*, traité des mystères du jeûne, fait remarquer combien le jeûne est agréable à Allāh et détesté par le diable. Celui-ci compte pour l'aboutissement de ses plans pervers, sur la vigueur des passions de l'homme, qui entravent la connaissance d'Allāh et l'union avec Lui, et grâce au jeûne on dispose des moyens pour combattre les passions. Al-Ġazzālī va plus loin, et au-delà du simple accomplissement des préceptes du jeûne il propose un degré plus élevé, qui consiste à exercer et renforcer la surveillance des sens de façon à éviter tout ce qui pourrait écarter d'Allāh, puisque le vrai jeûne ne consiste pas dans l'abstinence matérielle, mais dans l'assujettissement des passions en vue de se rapprocher d'Allāh. Le jeûne est la porte qui mène au service d'Allāh.

Le pèlerinage, ḥağğ.

Le *ḥağğ*, pèlerinage à La Mecque, est aussi un élément fondamental de l'Islam. Il comprend une série de rites déjà en usage chez les Arabes avant l'Islam et adoptés ensuite avec quelques modifications par Mahomet.

L'obligation du pèlerinage à La Mecque, au moins une fois dans la vie, incombe à tout Musulman adulte et sain, à moins que sa situation de fortune, ou d'autres circonstances extérieures, indépendantes de sa volonté, ne l'en empêchent. Cette obligation se trouve dans le Coran, 3/91(97). Cependant, l'immense majorité des Musulmans meurt sans avoir vu La Mecque.

LIEUX (par rapport à La Mecque)			RITES	TEMPS de l'année	
AUTOUR	DEDANS	DEHORS			
Ḥaram	....	....	*Iḥrām*	libre choix	*'umra*
	Ka'ba	....	*Ṭawāf*		
	Ṣafā et Marwa.	....	*Sa'y*		
		Minā		8 de *ḏū'l-ḥiğğa*	*ḥağğ*
		'Arafāt...	*Wuqūf*	9 » »	
		Muzdalifa	*Ifāḍa*		
		Minā....	*Wuqūf*	9 » »	
			Ifāḍa	10 » »	
			Lapidation	10 » »	
			Ḥalq		
			Sacrifice	10 » »	
			Ifāḍa	10 » »	
	Ka'ba.......	....	*Ṭawāf*	10 3 »	
		Minā.....	Lapidation	11,12,13 »	

Il y a deux classes de pèlerinage, majeur et mineur. Le pèlerinage mineur, dit *ʿumra*, peut se faire à n'importe quelle saison de l'année; ses rites sont seulement l'*iḥrām*, le *ṭawāf*, et le *saʿy*. Ces rites se trouvent aussi dans le *ḥaǧǧ*, le pèlerinage majeur ou pèlerinage proprement dit. *(voir tableau page précédente)*

Le territoire entourant La Mecque (c'est-à-dire ses environs immédiats), est considéré comme sacré; par conséquent, il est déclaré et appelé *ḥaram*, interdit; ses limites se trouvent signalées par des sortes de piliers en maçonnerie, *ʿalamayn*, situées au bord des routes principales. Les pèlerins sont tenus de pénétrer dans ce *ḥaram* en état d'*iḥrām*, séparation symbolique d'avec les choses de ce monde, figurée par un vêtement archaïque dit lui aussi *iḥrām*, qui consiste en deux morceaux d'étoffe blanche sans couture (deux grands essuie-mains), dont l'un, *izār*, enveloppe le corps depuis la ceinture jusqu'aux genoux, tandis que l'autre, *ridā'* ou *wišāḥ*, couvre l'épaule gauche et passe sous l'aisselle droite. Le pèlerin en état d'*iḥrām* est appelé *muḥrim*. Les conditions préalables pour tous ces rites sont la formation de l'intention, *niyya*, et l'état de pureté légale obtenu par les ablutions. La manifestation extérieure de l'intention, *niyya*, s'exprime au moyen d'une formule très ancienne, islamisée par la suite, dans laquelle le pèlerin s'adresse à Allāh: *labbayka, allāhumma, labbayka, lā šarīka laka labbayka, inna al-ḥamda wa-'l-niʿmata laka wa-'l-mulka, labbayka*: «me voici, ô Allāh, me voici, vraiment la louange et la grâce sont à Toi, et à Toi est le règne; me voici». Cette formule, dite *talbiya*, est caractéristique des rites du pèlerinage, au cours duquel les pèlerins la répètent fréquemment. Dans cet état d'*iḥrām*, le pèlerin est tenu, pour ne pas perdre son caractère sacré, de s'abstenir de beaucoup d'actes qui lui seraient permis dans l'état normal, profane, dit *iḥlāl*.

Les rites de l'*iḥrām*, d'origine païenne, et islamisés par Mahomet, répondent à un sentiment de vénération pour les lieux sacrés; le changement rituel de vêtements et les privations auxquelles les pèlerins se soumettent à cause de l'*iḥrām*, ne peuvent pas ne point produire une grande impression dans l'esprit de ceux qui marchent vers la Kaʿba comme vers la maison d'Allāh.

La cité de La Mecque, située dans le creux d'une vallée, a, selon l'expression d'un voyageur, comme murailles les montagnes environnantes, qui empêchent son expansion. A l'endroit le plus bas de la ville se trouvent l'édifice de la Kaʿba et le puits Zamzam, à peu près au centre de la mosquée bâtie pour les encadrer. La cour de cette mosquée mesure environ 108 × 164 m. La Kaʿba, mot qui signifie édifice de forme cubique, a une surface de 10 × 12 m. et une hauteur de 15 m. Dans l'angle est de cet édifice se trouve encastrée la Pierre Noire, aujourd'hui brisée, dont les fragments cimentés sont encerclés par une bordure en argent.

La tradition rapporte que le lieu de la Kaʿba fut créé avant le reste du monde. Allāh créa ensuite en cercles concentriques le périmètre de La Mecque, celui du *ḥarām* ou territoire sacré entourant La Mecque, puis le reste du monde. Ainsi La Mecque peut-elle être appelée *umm al-qurà*, mère des villes, centre du monde, nombril de la terre.

Les traditions rapportent également que lorsqu'Adam, chassé du Paradis, fut pardonné par Allāh, celui-ci fit descendre sur le lieu de la future Kaʿba une

tente afin qu'Adam pût tourner autour d'elle, comme font les anges autour du trône d'Allāh. Cette tente disparut dans le déluge, et par ordre d'Allāh, Abraham se prépara à bâtir la Ka'ba. Un vent impétueux balaya le terrain, un nuage indiqua de son ombre le plan de l'édifice, et tandis qu'Abraham bâtissait, Ismā'īl, son fils, lui apportait les matériaux. Pour continuer son travail à mesure que le mur s'élevait, Abraham monta sur une pierre, conservée aujourd'hui, selon la tradition, dans la cour de la Ka'ba et appelée *maqām Ibrāhīm*; on y montre l'empreinte des pieds d'Abraham. Il manquait une pierre pour un angle, et Ismā'īl n'en trouvait pas de convenable: l'archange Gabriel apporta la Pierre Noire, qui était alors encore blanche car elle n'avait pas encore été souillée par les péchés des hommes. Il n'y a pas de doute que cette pierre dans les temps précédant l'Islam, avait déjà été l'objet d'un culte, et on raconte que seule l'autorité de Mahomet réussit à en imposer la vénération à quelques-uns de ses plus fidèles adhérents. Pour la masse, cependant, la Pierre Noire est l'œil d'Allāh épiant les actes des hommes, la main d'Allāh sur la terre, dont le baiser communique les bénédictions acquises à son contact.

Autour de la Ka'ba est tracée une piste circulaire, dite *maṭāf*, sur laquelle on effectue les tours rituels dits *ṭawāf*. Dans la cour de la mosquée s'élèvent aussi d'autres constructions, dont l'une abrite le puits Zamzam, profond de quelque 42 mètres, et dont l'eau légèrement saumâtre est censée avoir des qualités miraculeuses. La légende rapporte que lorsqu'Agar, abandonnée dans le désert avec son fils Ismā'īl, courrait désolée à la recherche de l'eau, la source de Zamzam jaillit pour la désaltérer.

Les pèlerins, habillés de l'*iḥrām*, entrent dans la mosquée de la Ka'ba par la porte dite de la santé, en y avançant d'abord le pied droit; puis, les yeux fixés sur la Ka'ba, ils vont baiser la Pierre Noire tandis qu'ils récitent des formules pieuses. Ensuite ils font sept fois le *ṭawāf*, le tour de la Ka'ba, en s'arrêtant chaque fois devant la Pierre Noire afin de la baiser. Ces tours se font dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre; il faut faire les trois premiers tours avec une certaine précipitation, un peu comme au pas gymnastique. Le parcours total des tours est d'environ 1.400 mètres. La Ka'ba est toujours couverte d'une *kiswa*, vêtement, en forme de gaine, faite de riches étoffes noires brodées de versets du Coran; il est fréquent que les pèlerins, après avoir accompli le *ṭawāf*, saisissent des deux mains ces étoffes et se pressent contre les murs de la Ka'ba comme dans un geste de supplication.

Au rite du *ṭawāf* succède celui du *sa'y*, course entre deux anciennes collines, dites al-Ṣafā et al-Marwa, situées non loin de la mosquée et aujourd'hui dépassant à peine le niveau de la route. Il s'agit d'un ancien rite païen admis dans le Coran, selon lequel aux dires de la légende ce fut entre ces deux collines qu'Agar courrait en cherchant de l'eau pour Ismā'īl. Une autre tradition rapporte que sur ce parcours Abraham courut plus vite que le diable qui l'attendait aux aguets. La distance entre les deux bornes des collines est d'environ 400 mètres, et il faut la parcourir sept fois en variant la vitesse à certains endroits et en récitant les formules prescrites.

Les rites jusqu'ici décrits sont ceux du pèlerinage mineur, '*umra*, qui se

termine là. Mais ces rites font également partie du *ḥaǧǧ*, pèlerinage majeur, dont ils constituent une préparation individuelle faite quand chacun le veut, par opposition aux cérémonies suivantes du *ḥaǧǧ*, entièrement collectives, solennelles, et à date fixe, une seule fois par an.

Le 8 du mois de *ḏū 'l-ḥiǧǧa* les pèlerins font la prière de midi dans la vallée de Minā, à 12 km. environ de La Mecque, et le jour suivant, le 9, après la prière de l'aube, toute la masse des pèlerins s'ébranle par le chemin qui conduit à la vallée de ʿArafāt, en passant par Muzdalifa. ʿArafāt est une vallée limitée par un amphithéâtre de montagnes dont se détache un monticule de quelque 30 m. de hauteur, dit le Mont de la Miséricorde. Ce monticule est le but du pèlerinage, et il est à remarquer qu'il se trouve au dehors du *ḥaram*, ou territoire sacré de La Mecque. Les pèlerins y arrivent avant midi et se préparent pour la cérémonie principale, le *wuqūf*, rite préislamique suivant lequel l'adorateur reste debout devant la divinité, jusqu'au moment où il s'éloigne du lieu en courant de toutes ses forces. Cette cérémonie commence après la prière de midi. Les pèlerins occupent la plaine voisine du monticule, et après une allocution de l'*imām* ils se tiennent debout à répéter la *ṭalbiya*, à prier et réciter le Coran jusqu'au coucher du soleil. A ce moment, et au signal donné, commence l'*ifāḍa*, *dafʿ* ou *nafr*, course précipitée, vraie fuite vers Muzdalifa, où l'on passe la nuit. A Muzdalifa se trouvent une colline, sacrée dès avant l'Islam, et dans la vallée, une mosquée. Là on fait un court *wuqūf* aux premières lueurs de l'aube; ensuite, avant le lever du soleil a lieu une autre *ifāḍa*, course, en direction de Minā. Il semble que les Arabes païens attendaient, pour leur *ifāḍa* de ʿArafāt, le moment où le soleil couchant commençait à toucher les montagnes par la partie inférieure de son disque, et, pour l'*ifāḍa* de Muzdalifa, le moment où tout le disque devenait visible. Les Musulmans, au contraire, attendent à ʿArafāt jusqu'à ce que le disque du soleil ne soit plus du tout visible, et ils partent de Muzdalifa avant le lever du soleil.

La journée de Minā commence par une lapidation, *raǧm*, du diable, qu'on fait à trois endroits différents, chaque fois avec sept petits cailloux de la grosseur d'une fève ou d'un haricot lancés de la façon dont les enfants jouent aux billes. Cette cérémonie est aussi d'origine païenne. Le Coran n'en parle pas, mais elle a été confirmée par la tradition, selon laquelle, lorsqu'Abraham, se disposait à sacrifier son fils Ismāʿīl — les Musulmans substituent Ismāʿīl à l'Isaac de la Bible — il jeta des pierres contre le diable à trois reprises afin de le chasser.

Après la lapidation on procède au sacrifice, *qurbān*, d'un chameau, d'un bœuf, d'un mouton ou d'une chèvre; chacun devrait sacrifier personnellement l'animal, mais d'habitude on confie l'exécution de ce rite à un professionnel. Le sacrifice ne fait pas partie du *ḥaǧǧ*, et n'a pas de caractère obligatoire pour les pèlerins. D'autre part, cette fête du sacrifice est la plus grande des solennités de l'Islam, le *ʿīd al kabīr*, la grande fête, célébrée partout où il y a des Musulmans, précisément à cette date du 10 de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*.

Ayant ainsi accompli tous les rites essentiels, le pèlerin retourne à l'état ordinaire, profane, en se rasant la tête, *ḥalq*; cette opération est effectuée à Minā

par une foule de barbiers plus ou moins professionnels. Ensuite le pèlerin dépose les vêtements d'*iḥrām*, et reprend son habillement ordinaire.

Le dernier rite serait la troisième *ifāḍa*, course vers la Ka'ba, mais comme elle n'est pas collective, elle a perdu sa signification. Il ne reste donc plus que le dernier *ṭawāf*, après lequel cessent toutes les interdictions et privations.

D'habitude les pèlerins séjournent encore trois jours à Minā, en faisant chaque jour les lapidations et en se dédommageant des privations subies par des plaisirs de toute sorte.

Malgré des discussions interminables, les écoles de droit n'ont jamais réussi à se mettre d'accord sur la valeur relative des rites qu'on vient de décrire. Ce qui pour les uns est *rukn*, essentiel, pour les autres est seulement *wāǧib*, obligatoire, ou simplement *sunna*, coutumier. On a aussi étudié avec minutie tous les cas possibles d'infraction aux rites du *ḥaǧǧ*; toutes ces infractions peuvent être réparées au moyen d'aumônes, jeûnes, sacrifices de bétail. Une seule, irréparable, invalide le *ḥaǧǧ*: c'est l'absence totale du *wuqūf*, station debout, pendant l'après-midi du jour de 'Arafāt.

Il ne paraît pas douteux que c'est le sentiment religieux qui attire les pèlerins à La Mecque, et que la plupart d'entre eux y cherchent le pardon général de leurs péchés, obtenu par tous ceux qui prennent part au *wuqūf* de 'Arafāt. De La Mecque les pèlerins rentrent dans leurs pays confirmés dans leur religion, avec l'idée de l'universalité de l'Islam fixée dans leur esprit par tout ce qu'ils ont vu, fiers de pouvoir coiffer le turban vert, signe du pèlerinage accompli; et lorsqu'ils ont repris leur vie ordinaire ils rayonnent dans la communauté la chaleur de leurs sentiments.

Les théologiens et les mystiques sont allés plus loin et ont insisté sur l'insuffisance des seules cérémonies pour obtenir le pardon, si l'on ne s'efforce pas de renouveler en soi l'homme intérieur et si l'on va à La Mecque sans se repentir.

A part sa signification religieuse, le pèlerinage de La Mecque est important par ses aspects économiques, sociaux et politiques. Depuis son institution le *ḥaǧǧ* a été la source principale de revenus de La Mecque. Dans l'intérêt même des bénéficiaires on a réglementé rationnellement ce qui auparavant prenait l'aspect d'exploitation et de «plumage» du pèlerin.

D'autre part, ni les gouvernements intéressés, ni les dirigeants de masses n'ont méconnu l'importance politique du pèlerinage; les seconds, le Coran à la main, ont voulu démontrer que l'aspect social et politique de la solidarité du monde islamique l'emporte sur son côté religieux, et que le pèlerinage doit être le rassemblement des Musulmans en vue de discuter de leurs intérêts, de se purifier de l'infection du colonialisme et d'obtenir une pleine indépendance.

On peut dire que le pèlerinage est le pouls de l'Islam. Dans les années de bien-être général le nombre des pèlerins venant des pays en dehors de l'Arabie atteint facilement cent mille, et même parfois deux cent mille. Les pèlerins appartiennent pour la plupart aux classes modestes avec 25% d'indigents. La proportion des femmes oscille autour d'un tiers du total du nombre des pèlerins.

Autrefois les routes du pèlerinage étaient presque exlusivement terrestres, et chaque année les pèlerins se rassemblaient des mois à l'avance dans les lieux

où se formaient les grandes caravanes de l'Égypte, de la Syrie, de l'Iraq et du Yemen. Le voyage en caravane s'imposait non seulement parce que la traversée des déserts était impossible pour les individus isolés, mais aussi pour se défendre contre le brigandage. Ces caravanes étaient accompagnées de pompeuses escortes, mais elles n'en étaient pas moins obligées de se plier aux exigences des tribus bédouines, qui percevaient le «péage» en échange de leur «protection», et selon le mot d'un poète, sans semer de millet ni de blé, ils attendaient le passage des pèlerins pour recueillir une riche moisson.

C'est, semble-t-il, vers la fin du XIIIe/VIIe s. que l'on commence à porter le *maḥmal* ou *maḥmil*; on appelait ainsi une sorte de litière, couverte de riches étoffes, que les souverains des pays voisins envoyaient à La Mecque avec leur caravane officielle de pèlerins pour affirmer symboliquement leurs droits de protection et d'intervention. La réception du *maḥmal*, accompagné du chef du pèlerinage, *amīr al-ḥaǧǧ*, et d'une escorte, se faisait en grande solennité. En 1926/1345 l'envoi du *maḥmal* égyptien provoqua des incidents diplomatiques entre l'Égypte et le souverain des Wahhābites.

La navigation à vapeur et de nos jours les transports aériens ont relégué au second plan les pénibles routes terrestres et ont facilité le pèlerinage à de grands contingents venant de l'Inde et de Java. Mais l'emploi des bateaux à vapeur devait exposer l'Europe aux plus grands dangers: l'ancienne lenteur des caravanes et des bateaux à voile, servait de quarantaine ambulante, les épidémies sorties des pays d'Orient étaient éliminées au cours du trajet et seuls les individus vigoureux arrivaient immunisés. Mais ensuite la rapidité de la navigation permit au choléra, endémique en Orient, d'arriver à La Mecque, tout à fait dépourvue de précautions sanitaires. Il y eut des pèlerinages tragiques, comme celui de 1865/1282, où l'on compta 15.000 victimes. Le passage de quelques fugitifs en Europe fut suffisant pour que le choléra, de Séville jusqu'à Saint-Pétersbourg, fauchât 200.000 victimes. Au cours du pèlerinage de 1893/1311 il y eut à La Mecque en un seul jour 2.500 morts; le total devait atteindre 33.000 en quelques semaines. Par la suite, les pèlerins venant du sud débarquaient à l'île de Camaran, et ceux qui arrivaient du nord s'arrêtaient au lazaret de Tor, dans la péninsule du Sinaï. La coopération internationale permit d'ériger en ces deux endroits de vraies cités sanitaires, capables d'hospitaliser des milliers de pèlerins, afin de prévenir et de combattre les épidémies. De nos jours l'administration du royaume saʿudite a pris la charge de ces services.

INFLUENCE RELIGIEUSE SUR LA VIE

L'influence religieuse sur la vie publique se manifeste à certains jours déterminés de l'année qu'on célèbre avec des solennités spéciales, ou par des actes particuliers de dévotion. Le 10 du mois de *muḥarram*, premier mois du calendrier musulman, on recommande l'observation du jeûne dit *ʿāšūrāʾ*. Chez les šīʿites, les dix premiers jours de ce mois revêtent une importance spéciale (cfr. ch. XVII).

Mawlid ou *mawlūd*, lieu et temps de naissance, signifie aussi la fête anniversaire de la naissance. *Mawlid al-nabī*, ou tout simplement *mawlūd* ou *mawlid*, est

le nom de la fête anniversaire de la naissance de Mahomet, qu'une tradition tardive fixe, de même que sa mort, au lundi 12 du mois de *rabīʿ al-awwal*. Cette fête, inconnue pendant des siècles, fut introduite petit à petit par le sentiment populaire et prônée dans les cercles šīʿites malgré la tenace opposition des hommes de loi et des théologiens, lesquels la combattaient comme *bidʿa*, innovation contraire à une tradition de plusieurs siècles. Cependant ces opposants durent en fin de compte s'incliner devant la force irrésistible de l'*iǧmāʿ* populaire, et il leur fallut se mettre à chercher des arguments pour légitimer ce qu'ils n'avaient pas été à même d'empêcher. Actuellement l'anniversaire de la naissance de Mahomet est célébré presque dans tous les pays de l'Islam, et dans la plupart de ces pays elle a le caractère de fête officielle, avec récitation de pièces littéraires spéciales, dites aussi *mawlid* (cfr. ch. XVI), et de tout le Coran, *ḫatma*, avec des processions, des aumônes et toute espèce de solennités. Cependant tous ceux qui prônent le retour à l'Islam primitif, et tout particulièrement les wahhābites, continuent à s'opposer tenacement à cette fête.

La fête qu'on célèbre la nuit du 27 de *raǧab*, le septième mois, appelée *laylat al-miʿrāǧ*, la nuit de l'ascension de Mahomet au ciel (cfr. ch. XVI), est semblable à celle qu'on vient de décrire pour le *mawlid*; elle a provoqué des réactions analogues de la part des puritains.

On appelle *laylat al-barāʾa*, expression de signification incertaine, une nuit vers la moitié de *šaʿbān*, le huitième mois. Suivant la croyance populaire au cours de cette nuit Allāh détermine le sort des humains pour l'année suivante. On a voulu voir en cela de vagues réminiscences de fêtes de nouvel an célébrées dans un passé très reculé à une époque où les mois arabes suivaient le calendrier solaire. Dans certains pays on commémore les défunts pendant ce mois, ou une partie de ce mois.

Dans la *laylat al-qadr*, la nuit du pouvoir, selon la *sūra* 97, le Coran descendit du ciel. Puisque, quoiqu'on indique de préférence la nuit du 27, l'unique chose qu'on croit certaine est qu'il s'agit d'une des nuits impaires de la dernière décade du mois de *ramaḍān*, le neuvième mois, les fidèles s'adonnent à des pratiques de dévotion et de bienfaisance au cours de ces nuits.

Le premier jour de *šawwāl*, le dixième mois, on célèbre le *ʿid al-fitr*, la fête de la fin du jeûne. Enfin, le 10 de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*, le douzième mois, est le jour de la fête du sacrifice. Ces deux fêtes sont les plus grandes solennités de l'Islam, admises et célébrées par tous.

Il y a en outre dans chaque pays de nombreuses fêtes locales et régionales, se rattachant à des traditions spéciales, notamment à la vénération des santons (cfr. chap. XV).

INFLUENCE RELIGIEUSE SUR LA VIE PRIVÉE

Les moments les plus importants de la vie du Musulman, depuis le berceau jusqu'à la tombe, sont accompagnés de certaines pratiques traditionnelles, de fonds commun islamique, mais pour le détail, changeantes selon la diversité des temps et l'influence des coutumes locales.

La tasmiya, imposition du nom.

La première de ces solennités est la *tasmiya*, imposition du nom, accomplie par le père ou quelque personne d'autorité. Celle-ci, après le *bismillāh*, invocation du nom d'Allāh, prononce à l'oreille du nouveau-né l'appel à la prière ou quelque autre formule pieuse et, après une courte allocution dévote, impose le nom en disant: Je te nomme, comme Allāh t'a nommé, un tel, fils d'un tel. Une des anciennes pratiques, conservée par l'islam, est celle de couper le *ʿaqīqa*, touffe de cheveux, de la tête du nouveau-né, et d'offrir en sacrifice quelque victime. On donne habituellement, à cette occasion, des cadeaux, des repas et fêtes de famille.

Le nom propre des Musulmans, considéré dans toute sa complexité, offre souvent dans la structure de ses parties principales et encore plus dans celle des parties secondaires, des données intéressantes sur la personne qui le porte.

Les parties principales du nom sont:

1. — *Ism ʿalam*, nom propre, imposé au moment de la *tasmiya* du nouveau-né. Dans les premiers temps de l'Islam on maintint l'ancienne tradition arabe qui consistait à donner des noms inspirant la dureté, la force, la puissance contre les ennemis, tels que *Ġālib*, vainqueur; *Layṯ*, lion; *Ṭāriq*, celui qui vient dans la nuit. En revanche on donnait aux esclaves des noms de choses agréables, car, comme le dit une citation d'Ibn Durayd, recueillie plus tard par al-Qalqašandī, «le nom des fils est contre nos ennemis, celui des esclaves est pour nous». Par la suite les noms islamiques l'emportent, pris soit parmi les noms bibliques cités dans le Coran, comme *Mūsà*, Moïse; *Sulaymān*, Salomon; *Ayyūb*, Job; *Yūsuf*, Joseph; *Nūḥ*, Noé; *Ibrāhīm*, Abraham; *Ismāʿīl*, Ismael; soit de Mahomet, *Muḥammad*, ou de sa famille et de ses compagnons, comme *ʿAlī*, *Fāṭima*, *ʿUmar*, soit enfin des noms théophores ou assimilés à ceux-ci, comme *ʿAbd Allāh*, serviteur d'Allāh, *ʿAbd al-Raḥmān*, serviteur du Miséricordieux, *Ġulām Aḥmad*, esclave de Mahomet, *Ḥabīb Allāh*, ami, aimé d'Allāh, *ʿAlī Qūlī*, serviteur de ʿAlī.

2. — *Kunya*. La *kunya* est l'élément le plus caractéristique de l'onomastique musulmane. Elle indique la relation de paternité, exprimée par les mots *abū*, père, (légèrement modifié selon les pays comme par exemple *bū* au Maroc, et *bā* à Java); et *umm*, mère. Ainsi, *Abū Yazīd*, père de Yazīd, *Umm Zayd*, mère de Zayd. La *kunya* peut être fictive et honorifique, étant donné l'honneur dont on entoure la paternité chez les Musulmans. A l'époque des ʿAbbāsides la *kunya* devint un titre de distinction accordé par le calife, et sujet quant à son emploi à des règles d'étiquette; habituellement elle précède le nom personnel. Il y a aussi des *kunya* métaphoriques, ainsi on dit *Abū Ayyūb*, père de Job, de celui qui est patient, et on le dit, par antomonase, du chameau. *Umm al-ḫabāʾiṯ*, mère des péchés, serait le vin.

3. — Le *nasab*, relation de filiation, s'exprime par *ibn*, *bin*, ou *bint*. *Ibn Zayd*, *bint Zayd*, fils, fille de Zayd. La chaîne de *nasab* en ligne généalogique est très fréquente, avec la répétition d'*ibn*, *bin*, *bint* (entre deux noms ibn s'abrège souvent en b, b,), mais il convient de remarquer que la descendance ainsi indiquée n'est pas toujours la paternité immédiate. *Ibn* peut aussi prendre une signification

métaphorique: *ibn ul-sabīl*, le fils du chemin, le voyageur ou le pèlerin. *Ibn*, placé entre deux noms propres, est souvent abrégé en *b*. Le pluriel (*banūn, banū, banī*), désigne souvent des tribus ou des familles arabes ou étrangères.

Parmi les éléments secondaires du nom il faut mentionner:

4. — Le *laqab*, épithète ou surnom, d'origine populaire, descriptive, expose des anomalies caractéristiques, physiques ou morales, comme *al-Ǧāḥiẓ*, l'homme aux yeux exorbités, *al-Mutannabī*, celui qui se fait passer pour prophète, *ḏū 'l-nūn*, celui du poisson, Jonas. Les titres hiérarchiques entrent aussi dans cette catégorie: ils peuvent être califaux, comme *ḫalīfa, imām, amīr al-mu'minīn*, ou en théophores, tels ceux appliqués à certains califes umayyades, et qui deviennent habituels pour les 'Abbāsides au point de remplacer le nom propre du calife, comme *al-Mahdī, al-Mustanṣir bi-llāh*. A partir de la décadence politique des 'Abbāsides, les souverains mineurs et les sultans aiment à faire parade de titres toujours plus nombreux et plus sonores, reflet des circonstances civiles et politiques de leur époque.

5. — La *nisba*, extension de l'idée de filiation qui indique les relations généalogiques, ethniques, géographiques: *al-andalusī*, l'andalou, espagnol; *al-fāṭimī*, le fatimide, descendant de Fāṭima, *al-'abbāsī*, le descendant de 'Abbās.

6. — L'*ism manṣab*, est le nom emprunté à la profession ou à la fonction: *al-ḥaddād*, le forgeron.

Tous ces noms, lorsqu'ils sont mis ensemble pour donner le nom complet, contribuent à donner un signalement complet de celui qu'ils désignent, d'une minutie presque aussi parfaite que celle d'un passeport moderne. Cependant, les éléments énumérés ci-dessus ne se trouvent pas toujours dans tous les noms, parfois ils manquent, parfois ils sont répétés, d'autres fois, même s'ils existent, ils ne sont pas tous énumérés par souci d'abréger. Ceci donne souvent lieu à des confusions, lorsqu'on trouve des références à un même individu nommé par l'un ou l'autre des éléments de son nom complet. En outre, il n'est pas rare de trouver plus d'un individu désignés par les mêmes noms. Quelquefois l'un de ces éléments devient le nom le plus connu du personnage, comme *al-Buḫārī*, celui de Boukhara, le fameux compilateur de traditions; *Salāḥ al-Dīn*, Saladin.

Un nom complet serait par exemple:

(2) Abū 'l-Fidā' (1) Ismā'īl (3) ibn 'Alī (3) ibn Maḥmūd (4) 'imād al-Dīn (5) al-Ayyūbī (5) al-Ḥamawī (6) al-Warrāq: Le père de la rançon, Ismaël, fils d''Alī, fils de Maḥmūd, pilier de la religion, l'ayyubide, celui de Ḥamā, le bouquiniste.

La circoncision, ḫitān.

Quoiqu'un grand nombre de musulmans considèrent le *ḫitān*, circoncision, comme propre à l'Islam, cette pratique est en réalité non seulement beaucoup plus ancienne et plus étendue, mais elle n'est pas même observée par tous les musulmans. Le Coran n'en fait d'ailleurs pas mention. L'âge auquel on la pratique habituellement varie, selon les pays, entre les années de la première enfance

et l'âge de dix ou douze ans. En maintes régions à cette occasion ont lieu des fêtes avec des processions dans les rues, musiques, repas, congratulations.

Certains docteurs de la religion, comme al-Šāfiʿī, estiment que la circoncision est obligatoire; la majorité des auteurs cependant affirme qu'elle est simplement *sunna*, coutume. Néanmoins, pour la grande masse ignorante, tant dans l'Islam qu'en dehors de l'Islam, la circoncision, ainsi que l'abstention de viande de porc, est devenue comme le signe distinctif des Musulmans. Dans certains pays, comme La Mecque, la circoncision est connue sous le nom de *ṭahar*; dans les régions turques elle reçoit le nom de *sunnet*.

Fêtes nuptiales, ʿurs, ʿurus, ʿumra.

Dans la série de mariages qu'un Musulman peut contracter au cours de sa vie, les actes et cérémonies du premier mariage revêtent une solennité et un apparat particuliers.

Sans doute ces fêtes admettent-elles une grande diversité, due à d'anciennes coutumes locales à peine recouvertes d'un vernis d'Islam; il n'en existe pas moins des traits communs à nombre de pays. Étant donné la réclusion des femmes, si généralisée jusqu'à nos jours, les jeunes gens non seulement ne pouvaient pas se mettre en relations avec les jeunes filles, mais ils ne pouvaient même pas les voir jusqu'après la célébration du mariage. C'est pourquoi les premiers pourparlers en vue d'un mariage avaient lieu du côté de la jeune fille, et si le résultat de ces démarches était favorable la *ḫiṭba*, demande formelle, était faite par les représentants du jeune homme. Au jour prévu on célèbre le *ʿaqd al-nikāḥ*, contrat matrimonial, cérémonie présidée par le *mumlik*, qui après la *ḫuṭba*, allocution, adressée aux assistants, invite le fiancé à se marier avec celle qu'il désire pour épouse; le fiancé répond qu'il accepte le mariage selon les stipulations proposées, et tous les assistants récitent alors la *fātiḥa*. D'ordinaire on célèbre cette cérémonie après le coucher du soleil, et la fête se prolonge tard dans la nuit.

Au bout de quelques jours consacrés aux préparatifs pour le mariage, le fiancé, en grand apparat, se dirige dans un cortège de nuit avec musique et flambeaux, vers la maison de sa fiancée, afin de la voir. Le jour suivant un autre cortège accompagne la fiancée qui rend la visite. Selon quelques traditions, on ne doit jamais refuser l'invitation au repas de noces qui a lieu aussitôt après. Les fêtes peuvent se prolonger durant plusieurs jours, suivant les moyens de chacun, et souvent même au-delà de ces moyens, ce qui occasionne des dettes ruineuses pour les familles. Les noms *ʿurs*, *ʿurus*, *ʿumra* ne s'appliquent pas indistinctement. Les deux premiers indiquent que la fête se célèbre dans la maison du fiancé; *ʿumra*, visite, signifie que la fête se fait chez la fiancée.

Funérailles.

Il n'est pas rare chez les Musulmans de se préparer d'avance le linceul dans lequel on sera enseveli, et beaucoup de ceux qui font le pèlerinage à La Mecque trempent ce linceul dans l'eau du puits de Zamzam.

Dans les villes musulmanes les lamentations des femmes de la maison font connaître aux voisins le décès de quelqu'un, et tout de suite commencent les visites des amis et des voisins. Pendant ce temps on a lavé le cadavre, on l'a orienté vers La Mecque, et l'on a commencé la récitation de certains passages du Coran, notamment de la *sūra* 36, dite *Yā Sīn*. Habituellement le cortège funèbre se rend d'abord à la mosquée. Le défunt est porté sur les épaules; la tradition exalte le mérite de ceux qui contribuent à une œuvre si pieuse, et exige qu'au passage du cortège, tous ceux qui se trouvent assis dans les bazars et les cafés se mettent debout en signe de respect.

Dans la mosquée l'*imām* préside les prières d'usage *ṣalāt al-ǧanā'iz* puis, se tournant vers les assistants, il les invite à donner leur témoignage au sujet du défunt. La réponse ordinaire est: il était compté parmi les vertueux. On prétend que s'il se trouve quatre personnes à témoigner de la sorte, le défunt va tout droit au ciel, car Allāh accepte leur témoignage. D'autres traditions se contentent de trois et même de deux témoins.

Certaines traditions recommandent de se hâter lorsqu'on porte un cadavre à sa dernière demeure, car si le défunt était un homme honnête il convient de le faire arriver le plus tôt possible à la félicité, et s'il ne l'était pas, il faut se débarrasser au plus vite de son poids. Lorsqu'on arrive au cimetière, on dépose le mort dans la tombe déjà préparée et l'on distribue du pain aux pauvres. Puis les assistants s'en vont, mais une personne désignée à cet effet reste pour instruire le défunt sur les réponses qu'il faut donner aux deux anges Munkar et Nakīr, chargés de l'examiner sur sa foi. Ceux-ci le font s'asseoir dans sa tombe et lui adressent une série de questions dont, entre autres, ce qu'il pense de Mahomet. Les croyants répondront qu'il est le Prophète d'Allāh, et alors les anges laisseront en paix le défunt jusqu'au jour du Jugement dernier. Les pécheurs et les infidèles seront incapables de donner une réponse satisfaisante et alors les anges les tourmenteront pendant le temps déterminé par Allāh. Ce «tourment de la tombe» auquel semble faire allusion le Coran dans certains de ses passages, 47/29(27), 6/93(93), se trouve décrit dans la tradition et mentionné dans quelques *'aqīda* ou professions de foi rédigées par des théologiens.

Les parents retournent à la maison et reçoivent les condoléances. A cette occasion les visiteurs récitent parfois le Coran en entier, *ḫatma*, en se relayant. Cette récitation et celles des nuits suivantes sont faites à l'intention du défunt.

Prohibitions alimentaires.

Des préceptes rituels réglementent également l'alimentation. Avant et après les repas il faut se laver les mains et dire: *bismillāh*, au nom d'Allāh. La tradition interdit de manger sur des tables où il y a du vin, et recommande, entre autres règles de bienséance, de prendre les mets avec trois doigts de la main droite, de ne pas souffler sur les mets trop chauds, et de ne pas se rendre à la mosquée après avoir mangé de l'ail ou des oignons.

Les prohibitions concernant les animaux qui peuvent servir à l'alimentation se fondent sur le Coran. Elles se divisent en deux catégories: certains animaux

sont toujours défendus, d'autres, tout en demeurant licites, peuvent être sujets à prohibition, en raison de la manière dont ils ont été tués.

Parmi les animaux impurs, on compte avant tout le porc; ensuite les animaux «ayant des canines», c'est-à-dire les carnassiers; puis les oiseaux de proie, «qui ont des griffes», et d'autres animaux sur lesquels l'accord n'est pas constant. Parmi les poissons, ceux qui n'ont pas d'écailles sont prohibés.

La prohibition qui affecte les animaux licites par nature dépend de la manière dont ils ont été tués. Pour l'abattage ordinaire du bétail on requiert que le nom d'Allāh soit prononcé sur la victime, que celle-ci soit orientée vers La Mecque, et qu'on place le pied dessus pour l'égorger. Pour les pièces de gibier est requis le *bismillāh* préalable, qu'il faut aussi prononcer à l'intention des chiens et des faucons. Si le chien laisse la proie intacte, elle est licite, mais si le chien l'a dévorée en partie, c'est signe qu'il chassait pour son propre compte et alors la proie devient illicite. En raison peut-être de très anciennes répugnances à absorber le sang, on tient pour impurs les animaux qui cessent de vivre par mort naturelle, ceux qui ont été étouffés ou tués à coups de bâton, à la suite d'une chute ou bien d'un coup de corne. Mais dans tous ces cas, et de même quand il s'agit d'animaux malades, s'il leur reste encore un souffle de vie, ils peuvent être égorgés et devenir ainsi licites par le *bismillāh*.

En ce qui concerne le vin, le Coran contient une série de textes qui vont d'une franche approbation jusqu'à la plus tranchante condamnation. Dans la *sūra* de «l'Abeille», 16/67-71(65-69), Mahomet présente comme bienfaits d'Allāh l'eau, qu'Il fait descendre pour donner la vie à la terre; le lait, qui coule doucement dans la gorge de ceux qui le boivent; la boisson enivrante et le bon aliment tiré des fruits de la vigne et du palmier; le miel que font les abeilles. Les difficultés contre le vin commencent à Médine. La *sūra* 4/46(43) recommande aux croyants de ne pas faire la prière lorsqu'ils sont ivres; ils doivent attendre de pouvoir comprendre ce qu'ils disent. La *sūra* 2/216(219) pose à nouveau la question: à côté du vin, elle mentionne les jeux de hasard, et affirme que dans l'un comme dans les autres il y a pour l'homme à la fois un grand péché et un profit, mais que le péché est plus grand que le profit. Enfin, la *sūra* 5/92(90) porte la prohibition définitive: «En vérité le vin, les jeux de hasard, les statues, les flèches divinatoires ne sont qu'une abomination de Satan». Le consentement unanime des Musulmans a vu dans ce verset la condamnation de l'usage du vin; les traditionistes et les docteurs en ont interdit la possession et ont inclus dans ce précepte les autres boissons enivrantes et l'usage des narcotiques.

Autres restrictions.

Les «statues» prohibées dans le verset qu'on vient de citer étaient les pierres plantées verticalement dans le sol et autour desquelles se célébraient les rites païens. Pour ne pas violer le précepte, les sunnites utilisent comme pions d'échecs des pièces plates semblables aux pions du jeu de dames.

La tradition mentionne aussi des prohibitions d'ordre somptuaire, telles que l'usage des vêtements de soie, notamment pour les hommes, et celui des

vases en or et en argent. Les objets reproduisant la figure humaine ou des animaux sont défendus, et tout spécialement les images et autres objets propres au culte d'autres religions.

La musique, le chant, la poésie ont également fait l'objet de prohibitions et de limitations. Plusieurs juristes considèrent comme blâmables les livres de poésie, prohibent l'usage des instruments de musique à corde et réduisent l'emploi des quelques instruments à percussion et à vent qu'ils estiment licites, à certaines occasions solennelles, comme la circoncision ou le mariage. Celui qui achète un instrument de musique ou en joue est, selon certains docteurs, un *fāsiq*, Musulman relâché, dont le témoignage n'est pas valable en droit.

L'impureté rituelle entraîne des interdictions sur le commerce des boissons alcooliques de toute sorte, sur les produits dérivés du porc, du chat, et du chien, des animaux morts, de leurs peaux et de leurs graisses, des reptiles et des vers, des souris et du fumier. A ces choses impures par nature, il faut ajouter les choses pures par elles-mêmes mais qui deviennent impures par contamination, comme l'huile du récipient dans lequel tombe une souris, ou la marmite dont un chien lèche le contenu. Dans ces cas tout le contenu devient impur; il faut alors le jeter et laver sept fois le récipient.

L'application des préceptes énumérés jusqu'ici n'a pas été et n'est pas actuellement aussi générale ni aussi constante qu'on l'a cru en Europe. Les Musulmans pieux s'en acquittent régulièrement, mais nombreux sont ceux qui se bornent à éviter de détonner en public ou encore qui n'ont même plus ce souci. Cependant, pris en masse, même les plus négligents à observer les préceptes se montrent agressifs et belliqueux à l'occasion d'agitations religieuses ou politiques.

Dans les littératures classiques de l'Islam la louange du vin est un thème fréquent, ainsi que la description d'orgies et de banquets où l'on boit sans fin au milieu de la musique, des chants et des danses. Actuellement on peut dire que ces exemples trouvent partout des imitateurs.

La prohibition des représentations d'êtres vivants n'a pas manqué d'influencer le développement de l'art musulman, quoiqu'il y ait toujours eu des transgressions; aujourd'hui on dirait que la règle est devenue exception. Des raisons de convenance et de nécessité ont atténué aussi les prohibitions rituelles relatives au commerce; en fait, aujourd'hui, on achète et vend couramment des choses déclarées impures, comme les vers à soie, les sangsues, les cuirs, les graisses, les engrais naturels.

L'ÉTAT MUSULMAN

L'État constitué par Mahomet était une théocratie pure. Jusqu'à sa mort les notions d'Allāh, de Mahomet, et d'État en étaient arrivées à devenir synonymes dans quelques expressions, telles que «la caisse d'Allāh» pour indiquer le fisc, ou le «tribunal d'Allāh et de son Envoyé» pour indiquer le tribunal suprême. Mahomet, le dernier des prophètes, ne pouvait pas laisser de successeur dans le domaine religieux, mais l'État qu'il venait de créer avait besoin d'un chef temporel pour continuer dans la voie ainsi inaugurée.

Le calife.

Le droit canon de l'Islam enseigne qu'à la tête de la *ǧamāʿat al-muʾminīn*, la communauté des croyants, il doit y avoir un *imām*, qui est *ḫalīfat rasūl Allāh*, un calife, c'est-à-dire un successeur de l'Envoyé d'Allāh, et *amīr al-muʾminīn*, un prince des croyants.

Le droit et le devoir d'élire le calife reviennent à la communauté, mais ce devoir et ce droit se limitent par la suite à ceux qui par leur culture, leur position, leur expérience, leur honnêteté, offrent des garanties suffisantes d'équité dans le vote.

Selon l'idéal tracé par les docteurs, serait éligible au poste de calife tout Musulman de la tribu de Qurayš, mâle, libre, juridiquement capable, physiquement apte, moralement digne, cultivé, énergique, prudent.

Théoriquement cette élection devrait être une désignation par les «meilleurs» de la communauté: lorsque les hommes de plume et d'épée se sont mis d'accord sur la personne à élire, on propose à celle-ci sous forme de contrat, de prendre la charge du pouvoir suprême. Son consentement rend le contrat parfait. La *bayʿa*, contrat de vente, prend le sens technique de pacte organisant les droits et les obligations respectifs stipulés entre le nouveau souverain et ceux qui par ce pacte deviennent ses sujets.

Par la *bayʿa* le calife s'oblige à surveiller les intérêts spirituels de l'Islam, en observant, protégeant, et faisant observer la loi canonique, et aussi à se préoccuper de ses intérêts matériels, par la défense des frontières, le maintien de l'ordre dans l'État, l'administration impartiale de la justice, l'équitable distribution des charges, et la conduite de la guerre sainte contre les infidèles.

Le calife n'a aucun pouvoir législatif sur le plan spirituel et il n'est pas le maître absolu sur le plan temporel. Il n'est qu'un mandataire, un tuteur, gérant des intérêts de la communauté, et ses actes sont légitimes à condition qu'ils n'excèdent pas les limites du mandat. Lorsque la loi est explicite, le calife n'a pas d'autre choix que de la faire observer ; ainsi, par exemple, il ne pourra pas remettre la peine d'un homicide si les parents de la victime n'y consentent. Cependant, malgré ces limitations, le champ d'action laissé à l'initiative du souverain reste encore très étendu, car l'exécution de la loi, hors les cas où elle ne laisse aucune échappatoire, est remise à sa prudente appréciation; ainsi, par exemple, la déclaration de la guerre contre les infidèles, le sort des prisonniers, l'administration générale dépendent directement de lui, et même s'il n'a pas le pouvoir d'émettre une *fatwà*, opinion juridique, à moins que ses études et sa science ne le lui permettent, il peut, au nom de l'intérêt public, restreindre dans certaines questions l'autorité des cadis, et par la nomination aux charges judiciaires de telles ou telles personnes, faire prévaloir les opinions d'une école juridique déterminée sur les autres.

On pourrait donc jusqu'à un certain point comparer la fonction du califat islamique à celle qu'exerça au moyen âge en Europe le Saint-Empire, destiné en principe à la défense de la religion et à la protection de l'Église, et entouré par conséquent d'une certaine auréole sacrée.

La résiliation de la *bay'a* et l'extinction de l'obligation d'aide et d'obéissance de la part des sujets peut avoir pour cause non seulement le décès du calife, mais aussi des modifications graves qu'il apporterait aux conditions du contrat; ainsi une déficience de la foi par hérésie ou apostasie, des mœurs scandaleusement relâchées, l'inaptitude physique pour cause d'aliénation mentale, cécité ou cas similaires; la cessation effective de ses fonctions, si le calife s'en désintéresse complètement ou est fait prisonnier par les ennemis.

Telle est l'esquisse idéale du califat tracée par les juristes, et à peine réalisée par les quatre premiers successeurs de Mahomet, dits califes «orthodoxes», à l'«âge d'or» de l'Islam. Les Umayyades rendirent le califat héréditaire dans leur famille; les califes 'Abbāsides de la meilleure époque furent des autocrates absolus; leurs successeurs décadents se virent assujettis au caprice de leurs protecteurs turcs. Le califat authentique, tel qu'il était alors, prit fin après le saccage de Bagdad par les soldats d'Hūlāgū, en 1258/656, et l'extermination de la famille du calife. Plus tard il y eut dans la cour des Mameluks d'Égypte, des 'Abbāsides qui se donnaient le titre de califes. Le dernier d'entre eux mourut en 1543/950. Plus tard encore, et non sans avoir trouvé une solution de continuité, les sultans ottomans commencèrent à s'attribuer le titre califal, et par la suite vint à naître en Europe l'opinion erronée que le pouvoir et la juridiction spirituels, en réalité inexistants, du sultan de Turquie étaient comparables à ceux du Pontife Romain. Une erreur aussi grossière eut cependant des échos et des conséquences dans les relations diplomatiques des puissances occidentales avec la Turquie pendant plus d'un siècle jusqu'à ce que par un vote de l'Assemblée Nationale, la Turquie abolit en 1924/1343 le peu qui restait encore d'une telle fiction.

Depuis la chute du califat de Bagdad les juristes se virent dans l'obligation de modifier leur position afin de maintenir quelque relation entre le droit qu'ils enseignaient et la réalité des choses: sans abandonner leurs positions théoriques, ils admirent la légitimité effective des gouvernements forts et stables, et l'obligation de leur obéir.

La guerre sainte. Les adversaires. Le butin.

Le droit musulman considère que le monde est divisé en deux grandes zones: le *dār al-ḥarb*, demeure de la guerre, et le *dār al-islām*, demeure de l'Islam. Les pays dans lesquels la loi canonique est en vigueur, et qui obéissent à des souverains musulmans constituent le *dār al-islām*. Le reste du monde est le pays des infidèles, contre lesquels les Musulmans se trouvent théoriquement en état de guerre perpétuelle jusqu'à ce que le monde entier soit assujetti à l'Islam.

Quelques auteurs anciens essayèrent sans grand succès d'introduire une catégorie intermédiaire, le *dār al-ṣulḥ*, ou *al-'ahd*, de pacte ou de traité, pour désigner des États non-musulmans mais tributaires de l'Islam. A une époque récente ce fut le cas contraire qui se posa, et tandis que certains proposaient une catégorie intermédiaire qui comprendrait les États musulmans assujettis à des puissances européennes, d'autres considéraient ces États tout simplement

comme *dār al-islam*, puisque les Musulmans n'y sont pas gênés dans l'exercice de leur religion.

A l'égard des pays habités par des non-musulmans, la loi canonique ne reconnaît d'autres relations que celles de la guerre sainte, *ǧihād*, l'effort dans la «voie d'Allāh». Le précepte de la guerre sainte est d'une grande importance, si grande, qu'il a été compté parfois parmi les préceptes fondamentaux de l'Islam qui lui doit, souvent, son existence et en grande partie sa propagation.

Au cours de la période de prédication à La Mecque, Mahomet se trouvait réduit à recommander la résignation devant les attaques de ses adversaires, mais à Médine, dès qu'il se sentit suffisamment fort pour se défendre et même pour attaquer, son attitude changea. Depuis ce moment, le Coran exhorte à combattre dans «la voie d'Allāh», 2/186-191(190-195), 2/212-215(216-218), 8/40 (39), 9/5(5), 9/29(29); à sacrifier la vie de ce monde pour celle de l'autre, car les combattants qui tombent dans «la voie d'Allāh» obtiendront le pardon de leurs péchés et recevront d'Allāh une grande récompense, 3/151-152(157-158), 3/194-195(195), 22/57-58(58-59), 47/5-7(4-6). La *sūra* 61, *al-Ṣaff*, la ligne de combat, tire son nom de ce mot qui se trouve dans le verset 4, dans lequel il est dit qu'Allāh aime ceux qui combattent dans sa voie, comme s'ils étaient un édifice solide; la *sūra* 22/77(78) exhorte à la guerre comme Allāh mérite. Il ne faut pas considérer comme morts ceux qui succombent dans la «voie d'Allāh», au contraire, ils sont vivants et ils siègent aux côtés de leur Seigneur, 2/149(154), 3/163(169). Allāh «achète» aux croyants leurs vies et leurs biens, car le paradis leur appartient; ils combattront dans «la voie d'Allāh»; ils tueront ou ils seront tués; la promesse d'Allāh est sûre, la «vente» faite à Allāh est un motif de réjouissance, et le triomphe et la récompense sont grands, 4/73-79(71-77), 9/112(111). Pourquoi donc ne pas se dépenser dans «la voie d'Allāh»? Qui sera celui qui voudra faire à Allāh un tel emprunt, qui lui sera doublé magnifiquement? 57/10-11(10-11). Ceux qui ont cru, qui ont émigré, qui ont lutté dans la «voie d'Allāh» seront les plus proches d'Allāh pour toujours. Celui-ci achète aux croyants leurs biens et leurs personnes en échange du paradis; Il est fidèle à ses promesses; combien est beau le prêt fait à Allāh!, 9/20-21(20-21).

Cependant le Coran lui-même dispense de cette obligation les faibles et les malades, ainsi que les pauvres qui n'ont pas les moyens d'y contribuer de leurs propres biens ou de se procurer une monture, 4/97-105(95-104), 9/92-93(91-92). Pour les autres Musulmans l'obligation est à deux degrés: elle est *farḍ al-kifāya*, obligation collective de la communauté, remplie dès que les troupes sont rassemblées en nombre suffisant, lorsqu'il s'agit d'une guerre offensive; mais s'il s'agit d'une guerre défensive et si le danger est grave, l'obligation de la guerre sainte devient *farḍ 'ala 'l-'ayn*, obligation individuelle, et chacun doit payer de sa personne et de ses biens lorsque le calife souverain des croyants, appelle à la guerre sainte.

Quant aux ennemis qu'il faut combattre, le Coran établit une distinction entre les polythéistes et les «gens du livre», c'est-à-dire ceux qui professent des religions révélées, comme les Chrétiens et les Juifs. Aux premiers il faut proposer, avant de laisser parler les armes, le choix entre l'acceptation de l'Islam ou les

rigueurs de la guerre; pour les «gens du livre» on ajoute un troisième terme à cette alternative: ou accepter l'Islam, ou se soumettre pacifiquement à la protection et à la tolérance musulmane sous condition d'un tribut humiliant, ou bien la guerre. Cependant, lorsque les Musulmans eurent à combattre contre des pays entièrement païens, en dehors de l'Arabie, par exemple lors de la conquête de Sind d'abord et ensuite celle de l'Hindustan, ils se virent dans l'impossibilité absolue d'appliquer la loi canonique dans toute sa rigueur, et la raison d'État leur conseilla d'étendre leur tolérance aux idolâtres, au lieu de massacrer tous les combattants, de réduire à l'esclavage tout le reste de la population et de confisquer tous leurs biens.

Le butin des biens meubles est divisé en cinq parts: l'une appartient «à Allāh et à son Prophète» et passe au fisc, 8/42(41); les quatre autres sont partagées entre les combattants à raison généralement de trois parts pour les cavaliers et une pour les fantassins. Il convient de se rappeler en effet que chacun s'équipait à ses propres frais. On compte comme biens meubles non seulement les armes, le bétail, et autres choses semblables, mais aussi les captifs, qui restent réduits à la condition d'esclaves. Cependant l'*imām* peut, à son gré, ou faire tuer les captifs mâles, adultes et de condition libre, ou accepter leur rançon, ou tout simplement les laisser libres. L'Islam admit l'ancienne coutume arabe du *ğiwār*, protection, octroyée par n'importe quel membre de la tribu à un étranger. Ainsi tout Musulman, quels que soient son âge, son sexe, ou sa condition, et pourvu qu'il soit capable de discerner ce qu'il fait, peut d'un simple geste octroyer l'*amān*, sécurité, et mettre un ennemi sous la protection de la communauté.

Tout ce qui tombe sans lutte aux mains des Musulmans s'appelle *fay'*. La teneur du passage coranique, 59/5-8(5-8): *mā afā'a 'llāh 'alà rasūlihi*, ce qu'Allāh a restitué à son Prophète, indique que ces biens reviennent à leurs possesseurs légitimes, les Musulmans. Cependant, ce principe du *fay'* ne s'applique pas dans le cas d'une reddition spontanée à l'approche des armées musulmanes. Le pays qui se soumet ainsi s'appelle *dār al-ṣulḥ*.

Quant aux biens fonciers on distingue la manière de leur acquisition; si on les a pris par capitulation, ils deviennent la propriété de tous, et ils passent à l'État, mais si on s'en empare par action de guerre, ils appartiennent aux combattants.

Le calife est en principe le chef des expéditions menées pour la guerre sainte, et il devrait s'y préparer une fois par an. On admet cependant que dans le cas où l'Islam est faible, il convient de faire des trêves, et alors les différentes écoles enseignent la fidélité aux pactes, même si l'ennemi se montre déloyal.

La guerre sainte est un devoir religieux, et doit être entreprise avec l'intention arrêtée, *niyya*, de propager l'Islam. Si par suite de la mauvaise fortune de la guerre quelque partie du territoire occupé par les Musulmans tombe aux mains de l'ennemi sans qu'on puisse espérer le recouvrer, alors les Musulmans qui l'habitent sont tenus d'émigrer dans les terres d'Islam, et si dans ce cas une femme refusait de suivre son mari, le mariage est automatiquement dissous.

De nos temps quelques auteurs musulmans à tendances modernistes et les apologistes de l'Islam en terre d'Occident ont voulu atténuer la portée de ces préceptes, en insistant sur l'idée d'un Islam pacifiste. De même, un célèbre

auteur anglais, T. W. Arnold, dans son ouvrage, *The Preaching of Islam*, risque d'induire en erreur ses lecteurs, non tant par ce qu'il dit, que par ce qu'il ne dit pas, sur la propagation pacifique de l'Islam.

Cependant il semble bien que la masse des Musulmans continue à réagir sur ce point de la même manière que leurs ancêtres. De plus, un Islam où la doctrine du *ǧihād* n'existerait pas, ne serait plus l'Islam de Mahomet et du Coran.

Caractère personnel de la šariʿa, les ḏimmī.

La loi canonique ne peut être territoriale, car elle se base sur la profession d'une foi religieuse, et par conséquent elle accompagne le Musulman partout où il se trouve. Les Chrétiens, les Juifs, et les adeptes d'autres religions à eux assimilés, c'est-à-dire, les «gens du Livre», qui résident dans des pays musulmans, appartiennent à un ordre social inférieur, même s'ils sont éventuellement de la même race, de la même langue, et de la même descendance, ou de la même famille. Le concept de nation n'est pas connu de la *šarīʿa*. Tant que la barrière de la religion divise ainsi en diverses classes les sujets d'un même État, le lien de la religion fait que tout Musulman peut vivre dans n'importe quel pays d'Islam, comme dans sa patrie: il est sujet aux mêmes lois et coutumes, jouit de la même considération, et peut sans perdre une nationalité qu'il ne possède pas, assumer des charges publiques sous des souverains différents. *Ahl al-ḏimma* est le nom qu'on donne aux «gens du Livre» et, en général, à tous ceux qui sans être musulmans vivent soumis aux lois musulmanes en pays d'Islam.

Les juristes considèrent la *ḏimma* comme un pacte bilatéral; lorsqu'un État non-musulman accepte la paix et se soumet à un prince musulman, en promettant de payer le tribut, les habitants deviennent «*ahl al-ḏimma*», nation protégée, et leurs terres sont soumises à l'impôt foncier. Grâce à ce pacte, le *ḏimmī* obtient l'autorisation de résidence, la tolérance de sa religion, la protection de sa personne et de ses biens, et leur défense contre les ennemis extérieurs. En revanche il doit le payement de deux impôts: l'un de capitation dit *ǧizya*, qui atteint seulement les hommes valides et de condition libre, à l'exclusion des enfants, malades, et vieillards; et un impôt foncier dit *ḫarāǧ*, qui pèse sur la propriété terrienne. Il y a aussi des impôts dont les revenus vont à l'armée.

En ce qui concerne le culte, les *ḏimmī* jouissent d'une ample liberté, seules sont limitées les manifestations extérieures du culte, comme le son des cloches, une procession avec la Croix, des funérailles solennelles, la vente publique d'objets de culte, ou d'autres marchandises interdites aux Musulmans. Si un Musulman prend pour épouse une Juive ou une Chrétienne, il doit lui permettre le libre exercice de son culte et même la consommation des aliments permis par sa religion, même s'ils sont défendus aux Musulmans. Les *ḏimmī* peuvent conserver et réparer les églises ou synagogues qu'ils possèdent, mais s'il n'y a pas eu de pacte leur accordant la possession de terres, ils ne peuvent pas ériger de nouveaux édifices pour le culte, car pour cela il leur faudrait occuper une terre musulmane.

La loi concède au *ḏimmī* la pleine liberté d'exercer sa profession; elle protège sa famille et ses biens, et s'abstient d'intervenir dans les procès civils ou criminels

entre *dimmī*. Ces causes sont réservées par la loi canonique à la juridiction de chacune des diverses communautés religieuses, dont les chefs sont autorisés à prononcer jusqu'à la peine capitale. Cependant la loi canonique se réserve d'intervenir dans tous les cas où l'exige l'ordre public ou la sécurité de l'État.

La *sūra* 9/29(29) exige l'humiliation des *dimmī*, qui se traduit dans la loi par des restrictions, comme l'obligation de porter un habillement spécial, la prohibition de porter des armes et de monter à cheval. En outre on leur refuse les privilèges de pouvoir servir dans l'armée, ou dans les cadres administratifs de l'État, d'être témoin dans les procès entre Musulmans, d'épouser les filles des Musulmans, d'être tuteurs de Musulmans ou de posséder des esclaves musulmans. L'interdiction d'hériter est réciproque entre les *dimmī* et les Musulmans, mais les legs sont permis.

La résiliation de la *dimma* peut avoir pour cause soit la conversion à l'Islam, soit un manquement aux engagements du pacte, comme le recours aux armes contre les Musulmans, le refus d'obéissance ou de payement du tribut, le rapt d'une Musulmane, un outrage à l'Islam, ou le fait d'avoir converti un Musulman à une autre religion.

L'abjuration d'une autre foi pour embrasser l'Islam pourrait être comparée dans l'État musulman à un changement de nationalité; d'ordinaire elle provoque des conflits entre les diverses lois, dont la solution est, naturellement, favorable au nouveau converti.

La personne. La capacité juridique. L'esclavage.

La pleine capacité juridique et religieuse est réservée dans l'Islam à l'homme libre, pubère, sain d'esprit et de corps, de vie sans reproche, selon la morale musulmane. Toute modification atteignant l'une de ces conditions modifie de diverses manières la plénitude de la capacité juridique.

Dans l'Arabie préislamique la femme n'avait pas de droits. La veuve était une chose qui passait au plus proche parent du défunt; on considérait comme un malheur la naissance d'une fille, et on raconte que parfois les pères eux-mêmes tuaient leurs filles à peine nées. Dans l'Islam, du point de vue religieux, la femme est presque l'égale de l'homme. Elle professe la même religion et a le même espoir de la vie future, mais elle ne peut pas remplir les fonctions d'*imām*, qui préside la prière, ni celles de *ḫāṭib*, prédicateur. Le Coran déclare ouvertement la supériorité de l'homme, 4/38(34), 2/228(228), tandis que la tradition accuse les femmes de manquer de jugement, d'être légères et ingrates, et ajoute qu'elles forment la majorité des habitants de l'enfer.

Du point de vue juridique, la femme ne peut pas être cadi, ni témoin dans les procès concernant des affaires graves comme celles auxquelles peut être appliquée une des peines que l'on appelle *ḥadd*, limitativement déterminée par la loi canonique, ou dans les affaires d'État, ou lorsqu'il s'agit de déterminer la capacité d'un témoin. Dans les autres cas le témoignage de la femme vaut la moitié de celui de l'homme. Cependant dans le cas d'affaires que seules les femmes peuvent connaître, le témoignage de deux femmes légalement capables

est suffisant. Dans les successions, la part de la femme est ordinairement la moitié de celle de l'homme; on réduit également à la moitié le prix du sang, *diya*, dû pour le meurtre d'une femme. La femme non-mariée se trouve sous l'autorité du chef de la famille. La femme mariée acquiert certains droits dont on parlera plus loin.

Quant à la condition des personnes, le droit musulman estime que l'état naturel de l'homme est la liberté, et il considère tous les hommes comme libres jusqu'à preuve du contraire. L'esclavage peut avoir pour origine la captivité comme butin de guerre, et la naissance d'une mère esclave, sauf si le père est le maître de l'esclave. Mais on ne peut pas réduire en esclavage un Musulman libre, et celui-ci ne peut non plus se vendre lui-même comme esclave, ou être vendu par son père ou son créancier. La liberté est un des «droits d'Allāh», et n'est pas soumise à l'arbitraire d'un individu.

Quoique l'esclave fasse partie du patrimoine de son maître, la loi ne le considère pas comme une chose, et on ne peut pas le tuer par caprice. Il a la pleine liberté religieuse, et peut, avec le consentement de son maître, se marier légitimement; ce mariage légitime lui est permis même avec une personne libre, Cor. 4/29-30(25), sauf celui de la femme esclave avec son maître, celle-ci étant toujours considérée comme concubine, qui ne peut être épouse légitime. L'esclave peut avoir son pécule, et ses esclaves propres qui ne sont pas esclaves du maître, il peut recevoir des legs, et les refuser, même contre la volonté de son maître. Celui-ci est tenu de traiter son esclave avec humanité, Cor. 4/40(36), de lui procurer ce qui est nécessaire à la vie, et de le soigner dans la maladie et la vieillesse; sinon, le cadi est autorisé à intervenir, à punir le maître, et même à l'obliger à émanciper son esclave.

Les esclaves ont longtemps constitué un groupe important dans la société islamique, et ils furent l'objet d'un commerce qui fut très actif jusqu'à ce que l'intervention européenne l'eut rendu de jour en jour plus difficile. Aujourd'hui l'esclavage existe encore dans certains pays musulmans. En général la condition de l'esclave parmi les Musulmans n'a pas été caractérisée par la dureté et l'inhumanité, trop fréquentes dans l'empire romain ou dans les plantations américaines ou dans les terres de l'Iraq méridional au temps des 'Abbasides. D'après les récits concordants d'écrivains et de voyageurs, on peut conclure que dans bien des cas les esclaves occupaient dans la famille musulmane une position de confiance et privilégiée semblable à celle des vieux serviteurs dans les anciennes maisons européennes.

L'esclave peut devenir libre par manumission, par rançon, par testament, et dans certains autres cas prévus par la loi. Le Coran, 24/33(33), et la tradition recommandent comme œuvre méritoire l'affranchissement des esclaves. La manumission est un moyen d'expiation des fautes commises, Cor. 4/94(92), 5/91(89). A cet effet il suffit que le maître déclare explicitement sa volonté de rendre libre son esclave; cette manifestation est irrévocable et a un effet immédiat. De son côté, l'esclave peut fixer avec son maître sa rançon; ce contrat qui s'appelle *kitāba*, une fois conclu, le maître ne peut pas le résilier, et l'esclave demeure dans un état intermédiaire entre l'esclavage et la liberté jusqu'à ce qu'il

se soit acquitté complètement du prix convenu. *Tadbīr* est une déclaration spontanée faite par le maître dans laquelle il fixe à la date de sa mort la manumission de son esclave.

La loi prévoit l'émancipation *ipso jure* de la femme esclave dite *umm walad*, mère d'un fils, qu'elle a eu de son maître, à la mort de celui-ci. De même, dans certains cas de mauvais traitement de la part du maître, la loi octroie la liberté à l'esclave.

Par l'émancipation il se crée un lien nouveau, dit *walā'*, patronage ou clientèle, entre l'affranchi et son ancien maître: l'un et l'autre reçoivent sans distinction le nom de *mawlà*, patron, client. L'ancienne législation rapproche ce lien de celui de la consanguinité naturelle, et lui donne des effets juridiques semblables.

Extinction de la personnalité juridique. L'apostasie de l'Islam, ridda, irtidād.

L'extinction de la personnalité juridique a lieu par la mort, mais elle peut également avoir une cause juridique comme l'absence plus ou moins prolongée, d'où l'on tire une présomption légale de mort, suivie d'effets juridiques. Dans certains cas les écoles exigent 70, et quelques auteurs même 100 ans, à compter de la date de naissance du disparu.

Une autre cause d'extinction de la personnalité, et de mort civile absolue, est l'apostasie de l'Islam. Est *murtadd*, apostat, celui qui *bi 'l-qawl*, par la parole, ou *bi 'l-fi'l*, par les actes, renie ouvertement l'Islam. Dans ces cas le juge ne peut procéder d'office, et il faut une dénonciation d'actes concrets ou de paroles précises faite par deux témoins légalement dignes de foi.

On ne peut pas procéder contre les impubères, les aliénés, ou contre ceux qui ont subi des violences avant d'abandonner l'Islam, Cor. 16/108(106), s'ils prouvent ne l'avoir renié qu'en raison de cette violence. Si les paroles ou les faits allégués n'établissent pas clairement l'apostasie, le juge pourra réprimander ou punir l'accusé, mis il lui est défendu d'aller plus loin.

Le Coran condamne sévèrement l'apostasie, mais la tradition présente des divergences au sujet de la peine qu'il faut infliger à l'apostat. Les écoles de droit sont d'accord sur la peine de mort pour l'adulte, *bāliġ*, qui a volontairement apostasié, mais les Ḥanafites font une exception en faveur de la femme apostat, contre laquelle ils demandent seulement l'emprisonnement jusqu'à ce qu'elle change d'avis. Il n'y a pas non plus unanimité en ce qui concerne la manière de procéder contre l'apostat; tandis que quelques auteurs exigent l'exécution immédiate, d'autres s'appuyant sur des traditions, recommandent l'octroi du délai de un à trois jours, pour laisser une chance au repentir. Si l'apostat se repent, il échappe au châtiment, sinon on lui applique toute la rigueur de la loi, car on l'assimile au *kāfir*, idolâtre, qui refuse d'embrasser l'Islam.

L'effet juridique de l'apostasie est la mort civile de l'accusé à partir du moment où il a refusé l'invitation à lui faite de se rétracter: son mariage est dissous et son testament est nul. Si l'apostat a réussi à fuir et à se mettre en lieu sûr,

ses biens passent, selon certaines écoles, à l'État; selon d'autres, les biens restent aux soins d'un curateur jusqu'à ce qu'on apprenne le décès de l'apostat.

L'influence des pays d'Europe réussit à partir de la seconde moitié du siècle dernier à modérer dans certains pays musulmans la rigueur officielle de la loi. Mais ce qu'on n'est pas parvenu à obtenir c'est un changement d'opinion dans l'Islam, et la mort civile du Musulman apostat continue à être aussi absolue que peuvent le réaliser ses coreligionnaires irrités; ils ne se contentent pas de lui rendre la vie insupportable par des vexations de toute sorte, ils cherchent en plus par divers moyens, et souvent ils réussissent, à le faire périr.

Dans certains pays on a appliqué récemment encore la peine de mort à des hérétiques de l'Islam. On sait que les adhérents de la secte *aḥmadiyya* sont considérés par les Sunnites comme hérétiques et hors de l'Islam. En 1903/1321 deux membres de cette secte, et en 1924/1343 trois autres membres, furent condamnés en Afghanistan à la lapidation. La sentence fut exécutée et les autorités lancèrent les premières pierres. Les Musulmans de l'Inde manifestèrent leur approbation par la voie de la presse et par des télégrammes. Néanmoins ce sont les Aḥmadiyya eux-mêmes qui dans leur campagne en faveur de l'Islam en Europe et en Amérique prétendent que dans l'Islam il n'y a pas de peine contre cette sorte de transgression.

Dans les constitutions données aux pays musulmans sous mandats européens, la clause de rigueur concernant la liberté religieuse était en fait interprétée dans ce sens que chacun pouvait passer d'une religion à l'autre, et que de toutes les religions on pouvait passer à l'Islam, mais qu'il ne fallait pas même songer à sortir de l'Islam, tant c'était une idée absurde.

Ainsi on peut mesurer l'importance de la loi de l'apostasie (peine de mort) pour la conservation de l'Islam. Que le pourcentage de ceux qui apostasient soit si faible, c'est un fait qui peut être expliqué par la crainte justifiée de la dure réaction provoquée dans l'entourage familial et social; on évite même les apparences de contact avec les ministres des autres religions, et ceux qui se hasardent à faire ce pas savent qu'ils risquent leur vie, ou tout au moins leur avenir.

Personnes juridiques. Le fisc.

Le droit musulman énumère parmi les personnes juridiques le *bayt al-māl*, et le *waqf*, ou *ḥabs*, ou *ḥubus*.

Le *bayt al-māl*, ou *bayt māl al-muslimīn*, maison du trésor des Musulmans, est le fisc, vers lequel depuis les premiers temps de l'Islam affluent les biens acquis par la communauté musulmane. Les revenus ordinaires proviennent de la *zakāt*, aumône rituelle, de la *ġanīma*, butin de guerre, et des impôts perçus sur les biens fonciers. Plus tard s'y ajoutèrent les capitations et les taxes payées par les *ḏimmī*, et un droit de 10% sur la valeur des marchandises entrées en terres musulmanes. Les canonistes tiennent pour arbitraire et exorbitant n'importe quel autre impôt établi par le souverain. Outre ce revenu ordinaire il y avait aussi des recettes extraordinaires provenant de l'appropriation des biens

sans maître connu, des successions vacantes, des patrimoines des apostats et d'autres confiscations.

Sous le règne des premiers califes, la caisse du fisc était administrée avec simplicité, et on y puisait ce qui était nécessaire soit pour l'intérêt général de la communauté soit même pour des intérêts particuliers. Après les conquêtes le montant des recettes devint considérable et il fallut établir un régime strict, avec des traitements fixes pour les fonctionnaires de l'État.

Le principe fondamental de l'administration du *bayt al- māl* est que les biens de l'État ne constituent pas un fonds commun, mais se répartissent en diverses sections, selon leur provenance. Les fonds de chacune de ces sections sont destinés ensuite à certaines catégories de dépenses, selon des règles minutieusement élaborées par les juristes.

Le *bayt al-māl* est considéré comme *māl Allāh,* biens d'Allāh, propriété inaliénable de la communauté, personne juridique dont le représentant et curateur est l'*imām,* calife, et plus tard, les souverains des différents États. Le prince n'est qu'un mandataire; il ne peut, en conséquence, distraire les fonds de leur destination légitime. Il peut cependant disposer de certains biens, surtout des terres vacantes dans les pays conquis, et les donner en *iqṭā'*, pl. *qaṭā'i'*, sous forme de donation. Plus tard, pour faire face aux difficultés de trésorerie, on dut affermer l'administration de vastes territoires à des hommes qui s'engageaient à payer annuellement une somme déterminée, et quelquefois aussi à maintenir un certain nombre de cavaliers et de fantassins armés à la disposition du souverain. Une autre manière de disposer des terres afin d'alléger les charges de l'État consistait à assigner les revenus d'une province au payement des troupes qui y étaient cantonnées. Durant l'époque des Selǧūqides on changea de méthode, et on donna aux soldats la propriété du sol dont les fruits devaient suffire à leur entretien et à leur équipement. Les Mameluks d'Égypte adoptèrent par la suite ce système, qui passa également à l'administration musulmane de l'Inde sous le nom de *ǧāgīr*, et sous le nom de *tīmār* ou *zi'āmet* fut à la base de l'administration militaire ottomane.

Le waqf ou ḥubus.

Par *waqf*, pl. *awqāf,* on entend la constitution d'un usufruit, dont le propriétaire fait abandon en faveur d'œuvres de bienfaisance. Les Mālikites emploient le mot *ḥubus*, pl. *aḥbās*, comme synonyme de *waqf*. Les conditions pour l'existence juridique du *waqf* sont que le fondateur, *wāqif*, soit maître absolu et jouissant de la pleine capacité légale, que les biens soient durables, qu'ils soient la source de quelque revenu, *manfa'a*, et que l'objet de la fondation soit agréable, *qurba*, à Allāh, comme la fondation d'une mosquée, d'écoles, d'hôpitaux, de ponts, ou les secours pour les pauvres. En outre la fondation doit être irrévocable et perpétuelle, *mu'abbad*, et elle doit entrer immédiatement en vigueur, sauf si elle est constituée par testament, mais dans ce cas elle ne peut dépasser le tiers des biens du testateur.

Le *waqf* prend donc figure de donation et de contrat fait avec Allāh, et de

ce chef, outre l'irrévocabilité, le *waqf* a un aspect sacré et devient inaliénable, inconfiscable, imprescriptible.

L'administration des biens constitués en *waqf* est confiée à un administrateur, *nāẓir*, *qayyim*, *mutawallī*, lequel est souvent le donateur lui-même, ou bien une personne nommée par le cadi, selon les clauses de l'acte constitutif, et sous le contrôle du cadi local auquel revient la nomination des administrateurs successifs. Selon les mālikites la fondation est nulle si le donateur prétend administrer lui-même le *waqf*.

Le *waqf* s'éteint par la destruction totale et définitive de la chose, par l'impossibilité de donner à la fondation la destination prescrite par le fondateur, ou par l'apostasie de ce dernier. Dans tous ces cas on applique les revenus à des fins analogues, ou bien on les envoie aux pauvres de La Mecque et de Médine, mais en aucun cas ils ne peuvent passer au fisc comme biens vacants.

L'importance extraordinaire que le *waqf* atteignit dans les pays islamiques est due à plusieurs causes:

1. —Dans le régime politique des temps médiévaux les souverains ne songeaient guère qu'à encaisser les recettes et à se maintenir au pouvoir; dans la plupart des cas c'était l'initiative populaire qui pourvoyait à la subsistance des fondations pieuses, à la construction et à l'entretien des mosquées, écoles, hôpitaux, fontaines publiques, à la réparation des ponts, chemins, auberges de pèlerins, aux secours aux malades et aux indigents.

2. — Les minutieuses prescriptions coraniques en matière successorales entravent de bien des manières la liberté du testateur. Celui-ci trouvait dans le *waqf* un moyen légal et facile de se dérober à ces prescriptions et de disposer plus librement de ses biens.

3. — La constitution d'un *waqf* servit fréquemment à se mettre à l'abri de la convoitise des souverains et de la rapacité des hauts fonctionnaires, qui ne pouvaient procéder à des confiscations étant donné le caractère sacré et inviolable du *waqf*.

Il est aisé de constater qu'à côté des grands avantages apportés par le *waqf* à la communauté, cette institution devait entraîner à la longue de graves inconvénients. Les biens fonciers rendus inaliénables atteignaient parfois plus de 50% de l'ensemble des terres de l'État; on multipliait de la sorte le nombre des sinécures gravitant autour des *waqf*, pour ne pas parler des innombrables occasions, fréquemment mises à profit, de gaspillage et de détournement de fonds au bénéfice des cadis qui étaient les administrateurs, ou de leurs clients.

Dans les États les plus importants une administration spéciale était chargée de surveiller la gestion des biens d'une telle importance, et jusqu'à des temps très récents tous les gouvernements ont respecté les *waqf*. Les méthodes pour obvier aux inconvénients économiques nés du grand nombre d'*awqāf* ont été la pierre de touche de l'habileté administrative des puissances européennes dans leurs colonies musulmanes, puisque l'ingérence directe dans l'administration des *awqāf* leur était en principe défendue.

En Turquie, après plusieurs étapes intermédiaires, la direction des *waqf* se décida en 1937/1356 à vendre les propriétés peu productives afin de construire dans les villes populeuses des immeubles dont on espérait des revenus plus importants. En Égypte ce fut Muḥammad ʿAlī qui ouvrit la voie des réformes par la confiscation, moyennant compensation, des propriétés rurales affectées à des fondations pieuses; en 1913/1332 fut créé un ministère des *waqf*, qui relevait directement du khédive, et dans lequel ne figurait aucun conseiller anglais. En Perse, l'administration est demeurée jusqu'à nos jours entre les mains des *mullā*, qui refusent énergiquement toute intervention de l'État. Naturellement, en Russie, les communistes ont nationalisé tous ces biens.

Le contrat matrimonial.

Le mariage, *nikāḥ*, est un contrat par lequel le mari acquiert des droits durables sur la femme en échange du payement du *mahr* ou *ṣadāq*, dot stipulée, et de certaines autres obligations.

Les conditions essentielles pour la validité de ce contrat sont: la capacité juridique des parties, le consentement des futurs époux, l'intervention du *walī* comme mandataire de la femme, la détermination et le payement, au moins partiel, du *mahr*, et la présence de deux témoins ayant la capacité juridique.

On considère que le mariage est l'état obligatoire de tout Musulman pourvu que sa condition personnelle et économique le lui permette. Non seulement les pubères, jouissant de la pleine capacité légale et physique, mais aussi les impubères, par l'entremise de leurs représentants légaux, peuvent se marier, tout en attendant la puberté pour cohabiter. Selon certains auteurs, le père peut contraindre le fils impubère ou la fille non-mariée à se marier à n'importe quel âge. L'opinion générale est que dans ce cas les intéressés peuvent recourir au cadi pour demander la nullité, *fasḫ*, de leur mariage dès qu'ils ont la capacité légale.

Il est indispensable à la femme d'avoir un représentant appelé *walī*; d'ordinaire c'est le parent le plus proche, ou, à défaut, le cadi. Pour l'esclave, le *walī* est toujours son maître. Étant donné le régime de réclusion imposé à la femme, et son inexpérience, au moins théorique, on comprend l'importance attachée à l'intervention du *walī*.

Le consentement ne revêt pas une forme solennelle; il peut être vicié par une erreur sur la personne ou sa condition, et par la violence physique ou morale.

Les juristes assimilent le mariage à un contrat de vente, *ʿaqd al-nikāḥ*, entre le fiancé ou son représentant et le *walī* représentant la fiancée, dans lequel, comme dans tout contrat d'une certaine importance, il y a une offre, *īǧāb*, et une acceptation, *qabūl*. Comme la validité du contrat dépend de l'exactitude dans l'accomplissement des formalités prescrites, on eut recours d'ordinaire à l'assistance de professionnels, dont la présence est imposée par la loi dans certains pays.

L'objet du contrat est, pour le mari, le droit sur la femme; pour la femme, le payement du *mahr*, dot nuptiale stipulée. Les juristes assimilent le mariage à

une vente, et puisque celle-ci est nulle sans le payement du prix convenu, le mariage, lui aussi, est nul sans le payement du *mahr*. Si le contrat est résilié avant la consommation du mariage, la femme a le droit de recevoir la moitié du *mahr*, Cor. 2/238(237).

La preuve du mariage peut être faite par témoins, par document écrit, par notoriété publique, et dans certaines circonstances, par le témoignage concordant des époux.

Quand le contrat est parfait, le lien du mariage est établi, par lequel la femme devient soumise à l'autorité du mari; elle ne peut plus sortir de la maison sans son consentement, ni se montrer en public sans le voile, ni recevoir d'autres visites d'hommes que celles des parents dont le degré de parenté empêche le mariage. Le système rigoureux de la séparation entre les deux sexes, et la claustration de la femme étaient inconnus aux premiers temps de l'Islam, ils sont le fruit d'une élaboration postérieure, due probablement à des influences externes. La femme doit assumer la charge de la maison. Le mari a le pouvoir de la châtier, comme il peut aussi corriger ses enfants, mais sans excès.

La tradition assimile les fonctions du mari aux devoirs religieux les plus élevés, et lui recommande la bonté et la tendresse. Le droit oblige le mari à assurer à ses femmes des conditions de vie conformes à sa position sociale. Seules la désobéissance ou l'indiscipline de la femme, ou l'indigence dûment attestée, le dispensent juridiquement de cette obligation.

La femme, même si elle est riche, n'est pas obligée de contribuer aux dépenses de la maison, ni de secourir son mari pauvre, car il y a séparation complète de biens entre le mari et la femme. Celle-ci, tant qu'elle n'était pas mariée, était assujettie à sa famille et privée de capacité juridique, mais l'acte de mariage a pour effet de l'émanciper à cet égard; dorénavant elle peut disposer à son gré de sa fortune sans avoir à compter avec la permission de son mari, auquel il est interdit d'intervenir, sauf dans certains cas de prodigalité.

Les enfants sont présumés être nés des œuvres du père si la naissance a eu lieu à une période qui commence six mois après le début de la cohabitation et s'étend jusqu'à une certaine date déterminée après la mort du mari; quelques auteurs fixent cette période à dix mois; à partir de ce minimum, d'autres juristes concèdent des délais de plus en plus grands, pourvu que la veuve ne se soit pas mariée de nouveau.

Le père peut, dans certains cas et sous certaines conditions, exercer le droit d'adoption, et le fils ainsi adopté entre dans la famille pour y jouir des mêmes droits que les autres enfants.

Le père possède la *wilāya*, puissance paternelle sur les enfants, à qui il doit subsistance et éducation jusqu'à ce que les fils soient pubères et que les filles se marient. La mère, même riche, n'est pas tenue de contribuer aux charges d'entretien des enfants. Ceux-ci doivent à leurs parents le respect et l'obéissance, dans les limites du respect et de l'obéissance dus à la loi de l'Islam. Le fils dont la situation est aisée est tenu de faire vivre ses parents dans la pauvreté.

Empêchements et dissolution.

Constitue un empêchement au mariage la parenté naturelle en ligne directe ascendante et descendante à n'importe quel degré, et en ligne collatérale, aux degrés de frère, oncle et neveu. Il y a aussi des empêchements dus à la parenté de lait, *raḍā'*. L'empêchement dû à la différence de religion exclut totalement les idolâtres; quant aux «gens du Livre», c'est-à-dire, Chrétiens, Juifs et assimilés, les unions mixtes sont permises en ce sens qu'un Musulman peut épouser une femme professant l'une de ces religions, mais l'inverse n'est pas possible, car aucun adepte de ces religions ne peut épouser une Musulmane. Parmi les autres empêchements on compte le fait que le mari ait déjà quatre femmes légitimes (cette limitation n'est pas nette dans le Coran, mais elle se trouve solidement affirmée dans les autres sources de droit); ou certaines formes de divorce, ou une trop grande différence de condition, sans que toutefois soit réputé tel le simple fait que l'un des deux conjoints soit esclave et l'autre libre. Il y a aussi des empêchements temporels comme la *'idda*, délai de viduité, Cor. 65/1-2 (1-2), lequel pour les veuves est de quatre mois et dix jours, Cor. 2/234(234) et pour les répudiées de trois mois, Cor. 2/228(228). Ces empêchements entraînent la nullité du mariage déclarée par le cadi. En outre, certains vices de forme peuvent entraîner la rescision du contrat de mariage, ainsi des irrégularités concernant l'intervention du *walī*, ou le payement du *mahr*, ou d'autres conditions importantes.

Non seulement le mariage musulman est dissous par la mort et par l'apostasie de l'Islam, mais il peut l'être encore par la répudiation et par sentence du cadi.

Ṭalāq, répudiation, est un mot arabe qui a le sens originaire de «libération d'un lien». Par le *ṭalāq* le mari renonce formellement et immédiatement à tous les droits qu'il a sur la femme en vertu de son contrat de mariage. Les juristes basent cette forme de dissolution du mariage sur le Coran, 2/238(237), lequel remet le lien du mariage entre les mains du mari, et ils rappellent que le mariage est assimilé à une vente, et que l'acheteur peut à tout moment renoncer à ses droits sur la chose acquise.

Dans le droit islamique même on assiste à un conflit entre les méthodes expéditives de la répudiation préislamique, *ṭalāq al-bid'a*, et celles du *ṭalāq al-sunna*, recommandées par la tradition et par les différentes écoles de droit. Par le *talaq al-sunna* les juristes ont cherché à limiter légalement la liberté presque indéfinie du mari en matière de répudiation; tout en reconnaissant la validité du *talāq al-bid'a*, ils le censurent sévèrement. L'origine de ces restrictions à la répudiation se trouve dans le Coran, (65/1(1), 2/226(226)) qui établit une *'idda*, délai, de trois mois, entre la déclaration de répudiation (2/223-232)(223-232) faite par le mari et la dissolution du mariage; ainsi est laissée au mari la possibilité de revenir sur sa décision. Pendant cette période on peut prononcer une seconde répudiation qui implique une nouvelle période d'attente, mais si l'on prononce une troisième, alors la dissolution du lien matrimonial est immédiate et irrévocable. La répudiation devient également irrévocable par l'effet d'une

seule déclaration faite au bout du délai de trois mois, ou de son équivalent selon les prescriptions minutieuses de la loi.

L'ancien procédé de répudiation préislamique n'en reste pas moins vivace dans l'Islam, et pour se conformer aux prescriptions légales il prend la forme d'une triple répudiation prononcée d'un seul coup. Une telle forme de répudiation entraîne cette conséquence particulière que les époux ainsi séparés ne peuvent se remarier, à moins que n'intervienne entre-temps un mariage consommé entre la femme et un tiers. La séparation peut encore prendre les formes suivantes:

a) la répudiation, appelée *ḫūl*, que la femme obtient de son mari en échange d'une somme versée comme rançon, Cor. 2/229(229); b) la répudiation dite *ẓihār*, formule prononcée par le mari qui rend illicite toute cohabitation ultérieure, Cor. 58/1-5(1-4), 33/4(4); c) la répudiation dite *īlā'*, Cor. 2/226-227(226-227), dans laquelle l'union matrimoniale est dissoute par le serment de continence fait par le mari. Ces deux dernières formes sont en fait tombées en désuétude.

L'intervention judiciaire devient nécessaire lorsqu'il s'agit de la dissolution du mariage par suite d'un vice de forme ou dans les cas de mauvais traitement, ou de la survenance de certaines maladies.

La dénégation de paternité, dite *li'ān*, sans être une véritable répudiation, l'implique toutefois nécessairement. Lorsqu'il manque au mari les quatre témoins nécessaires pour prouver l'adultère de sa femme, si d'autre part il est sûr de ne pas être le père de l'enfant à naître, le seul moyen qu'il ait de se dégager de la présomption de paternité est celui qu'indique le Coran, 24/6-9(6-9), de jurer quatre fois qu'il dit la vérité et de prononcer ensuite une imprécation appelant la punition divine sur lui-même s'il fait une accusation fausse. La femme peut se défendre par un serment analogue, et dans ce cas les deux serments contraires s'annulent l'un l'autre. Le Coran ne dit rien des effets juridiques de cet acte. La législation postérieure prévoit le cas du mari, qui après avoir fait l'accusation, ne veut pas la confirmer par serment; dans ce cas, il faut le contraindre à jurer, et s'il refuse lui appliquer le châtiment prescrit contre le calomniateur, soit quatre vingts coups de fouet. Il faut également châtier la femme qui ne défend pas son innocence. Dans tous les cas le mariage est dissous.

L'esclave, comme l'homme libre, peut avoir quatre femmes légitimes, mais il lui faut le consentement de son maître pour se marier. Quand l'un des parents au moins est esclave, les enfants appartiennent à la mère et suivent la condition de celle-ci, à moins qu'ils ne soient du maître, car alors ils naissent libres. Si les enfants naissent de mère libre et n'ont pas de biens propres, le fisc prend soin d'eux jusqu'à leur puberté. La répudiation de l'esclave devient irrévocable après la deuxième déclaration. La femme libre peut répudier le mari esclave.

Il n'y a donc pas dans l'Islam, en ce qui concerne le mariage, l'absolue liberté que l'on serait porté à croire, à la lecture de certains auteurs; dans la vie ordinaire, le harem n'est pas la prison dorée décrite dans les *Mille-et-une-nuits*, où demeurent enfermées les quatre femmes légitimes et d'innombrables concubines. Beaucoup de maisons musulmanes ne comportent pas de partie spécialement réservée aux femmes: celles-ci sont «le harem», ce qu'il faut défendre, et elles se retirent dès qu'il y a des visites d'étrangers, lesquels doivent annoncer

leur arrivée d'une façon ou d'une autre et ne pas entrer dans la maison sans y être conduits. Il ne faut pas non plus se figurer que le voile dont se couvrent les Musulmanes lorsqu'elles se présentent en public soit une institution légale; il s'agit seulement d'une coutume, et d'une coutume limitée d'ordinaire aux agglomérations urbaines; même là, de nos jours, et en dépit de réactions tendant à la maintenir, elle est en voie de disparition, sous l'influence des idées de modernisme.

Les dispositions du Coran concernant le mariage constituent un progrès sur les anciennes institutions arabes, car elles donnent un caractère moins précaire aux unions et améliorent relativement la condition de la femme. Celle-ci n'est plus une chose qui fait partie de l'héritage; elle acquiert des droits, non seulement à être traitée avec équité, mais aussi des droits à la succession héréditaire, à une compensation en cas de répudiation, et à l'administration indépendante de ses biens au cours du mariage.

La structure de la famille islamique reste cependant basée sur un simple contrat civil, et les facultés que la loi octroie au mari en vue de la rescision de ce contrat ne peuvent pas ne pas porter atteinte à la stabilité de la famille exigée par le droit naturel.

La polygamie simultanée n'est pas aussi générale que beaucoup de gens le croient, car les raisons économiques la limitent habituellement aux classes riches; de plus, des pays d'une islamisation plus récente conservent la tradition de la monogamie. Il est certain que ce que l'on pourrait appeler la polygamie successive, admise aujourd'hui encore par les législations de pays qui ne sont pas musulmans, cause un mal beaucoup plus grave, et n'offre pas de difficultés économiques insurmontables, puisqu'il s'agit simplement de la substitution de partenaires successifs.

Dispositions successorales.

La tradition raconte qu'après la bataille d'Uḥud la veuve d'un des combattants se présenta devant Mahomet pour lui représenter l'abandon dans lequel elle se trouvait après la mort de son époux car, selon la coutume ancienne, seuls les hommes héritaient des biens du défunt. Mahomet eut pitié de la veuve et de ses fils, et il reçut d'Allāh un verset du Coran, 4/8 (7), qui ordonne de laisser une partie de l'héritage aux femmes. Mahomet put donc suspendre le partage de cet héritage jusqu'à ce qu'il ait reçu des préceptes plus concrets sur la question; ceux-ci vinrent bientôt: Cor. 4/12-16(11-12).

Ainsi Mahomet modifiait profondément le droit successoral, en passant d'un système exclusivement agnatique à un autre fondé sur l'organisation familiale dans lequel les femmes peuvent elles aussi prétendre à l'héritage, *mīrāṯ*. Toutefois, même ici, Mahomet évita une rupture radicale avec les coutumes anciennes, puisqu'une fois posés les principes nouveaux, il admit la concurrence des agnats à la succession et, en conformité avec les principes du Coran sur l'infériorité de la femme, et peut-être aussi pour atténuer les règles de la nouvelle législation, il limita la part de la femme à la moitié de celle de l'homme. Cette

inégalité, fondée sur le Coran, jouit d'une force si grande, que même dans les premières années du siècle présent, les Jeunes-Turcs, après avoir réussi à la supprimer pendant quelque temps, durent y renoncer par la suite devant les accusations d'anti-musulmanisme dont ils furent l'objet.

Le résultat de cette transaction est que, à côté de ceux qu'on nomme «héritiers coraniques», *aṣḥāb al-farā'id*, Cor. 4/12-15 (11-12), 175 (176), c'est-à-dire ceux qui ont droit à une quote-part de l'héritage, se trouvent comme substituts les *aṣḥāb al-'aṣaba*, les parents agnatiques, classés en diverses subdivisions. Les Ḥanafites admettent en plus une troisième série d'héritiers, les *aṣḥāb al-arḥām*, parents par cognation, c'est-à-dire par les femmes. Une quatrième série enfin se compose de ceux qui succèdent par l'effet d'un contrat stipulé avec le défunt. A défaut d'héritiers les biens passent au *bayt al-māl*, fisc.

Le droit de tester est reconnu, mais la loi, par ordre d'Allāh, soustrait au testateur, *mūriṯ*, le droit de disposer librement de deux tiers au moins de ses biens, par conséquent le testateur ne peut pas déshériter, ni les héritiers renoncer à leur droit, ni le céder, ni le perdre par prescription; par suite, les biens composant l'héritage ne sont pas confondus avec ceux de l'héritier; le droit n'admet pas une continuation morale de la personnalité du défunt, ni la responsabilité de l'héritier au-delà des limites de ce qu'il reçoit en héritage.

Ne peut être héritier, *wāriṯ*, celui qui a été cause de la mort du testateur, ni le *murtadd*, apostat de l'Islam, ni ceux qui professent une autre religion. Cette dernière interdiction est mutuelle, car un Musulman ne peut non plus être l'héritier d'un non-musulman.

Les juristes musulmans considèrent le testament comme une donation ou un legs avec effet posthume, ils estiment donc qu'une telle donation ne devrait pas être reconnue valable en droit strict, car la disposition de la propriété a lieu à un moment où le possesseur a déjà perdu ses droits sur elle; ils résolvent cependant la difficulté en faisant appel à l'équité, et en considérant, que la mort elle-même laisse subsister des obligations à l'égard de la vie future, et aussi quelques droits, comme celui de payer ses dettes propres et les dépenses de l'enterrement, auxquelles peut être consacré le tiers de l'héritage.

D'autre part, le Coran, 4/33(29), 2/241(240), 5/105-107(106-108), comme la tradition recommandent avec insistance à tout Musulman possesseur de quelques biens de faire au plus tôt sa *waṣiyya*, déclaration de ses dernières volontés, afin de pouvoir secourir des parents pauvres qui ne figurent pas parmi les héritiers légaux, et de pouvoir expier par des legs pieux les fautes commises. Parmi les limitations de ce droit se trouve, on l'a déjà dit, celle de ne pas pouvoir déshériter totalement les héritiers légaux, et cela malgré un texte explicite du Coran, 2/176(180), qui est considéré comme abrogé. Il n'y a pas de forme prescrite pour la *waṣiyya*, mais même si elle est faite par écrit la présence de deux témoins est indispensable.

La division de l'héritage entre les héritiers constitue un problème souvent assez compliqué lorsqu'il s'agit d'une parenté nombreuse. Les premières quote-parts auxquelles ont droit les différents héritiers sont de 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3, 1/6. Il peut arriver qu'il y ait concurrence d'héritiers dans les diverses catégories,

et l'exclusion totale ou partielle des uns par les autres. Pour résoudre les difficultés de la division des héritages, les juristes musulmans ont créé le *'ilm al-farā'id*, science des quote-parts successorales, qui fournit des règles pour harmoniser aussi équitablement que possible les divers droits des différentes catégories d'héritiers. Sur ce point les mathématiques viennent en aide à la science du droit, et l'on rencontre ici l'une des raisons pour lesquelles l'algèbre a été si cultivée par les Musulmans. Selon la croyance populaire, la science des successions est la moitié de celle du droit, et l'un des signes de la fin des temps sera précisément la décadence de cette étude. L'importance de cette connaissance pourra se déduire du fait qu'en plusieurs endroits les cadi ont un adjoint spécialisé dans les questions successorales.

Afin de donner une idée des difficultés pratiques de la division des héritages, on peut considérer un cas très simple dans lequel la somme des quote-parts des divers héritiers est supérieure à l'unité, c'est-à-dire au total des biens de l'héritage. Dans ce cas il faut procéder à la réduction des différentes fractions, faite par le procédé de l' *'awl*, ou augmentation du dénominateur: soit une défunte qui a pour héritiers deux sœurs et le mari; les deux sœurs ont droit aux deux tiers, soit quatre sixièmes, de l'héritage, tandis que le mari a droit à la moitié, soit trois sixièmes; le total, sept sixièmes, dépasse de un sixième l'ensemble de l'héritage; la solution juridique consiste à augmenter le dénominateur, en divisant l'héritage en sept parties et donnant quatre septièmes aux sœurs et trois septièmes au mari.

La propriété et les obligations. L'usure.

Celui qui pour la première fois feuillette un traité classique de droit islamique, spécialement en ce qui concerne la propriété et les obligations, s'étonnera peut-être du désordre apparent dans la suite interminable des cas et des questions. Il ne faut pas, toutefois, céder à cette impression, qu'on retrouve dans d'autres disciplines; car les circonstances de l'élaboration de ces traités ont eu pour résultat une distribution des matières faite en sorte que le débutant ne retrouve pas les classifications et les divisions qui lui sont familières dans les traités occidentaux.

D'ordinaire les auteurs musulmans font suivre les questions sur le mariage de celles qui concernent la propriété et les obligations. Il faut remarquer que le concept de «biens» ne comprend pas les choses en soi utiles mais qui sont jugées contraires aux principes religieux et moraux, tels, par exemple, le vin ou les instruments de musique. Il y eut une époque où même les livres de philosophie et de science étaient compris dans cette catégorie, et étaient brûlés en public dans l'Andalus, dans le Maġrib et en Égypte. D'où l'on déduit que ce n'est pas un acte punissable que de détruire des objets de cette catégorie se trouvant en la possession d'un Musulman, et que tout ce qui est chose impure ou interdite reste en dehors du commerce.

Sur le contenu et la formation du traité des obligations une grande influence a été exercée par les préceptes coraniques prohibant l'usure, *ribà*, Cor. 3/125(130), 2/276-281(275-281), et les jeux de hasard, *maysir*, Cor. 2/216(219), 5/92(90). De cette prohibition de l'élément aléatoire naissent les limitations imposées à

certains contrats, et les discussions sur la licéité d'autres, comme par exemple, celui des assurances. Quant à l'usure, *ribà*, le Coran, 2/276(275) met dans la bouche de ceux qui la pratiquent «le vendre est comme l'usure»; à quoi il répond: «mais Allāh a rendu licite la vente et a interdit l'usure, et les usuriers seront pour l'éternité en enfer». Par la suite, la tradition a développé ces thèmes, et les écoles juridiques ont multiplié les opinions et les contradictions lorsqu'elles ont voulu définir les limites de la *ribà*; elles sont arrivées parfois à des conclusions très strictes, comme d'estimer qu'il y a *ribà* non seulement lorsqu'on touche des intérêts sur ce qu'on a prêté, mais aussi lorsqu'on tire un profit considérable d'une transaction commerciale. C'est pourquoi les Ḥanafites réprouvent et les Šāfiʿites condamnent certaines transactions, comme celle des lettres de change, pour cette raison que l'intéressé en tire l'avantage d'éviter les risques du transfert de fonds. Cependant, les nécessités du commerce l'emportèrent sur les préceptes juridiques. Dans les meilleurs temps de l'Islam, les lettres de change furent très souvent employées et exercèrent même une influence sur le marché monétaire de l'Europe.

Bientôt on imagina des moyens détournés dont quelques-uns formellement légaux diversement jugés par les écoles, pour se dérober à la rigidité du précepte coranique au sujet de la *ribà*. Un des moyens les plus employés pour dissimuler le prêt usuraire fut celui de la double vente, dit *bayʿ al-ʿīna*, connu sous le nom de mohatra, *muḫāṭara*, dans l'Europe médiévale. La nécessité demeurant, ces pratiques ont aussi persisté, et il semble que dans beaucoup de pays d'Islam on estime modéré un taux qui n'excède pas 50%.

Par ailleurs, la prohibition religieuse continue à exercer son influence sur les consciences honnêtes, et même aujourd'hui il est fréquent que des Musulmans pieux renoncent à leurs intérêts bancaires, et les consacrent exclusivement à des œuvres de bienfaisance; dans certains pays où les religions sont mêlées, par exemple, dans l'Inde, on a observé la tendance des Musulmans à employer leurs capitaux à l'achat de biens fonciers.

Lois pénales.

Le caractère spécial des lois pénales de l'Islam est dû à ce que les juristes ont élaboré ces lois sur un fonds de coutumes préislamiques, auxquelles ils ont ajouté les sanctions édictées par le Coran dans des cas déterminés. Actuellement ce droit pénal n'est guère appliqué que dans l'Arabie et dans l'Afghanistan. Dans l'application des peines la loi distingue entre la violation des «droits d'Allāh» *ḥaqq Allāh*, et la lésion des droits de l'homme, *ḥaqq ādamī* ou *ḥaqq al-nās*. Dans ce dernier cas on ne procède que sur plainte de l'intéressé. Les peines, *ʿadāb*, pl. *aʿḏiba*; *ʿiqāb*, pl. *ʿuqūba*, se divisent en catégories selon les actes qu'elles punissent:

a) actes illicites portant atteinte à la vie ou à l'intégrité corporelle, qui donnent à la victime ou à son représentant le droit d'exercer le talion, *qiṣāṣ*, ou *qawad* (infliger à l'agresseur le même dommage que celui qu'on a subi) avec la faculté de pouvoir exiger de lui le *diya* ou *ʿaql*, prix du sang, indemnité de réparation;

b) actes dont la sanction, *ḥadd*, se trouve explicitement précisée dans le Coran ou dans la tradition;

c) transgressions de la loi qui n'entraînent pas de peine définie.

Le *qiṣāṣ*, peine du talion, «œil pour œil et dent pour dent», Cor. 5/49(45) peut être *qiṣāṣ fī 'l-nafs*, lorsqu'il s'agit d'un meurtre, ou *qiṣāṣ fī mā dūna 'l-nafs*, lésion corporelle sans perte de la vie. Dans les deux cas, pour que la peine du talion s'applique on suppose la pleine connaissance et l'intention de la part de l'agresseur, et on excepte le cas de défense légitime. Le Coran limite cette peine de manière à ce qu'elle ne puisse être appliquée qu'à l'agresseur lui-même. Une autre condition est qu'il y ait égalité entre l'agresseur et sa victime, Cor. 2/173(178), qu'ils soient, par exemple, tous les deux libres, hommes, protégés par la loi. Ainsi il ne peut pas y avoir de talion contre l'homme libre qui tue un esclave, ni contre celui qui tue son propre fils ou petit-fils. Le droit à la vengeance incombe à la victime même, ou à son parent le plus proche, *walī al-dam*, Cor. 17/35(33), et ce droit se transmet par héritage.

Une fois faite la preuve judiciaire indispensable, le *walī al-dam* peut exécuter à volonté le talion de sa propre main en présence du juge selon le mode et la forme de l'agression. S'il renonce à la vengeance du sang, ou si des circonstances légales empêchent d'exécuter le *qiṣāṣ*, il faut alors payer la *diya*, indemnité pécuniaire, recommandée par le Coran, 4/94(92), comme préférable au *qiṣāṣ*. Pour la *diya* il existe des tarifs minutieusement détaillés, qui tiennent compte d'une multitude de circonstances, selon que l'acte a été volontaire ou involontaire, ou encore commis dans des lieux ou à une époque sacrés, selon aussi le sexe, la condition, et la religion de l'agresseur et de la victime.

Une rançon pleine serait de 100 chameaux pour le meurtre d'un homme. Pour une femme on en paie la moitié, et pour un Juif ou un Chrétien le tiers. Il y a aussi des tarifs précis, *arš*, pour l'indemnisation des blessures subies; pour une dent perdue la compensation est de cinq chameaux, et une blessure à la tête se paie dix chameaux. Mais dans le cas de blessures le juge fixe habituellement la compensation due. Outre cette compensation qui répare le tort fait aux intérêts privés, *ḥaqq ādami*, il faut aussi expier le péché commis et l'injure faite aux droits d'Allāh, *ḥaqq Allāh*; ce qui aura lieu au moyen de la *kaffāra*, expiation qui consiste d'ordinaire dans l'affranchissement d'un esclave ou le jeûne qu'on s'impose pour une période de 3 jours à deux mois (Cor.4/94(92), (5/91(89).

Dans le cas où l'on n'arrive pas à faire pleinement la preuve du délit, le demandeur peut avoir recours à la coutume très ancienne de la *qasāma* qui est passée à l'Islam, en jurant cinquante fois de la culpabilité de l'accusé. Celui-ci peut se défendre en jurant autant de fois de son innocence. Si l'agresseur n'était pas musulman au moment de commettre son délit et embrasse ensuite l'Islam, il n'y a pas lieu au *qiṣāṣ*.

A la deuxième catégorie d'actes, c'est-à-dire ceux qui reçoivent une sanction fixe, s'appliquent les peines dites *ḥadd*, pl. *ḥudūd*, déterminées avec précision dans le Coran ou dans la tradition. Quelques-uns de ces actes supposent une accusa-

tion de la part des parties intéressées, lesquelles peuvent remettre la peine; dans d'autres cas, la peine doit être intégralement appliquée.

Les actes illicites auxquels s'applique cette dernière catégorie de peines sont l'apostasie, le commerce sexuel hors du mariage et du concubinat, la calomnie, le vol, le brigandage, la rébellion, et l'ivresse.

L'apostasie, *ridda*, en cas d'obstination, implique la peine de mort (cfr. p. ci-dessus).

Le *zinā*', adultère ou simple fornication, n'était pas considéré comme grave, à ce qu'il semble, dans les temps préislamiques, mais depuis les premiers temps de l'Islam il entraîne la peine de mort par lapidation, *rağm*. Lorsque ʿĀiʾša, la jeune femme de Mahomet, étant demeurée à l'arrière au cours d'une expédition, fit le lendemain son entrée dans le campement accompagnée du jeune homme qui l'avait trouvée, il y eut des murmures dans l'assistance, et Mahomet s'écarta d'elle pendant quelque temps. Puis, lorsque le Coran eut proclamé l'innocence d' ʿĀiʾša, les versets initiaux de la *sūra* 24 établirent la punition des coupables; ils recevront cent coups de fouet, sans que la compassion vous entrave dans l'accomplissement de ce précepte d'Allāh, et cette peine devra être exécutée en présence des croyants. Ceux qui accuseront des gens honnêtes et seront incapables de prouver leur accusation par quatre témoins, recevront quatre-vingts coups de fouet et perdront leur capacité de témoigner jusqu'à ce qu'ils se repentent.

Sur ces fondements s'est élaborée la législation postérieure, laquelle distingue entre le coupable qui est *muḥṣan*, c'est-à-dire, adulte, marié, pleinement capable, et celui qui ne l'est pas. Le premier est condamné à mort par lapidation, le second reçoit cent coups de fouet, et la moitié s'il est un esclave. Si l'accusé ne fait pas des aveux, il faut recourir aux quatre témoins, et on requiert d'eux la concordance dans les détails. On comprend facilement que, sauf aveu du coupable, il soit très difficile d'établir la preuve du délit.

Celui qui sans fondement accuse de *zinā*' une personne honnête, est coupable de *qaḏf*, calomnie. La peine est de quatre-vingts coups de fouet, et l'action contre le calomniateur est considérée comme un droit privé de la personne offensée.

On applique au voleur les dures peines coraniques, 5/42(38), selon l'interprétation traditionnelle, qui après avoir précisé diverses conditions, prescrit comme première peine l'amputation de la main droite; en cas de récidive, on coupera le pied gauche; puis, la main gauche. Pour la quatrième fois on laisse la peine à l'arbitraire du juge, en y ajoutant l'emprisonnement à vie. Quant aux brigands de grands chemins le Coran, 5/37 (33), prescrit qu'ils soient tués ou crucifiés, ou qu'on leur coupe les mains et les pieds ou qu'ils soient exilés du pays; cependant à ceux qui se seront repentis avant d'être appréhendés par la justice, on ne peut infliger de peine en ce qui concerne les droits d'Allāh, bien qu'ils demeurent responsables des dommages causés aux intérêts privés.

Celui qui commet le péché de *širb*, boire des boissons enivrantes, est condamné, selon les opinions des diverses écoles, à une peine de quarante à quatre-vingts coups de fouet, s'il s'agit d'un homme libre, et à la moitié s'il s'agit d'un esclave. La preuve requiert, à défaut d'aveu de l'accusé, le témoignage de deux personnes.

C'était une caractéristique de la loi du désert, dépourvu de régime policier, que chacun exerçât sa justice par soi-même. Cette auto-défense fut conservée dans certains cas par la loi islamique, mais il faut qu'elle soit précédée de la preuve de la culpabilité, sauf le cas de flagrant délit, dans lequel la victime même si elle n'est pas en état de légitime défense, et seulement par esprit de vengeance, peut blesser ou tuer l'adultère ou le voleur. Dans le cas d'adultère il n'est pas rare que, soit l'autorité civile, soit les parents même de la femme adultère, usent de voies sommaires, par exemple, noyer la victime. En matière civile également, on considère comme légitime parfois l'action directe qui consiste à s'emparer purement et simplement de biens qui se trouvent en possession d'un autre, même au moyen de la violence.

La distinction entre les droits d'Allāh et les droits de l'homme en ce qui concerne les peines, s'applique de la manière suivante: pour les premiers, il faut insister sur la clémence, à partir du principe que tout croyant obtient le pardon de ses péchés à moins que lui-même ne les rende publics. Et bien que le juge doive être intègre, et que tout Musulman zélé puisse intervenir dans le cas d'infraction à la loi divine, la rigueur des lois coraniques a eu pour effet qu'on a tout fait pour en éviter l'application. Il faut donc donner à l'accusé des facilités pour sa défense, et lui conseiller de nier sa culpabilité, ou de se rétracter s'il a déjà avoué; aux témoins on recommande de ne pas témoigner contre l'accusé. Dans les rares cas où la preuve est clairement rapportée, le juge ne peut ne pas appliquer la peine du *ḥadd*.

Lorsque la transgression de la loi ne comporte pas de peine précise déterminée ni de *kaffāra* expiatoire, le *ta'zīr*, ou peine correctionnelle, est laissé à l'appréciation du cadi, qui pourra infliger des peines, mais toujours moindres que celles du *ḥadd*. Ainsi la peine capitale demeure exclue. D'autre part, s'il s'agit de droits d'Allāh, le cadi peut remettre entièrement la peine, en considérant le cas comme une affaire privée entre Allāh et son serviteur.

Procédure judiciaire.

Tandis que le droit pénal de la *šarī'a* s'est cristallisé sous des formes tout à fait primitives, parfois cruelles, ses principes de procédure judiciaire dénotent au contraire un degré de progrès certain qui a porté quelques auteurs à supposer l'existence d'importantes influences extérieures.

Les traits généraux de cette procédure sont la bonne foi, l'absence de formalisme, des procédés en général expéditifs et oraux qui permettent d'aboutir rapidement à la sentence. Par contre, les règles relatives à la preuve sont assez déficientes.

Les auteurs considèrent l'exercice de la justice comme *farḍ al-kifāya*, obligation collective de tous les membres de la communauté; cette obligation est satisfaite du moment que le poste est occupé. Pour pouvoir exercer la charge de cadi, juge, il faut être Musulman, avoir la pleine capacité légale, une conduite irréprochable et une parfaite connaissance de la loi. La nomination du cadi est une prérogative du souverain; elle doit être faite sous forme de convention

verbale, comportant d'une part la proposition d'exercer la justice sur un territoire déterminé et d'autre part l'acceptation de l'intéressé en présence de deux témoins. Le cadi n'est pas le mandataire du prince; par conséquent le changement de souverain n'entraîne pas ipso facto la cessation des fonctions du cadi. L'étendue de ses fonctions dépend de celui qui le nomme; elle embrasse d'ordinaire la juridiction civile et criminelle du district confié au cadi ainsi que la surveillance de l'administration des biens des mineurs, des absents, des défunts et des fondations pieuses, *waqf*; le droit d'agir comme parent le plus proche pour le mariage de ceux qui se trouvent sans parenté; de recevoir la profession de foi de ceux qui embrassent l'Islam; et, jusqu'à un certain point, la charge de veiller à l'ordre et à la moralité publique.

Théoriquement on a voulu s'assurer de l'intégrité du juge en lui défendant d'accepter des faveurs de ceux qui se trouvent sous sa juridiction, et même de s'adonner au commerce. Mais de tous temps les plaintes contre les mauvais juges se sont multipliées au point que les hommes honnêtes manifestèrent souvent leur répugnance à accepter une telle charge, à cause du danger de corruption qu'elle comporte et du manque d'indépendance dû aux immixtions abusives des princes. De nombreuses traditions confirment cet état de choses et, tout en déclarant que l'exercice des fonctions de cadi est méritoire et même obligatoire pour ceux qui en sont capables, elles attribuent en même temps à Mahomet des diatribes très violentes contre les cadis prévaricateurs.

Les premiers califes laissèrent bientôt l'administration de la justice aux mains des cadis, mais lorsque plus tard la séparation entre les principes de la *šarī'a*, loi religieuse, et ceux des princes, *qānūn*, alla s'accentuant, l'étendue de la juridiction du cadi se rétrécit de plus en plus, jusqu'à se voir réduite aux questions qui dans l'opinion populaire se rapportaient davantage à la religion. L'autorité séculaire évoquait toutes les autres questions; d'ailleurs toute la hiérarchie judiciaire des temps plus récents est inconnue du *fiqh*, droit islamique authentique, lequel ignore, entre autres, la fonction du ministère public agissant d'office dans certains cas.

Dans l'exercice de ses fonctions le cadi peut nommer un *nā'ib*, substitut, et s'aider en outre des conseils et des services d'hommes de droit, *faqīh*, et du *muzakkī*, expert en matière de successions et le *qassām*, expert en matière de répartition d'héritages. Le tribunal comporte également des témoins officiels, un secrétaire et des fonctionnaires subalternes.

Les auteurs déconseillent le recours à des avocats et à des intermédiaires dans les procès, parce que ceux-ci touchent de l'argent des deux côtés, ils se l'approprient sous divers prétextes légaux et prolongent indéfiniment le cours des procès. On admet seulement l'intervention de procureurs dans le cas de femmes qui ne peuvent pas se présenter devant le tribunal ou de mineurs qui ne peuvent pas agir personnellement. Dans les autres cas, quand l'intéressé se présente personnellement il est plus facile de juger selon l'accent de vérité qu'il met dans sa déclaration.

La justice doit être administrée dans un lieu central, et connu, dans lequel tout le monde est admis librement. Comme la mosquée réunissait ces conditions,

elle a souvent servi de lieu d'audience dans plusieurs pays, mais dans d'autres cet usage n'a pas été adopté afin de ne pas déranger ceux qui prient.

Il convient de remarquer qu'en de nombreux cas, et non seulement dans des affaires civiles, mais aussi criminelles, la loi réserve aux particuliers l'initiative de l'action car ce sont les intéressés ou leurs héritiers, et non pas l'État, qui doit décider s'il faut ou non recourir à la justice contre le coupable. Lorsqu'il s'agit des «droits d'Allāh» *ḥaqq Allāh*, dont la peine éventuelle est préalablement fixée, *ḥadd*, si les soupçons se portent sur une personne déterminée, le cadi doit intervenir personnellement et si le fait délictueux est pleinement prouvé il doit appliquer la peine prescrite par la loi. S'il s'agit d'un *ḥaqq Allāh* dont l'infraction ne comporte pas une peine déterminée, tout Musulman peut dénoncer le coupable; la dénonciation en ce cas s'appelle *da'wà al-ḥisba*. *Al-muḥtasib* était le fonctionnaire public chargé de surveiller les transactions dans les bazars et les marchés, et aussi le maintien de l'ordre et l'observation publique des préceptes de l'Islam.

Avant d'engager un procès, et si les parties en conviennent, elles peuvent s'en remettre à la décision d'un arbitre, *ḥakam*, laquelle a alors la même force que la sentence du cadi. Si un compromis n'intervient pas, le demandeur, *al-mudda'ī*, présente sa demande, *da'wà*, devant le cadi, et celui-ci procède à l'interrogatoire du défendeur, *al-mudda'ī 'alayhi*. Si le défendeur nie les faits, le demandeur doit les prouver.

Les preuves sont classées en trois catégories: orales, par écrit ou par serment. La preuve orale, la plus importante, s'appuie sur la déposition, *iqrār*, de témoins musulmans, adultes, pleinement capables, d'honnêteté reconnue, *'adala*. Cette dernière condition est la plus difficile à vérifier de manière satisfaisante, et si elle n'est pas personnellement connue du cadi, il lui faut s'en assurer préalablement, car autrement on ne peut accepter la déposition du témoin. Le *muzakkī*, ou *ṣāḥib al-masā'il*, est le fonctionnaire chargé de l'investigation sur les qualités des témoins. Il agit selon des règles minutieusement étudiées et selon des critères analogues à ceux utilisés pour l'appréciation des garants des traditions, il s'enquiert si le témoin est dépourvu de tout soupçon de polythéisme, de meurtre, de désobéissance aux parents, de faux serment, ainsi de suite.

Afin d'éviter les ennuis de ces enquêtes, on prenait comme témoins ceux dont l' *'adala*, probité, était généralement reconnue et ce fut ainsi que petit à petit se forma la classe des témoins professionnels, *'udūl*, *šuhūd*, sorte de notaires, nommés et déposés par le cadi, lesquels décidaient indépendamment dans des affaires peu importantes; cependant leur vénalité a toujours provoqué d'amères plaintes.

En général il suffit pour une preuve judiciaire du témoignage de deux hommes ou d'un homme et de deux femmes, suivant les principes *testis unus testis nullus*, et «l'intelligence de la femme est imparfaite».

Les anciens considéraient avec méfiance la preuve écrite et les Šāfi'ites ne la considéraient pas comme valable si elle n'était pas accompagnée de deux témoins présents lors de sa rédaction. Cependant, les documents écrits ont aujourd'hui l'importance qu'ils méritent.

La preuve par serment peut suppléer au manque d'un témoin, et peut être décisive si le demandeur n'apporte pas de preuves contraires. Dans ce cas on demande au défendeur de déclarer sous serment qu'il dit la vérité. Le défendeur peut déférer ce serment au demandeur et ce serment de l'un ou de l'autre est considéré comme preuve suffisante.

Avant de passer à la sentence le cadi, sous peine de nullité du procès, doit demander aux parties si elles ont encore quelque chose à dire, et juger ensuite selon la valeur des déclarations. Dans le cas de conflit entre les preuves, la preuve orale directe l'emporte sur la preuve orale indirecte, et l'une et l'autre l'emportent sur la preuve écrite. Si le conflit surgit entre des preuves de la même espèce, le témoignage de deux hommes est préférable à celui d'un homme et deux femmes; s'il y a des témoins nombreux, il convient de tenir compte davantage de leur caractère moral que de leur nombre.

Les Ḥanbalites et les Mālikites affirment que le cadi doit juger, non pas d'après sa conviction personnelle, mais suivant les faits établis; et que s'il connaît personnellement une des circonstances non mentionnées capable de modifier la sentence, il doit remettre la cause à un autre juge et se présenter devant lui comme témoin. Mais sur ce dernier point il n'y a pas unanimité dans les différentes écoles.

Pendant de longs siècles les cadi ont prononcé leurs sentences oralement, et les témoins officiels les ont conservées dans leur mémoire afin d'en porter témoignage le cas échéant. Aujourd'hui la sentence est rendue par écrit et une copie en est remise à ceux qui la sollicitent.

Comme le cadi est juge unique, sa sentence est sans appel. En certains cas cependant le même juge ou son successeur peut réformer son arrêté. Il appartient aussi au cadi de veiller à l'exécution de la sentence.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

ʿABDU 'R-RAḤĪM, *I principi della giurisprudenza musulmana secondo le scuole hanafita, malekita, sciafeita e hanbalita*, trad. ital., Roma 1922. — AMEER ALI, *Mohammedan Law*, London 1902, 2 vol. — G. H. BOUSQUET, *Précis de droit musulman principalement mālekite et algérien*, Alger, s.d. — R. BRUNSCHVIG, *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien*, Studia Islamica, 3, 1955, pp. 61-73. — E. BUSSI, *Principi di diritto musulmano*, Milano 1943. — R. CHARLES, *Le droit musulman*, Paris 1956 — A. d'EMILIA, *Il diritto musulmano comparato con il bizantino dal punto di vista della tipologia del diritto*, Studia Islamica, 4, 1955, pp. 57-76.—A. A. A. FYZEE, *An introduction to the study of Muhammedan law*, London 1931; ID., *Outlines of Muhammedan law* (*Anglo-muhammadan law as applied in India*), London 1949, 2nd. ed. 1955.—I. GOLDZIHER, *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit*, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss., 7. Stuttgart 1888; ID., *Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart*, Budapest 1916; ID., *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. franç., Paris 1920. — ḤALĪL, *Il Muḫtasar, o sommario di diritto malikita*, versione italiana di I. Guidi e D. Santillana, Roma 1919, 2 vol.—T. W. JUYNBOLL, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer des Sjâfiʿitische school*, Leiden 1903; 3e dr., 1925; 4e dr., 1930; trad. allem., *Handbuch des islamischen Gesetzes...*, Leipzig 1910; trad.

ital., *Manuale di diritto musulmano*, Milano 1916. — M. Khadduri et H. Liebesny, *Law in the Middle East. Vol. I., Origin and development of Islamic law*, Washington 1955. — A. v. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868. — E. Levi-Provençal, *Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient*, Rev. Inst. Eg. Est. Isl., Madrid 1953, pp. 156-171. — J. Lopez Ortiz, *La recepción de la escuela malequí en España*, Madrid 1931; ID., *Derecho musulmán*, Barcelona 1932. — L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris 1953. — M. Morand, *Etudes de droit musulman*, Alger 1910; ID., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Alger 1921; ID., *Etudes de droit musulman et de droit coutumier berbère*, Alger 1930. — M. del Nido y Torres, *Derecho musulmán*, Tetuán 1927. — A. Perron, *Précis de jurisprudence musulmane*, Paris 1848-1851, 6 vol. — E. Sachau, *Mohammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Berlin 1896. — D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma 1926-1943, 2 vol. — J. Schacht, *Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts*, Der Islam, 1935, pp. 207-238. — N. U. A. Siddiqi, *Studies in Muslim Law*, Dacca 1955. — C. Snouck Hurgronje, *Geschriften betreffende het Mohammedaansche recht* (*Verspreide Geschriften*, II, Leiden 1923). — L. W. C. van den Berg, *De beginselen van het mohammedaansche recht volgens de imâm's Aboe Ḥanifat en Sjâfe'i*, 's Gravenhage 1874; 3e dr., 1883; trad. franç., *Principes du droit musulman...*, Alger 1934; ID., Minhādj aṭ-ṭālibin, *Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i*, trad., Batavia 1882-1884. — S. Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, London 1931. — Zeys, *Traité élémentaire de droit musulman algérien*, Alger 1886, 2 vol.

2. Les origines

G. Bergsträsser, *Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam*, Der Islam, 1924, pp. 76-81; ID., *Zur Methode der Fiqh Forschung*, Islamica, Bd. 4., 1930, pp. 283-294; ID., *Grundzüge des islamischen Rechts*, bearb. u. herausg. v. J. Schacht, Berlin 1935. — R. Brunschvig, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, Al-Andalus, 15, 1950, pp. 377-453. — A. d'Emilia, *Sulla dottrina quale fonte del diritto*, Studia et Documenta Historiae et Juris, Fasc. I, Roma 1946. — K. A. Faruki, *Ijma' and the Gate of Ijtihad*, Karachi 1954. — S. V. Fitzgerald, *The alleged debt of Islamic Law to Roman Law*, Law Quarterly Review, 67, 1951, pp. 81-102. — J. Fück, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, ZDMG, 93, 1939, pp. 1-32. — I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten. Ihr System und ihre Geschichte*, Leipzig 1884; ID., *Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern*, ZDMG, 50, 1896, pp. 465-506; ID., *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam*, Oriens Christianus, 1902, pp. 390-397; ID., *Kämpfe um die Stellung des Hadith im Islam*, ZDMG, 61, 1907, pp. 860-872; ID., *Etudes sur la tradition islamique*, Paris 1952. — A. Guillaume, *The traditions of Islam*, Oxford 1924. — O. Houdas, W. Marçais, *Al-Bokhari, les traditions islamiques*, trad. franç... Paris 1903-1914, 4 vol. — J. Lapanne-Joinville, *L'istiṣḥāb*, Paris 1953. — O. Loth, *Ursprung und Bedeutung des Ṭabaqāt*, ZDMG, 23, 1869, pp. 593-614. — L. Massignon, *L'«umma» et ses synonymes. Notion de «communauté sociale» en Islam*, Rev. Ét. Isl., 1941-46, pp. 151-157. — T. Nöldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Uhrgeschichte des Islams*, ZDMG, 52, 1898, pp. 16-33. — W. M. Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden 1897. — O. Pesle, *Les fondements du droit musulman*, Casablanca, s.d. — O. Rescher, *Sachindex zu Bokhārī nach der Ausg. Krehl-Juynboll* (*Leiden* 1862-1908) *und der Übersetzung Houdas-Marçais* (*Paris* 1903-1914), Stuttgart 1922. — F. Risch, *Kommentar des 'Izz al-Dīn Abū 'Abd Allāh über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft*, Leipzig 1885. — J. Schacht, *A revaluation of Islamic Traditions*, Journ. R. As. Soc., 1949, pp. 143-154; ID., *Foreign elements in ancient Islamic Law*, Journ. of Comparative Legislation and Intern. Law, 3d. S., 32, 1950, pp. 9-17; ID., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 2nd. impr. 1953; ID., *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953. — N. U. A. Siddiqi, *Studies in Muslim Law*, Dacca 1955. — E. Strauss, *L'inquisition dans l'Etat mamlouk*, Riv. St. Or., 1950, pp. 11-26. — M. Valibhai, *A book of Quranic Laws*, Lahore 1947. — A. J. Wensinck, *A handbook of early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927; ID., *Concordance et indices de la Tradition musulmane...*, Leiden 1933...

3. — Les « Piliers de l'Islam ».

Abdoel Fatah, *De medische zijde van de bedevaart naar Mekka*, Leiden 1935. — Al-Batanūnī, *Al-riḥla al-ḥigāziyya*, Le Caire 1911. — C. H. Becker, *Zur Geschichte der islamischen Kultus*, Der Islam, 1912, pp. 374-399. — G. H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris 1949. — F. R. Burton, *Personal narration of a pilgrimage to El Medinah and Meccah*, London 1857; trad. allem., 1867-68, 2 vol. — K. Cragg, *Ramaḍân prayers*, Muslim World, 1957, pp. 210-223. — E. Dinet, *Le pèlerinage à la maison sacrée d'Allah*, Paris 1930. — E. Duguet, *Le pèlerinage de la Mecque*, Paris 1932. — J. Eisenberger, *Indië en de bedevaart naar Mekka*, Leiden 1928. — A. Fischer, *Gestalten, Gebrauch, Namen und Herkunft der muslimischen Bekenntnisformel*, Islamica, Leipzig 1931, pp. 97-110. — G. Gabrieli, *Il nome proprio arabo-musulmano*, Roma 1916. — M. Galal, *Essai*

d'observations sur les rites funéraires en Egypte..., Rev. Ét. Isl., 1937, pp. 131-300. — M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le Pèlerinage à la Mecque*, Paris 1923; ID., *Le voile de la Ka'ba*, Studia Islamica, II, 1954, pp. 5-21. — I. GOLDZIHER, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, *Orient. Stud. Th. Nöldeke gewidmet*, I., Giessen 1906, pp. 232 s.; ID., *Die Entblossung des Hauptes*, Der Islam, 1916, pp. 301-316. — R. HARTMANN, *Die Religion des Islam*, Berlin 1944. — J. HOROVITZ, *Bemerkungen zur Geschichte u. Terminologie des islamischen Kultus*, Der Islam, 16, 3-4, 1927, pp. 249-263. — J. JOMIER *Le Maḥmal et la caravane égyptienne de pèlerins de la Mecque*, Le Caire 1953 ID. et K. CORBON, *Le ramadan au Caire en* 1956, MIDEO, III, 1956, pp. 1-74. — J. H. KRAMERS, *Les noms musulmans composés avec Dīn*, Acta Orientalia, 5, 1926, pp. 53-67. — A. LE BOULICAT, *Pèlerinage d'un chrétien à la Mecque et à Médine*, Paris 1913, 3e éd. — H. v. MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Leipzig 1865. — P. MARTY, *L'année liturgique musulmane à Tunis*, Rev. Ét. Isl., 1935, pp. 1-38. — M. de PANO Y RUATA, *Las coplas del Peregrino de Puey Monçon: viaje a la Meca en el s. XVI*, Zaragoza 1897. — J. PEDERSEN, *The Islamic preacher*, Goldziher Mem. vol. I., pp. 226-251. — H. S. J. PHILBY, *A Pilgrim in Arabia*, London 1946. — C. RATHJENS, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg 1948. — A. E. ROBINSON, *The Mahmal of the Moslem Pilgrimage*, JRAS, 1931, pp. 117-127. — E. RUTTER, *The Holy Cities of Arabia*, London 1928. — C. SNOUCK-HURGRONJE, *Het mekkaansche Feest*, Leiden 1880. — R. TRESSE, *Le pèlerinage syrien aux villes saintes de l'Islam*, Paris 1937. — A. S. TRITTON, *Muslim funeral customs*, BSOAS, London 1938, pp. 653-661. — A. J. B. WAVELL, *A Modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa*, London 1913. — A. J. WENSINCK, *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*, Der Islam, 1914, pp. 62-80. — E. WIEDEMANN et J. FRANK, *Die Gebetszeiten in Islam*, Sitzungsber. phys.-med. Soz, Erlangen, 58-59, 1926-27, pp. 1-32. — K. V. ZETTERSTEEN, *Ein Handbuch der religiösen Pflichten der Muhammedaner in Aljamia*, Monde Oriental, Uppsala 1921, pp. 1-174.

4. — LE CALIFAT.

T. W. ARNOLD, *The Caliphate*, Oxford 1924. — V. BARTHOL'D, *Halif i Sultan*, Mir Islama, S. Peterburg 1912, pp. 203-226, 345-400. — C. H. BECKER, *Barthold's Studien über Kalif und Sultan*, Der Islam, 1916, pp. 350-412. — H. LAOUST, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Trad. annot. d'*Al-ḫilāfa aw al-imāma al-'uẓmà*, Mem. Inst. Fr. Damas VI, Beyrouth 1938. — C. A. NALLINO, *Appunti sulla natura del Califfato in genere e sul presunto «Califfato ottomano»*, Roma 1917, 2a ed., ital. franc. e ingl., Roma 1919; ID., *La fine del cosiddetto califfato ottomano*, Oriente Moderno, 4, 1924, pp. 137-153, e *Raccolta di scritti*, III, Roma 1941, pp. 234-259. — L. OSTROROG, *Al-Mawerdi. Le droit du Califat*. Introd., trad., notes... Paris 1901; 3e éd. 1925. — A. SANHOURY, *Le Califat*, Paris 1926. — R. TSCHUDI, *Das Chalifat*, Tübingen 1926.

5. — DROIT PUBLIC ET PRIVÉ.

A. ABD-EL-WAHED, *Contribution à une étude sociologique de l'esclavage...* Paris 1931. — N. P. AGHNIDES, *Mohammedan theories of finance*, London 1916 . — J. ARIN, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Paris 1909. — N. ARMANAZI, *Les principes islamiques et les rapports internationaux de paix et de guerre*, Paris 1929. — W. BJORKMANN, *Kapitalentstehung und -anlage im Islam*, Mitt. Sem. Or. Spr., 32.II.Abt., Berlin 1929, pp. 80-98. — G. BUSSON DE JANSSENS, *Le waqf dans l'Islam contemporain*, Rev. Ét. Isl., 1951 (1952), pp. 1-71. ID., *Les vicissitudes des fondations pieuses dans le monde musnlman*, L'Afrique et l'Asie, IV, 1954, pp. 7-22 — C.T. CHAHATA, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, I., *Les sujets de l'obligation*, Le Caire 1936. — E. COHN, *Der Wucher (ribà) in Qor'ān, Chadith und Fiqh*, Berlin 1903. — A. d'EMILIA, *Il waqf ahli secondo la dottrina di Abū Yūsuf*, Milano 1938; ID., *La compravendita con patto di opzione secondo... diritto malikita*, Studia et Documenta Historiae et Juris., I, Roma 1944; ID., *Una «media sententia» sul problema dell' abuso del diritto*, ibid., 1-2, 1945; ID., *Il patto di opzione applicato alla compravendita secondo la codificazione turca... hanafita*, ibid., 1-2, Roma 1945; ID., *Per una comparazione fra diritto bizantino e musulmano in materia possessoria*, Studi in onore di Arangio-Ruiz, III., Napoli 1952, pp. 391-413; ID., *Il Bai' al-ḫiyār nella Mudawwanah*, Riv. St. Or., 24, Roma 1949, pp. 45-58; ID., *Il Kitāb al-ġaṣb nella Mudawwanah di Saḥnūn*, ibid., 28, 1953, pp. 79-98. — C. DENNET, *Conversion and Poll Tax in early Islam*, Cambridge, Mass., 1950. — F. DULOUT, *Le habous*, Alger 1938. — A. ENANI, *Beurteilung der Bilderfrage im Islam nach der Ansicht eines Muslim*, Mitt. Sem. Or. Spr., Berlin 1919, pp. 1-40. — E. ENGELHARDT, *La Turquie et le tanzimat*, Paris 1882, 2 vol. — *Etudes sur la notion islamique de souveraineté*, Rev. Mond. Mus., 1925, pp. 1-146. — E. FAGNAN, *Le djihad ou guerre sainte selon l'école malikite*, Alger 1908. — A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans*, Paris 1947. — R. J. GOTTHEIL, *Dhimmis and Moslems in Egypt*, Old Testament and Semitic Studies, II, Chicago 1908, pp. 351-414. — J. HATSCHEK, *Der Musta'min. Ein Beitrag zur internationalen Privat- und Völkerrecht des islamischen Gesetzes*, Berlin 1919. — W. HEFFENING, *Das islamische Fremdenrecht*, Hannover 1925. — M. KHADDURI, *The law of war and peace in Islam*, London 1941; ID.,

War and peace in the law of Islam, Baltimore 1955. — H. Kofler, *Ibn Ǧamā'ah Handbuch des islamischen*
Staats- und Verwaltungsrechts, Herausg., übersetzt..., Islamica. 6, Leipzig 1934, pp. 349-414; 7.1935,
pp. 1-64; 8.1938, pp. 18-129. — A. Kouatly, *Etude comparative du droit de préemption «la Chouf'ā»*
et son évolution en droit syrien, Damas 1948. — H. Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Göttingen 1953.
— H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques . . . d'Ibn Taimiyya*, Le Caire 1999; ID.,
Contribution à uue étnde de la Méthodologie. d'Ibn Tamiyya . . . Le Caire 1939, ID.,
Ibn Taymiya. Traité de droit public, Introd., trad..., Inst. Franç. Damas, Beyrouth 1948; ID.,
Le précis de droit d'Ibn Qudāma (ḥanbalite) trad. franç..., Beyrouth 1950. — Y. Linant de
Bellefonds, *Des donations en droit musulman*, Le Caire 1935. — F. Lokkegaard, *Islamic taxation*
in the classic period, with special reference to circumstances in Iraq, Copenhagen 1950. — J. Lopez Ortiz,
Algunos capítulos del formulario notarial de Abensalmūn de Granada, Anuario Hist. Der. Esp., 4, Madrid
1927, pp. 319-375. — L. Massignon, *Documents sur certains waqfs des Lieux Saints de l'Islam*, Rev.
Ét. Isl., 1951(1952), pp. 73-120; ID., *Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit*
d'asile sur le devoir de juste guerre, Rev. Internat. de la Croix-Rouge, 402, 1952, pp. 448-468. —
E. Mercier, *Le code des habous*, Constantine 1899. — L. Milliot, *Démembrement des habous*, Paris
1918; ID., *Les institutions kabyles*, Rev. Ét. Isl., 1932, pp. 127-147. — L. Ostrorog, *Traité de*
droit public musulman, Paris 1901-1906, 2 vol. — O. Pesle, *Le contrat de safqa au Maroc*, Rabat
1932; ID., *La donation dans le droit musulman* (mālikī), Rabat 1933; ID., *La vente dans la doctrine*
malekite, Rabat 1940. — G. F. Pijper, *Handel in slangehuiden*, (cfr. *Fragmenta Islamica*, Leiden 1934,
pp. 61-75). — R. Roberts, *Das Familien- Sklaven- und Erbrecht im Koran*, Leipzig 1908. — F.
Rosenthal, *On suicide in Islam*, Journ. Amer. Or. Soc., 66, 1946, pp. 239-259. — F. F. Schmidt,
Die Occupatio im islamischen Recht, Der Islam, 1935, pp. 207-238. — A. Sekaly, *Le problème des*
waqfs en Egypte, Rev. Ét. Isl. 1929, pp. 75-126, 277-338, 395-454, 601-659. — H. K. Sherwani,
Studies in Muslim political thought and administration, 2nd. ed., Lahore 1945. — S. A. Siddiqi, *Public*
finance in Islam, Lahore 1948. — E. Strauss, *The social isolation of «Ahl adh-dhimma»*, Et. Or. P.
Hischler, Budapest 1950, pp. 73-94. — F. Taeschner, *Ein Beitrag sur Frage des islamischen Verbotes*
der Abbildung lebender Wesen, insbesondere im sakralen Bereich, Die Welt des Islams, N.S., IV., n. 1,
pp. 47-50, 1955. — A. S. Tritton, *Islam and Protected Religions*, JRAS, 1931, pp. 311-338. —
E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954-1956, 2 vol.

6. — Mariage et successions.

Abd-el-Fattah, *De l'étendue des droits de la femme dans le mariage musulman, et particulièrement*
en Egypte, Dijon 1922. — Abdel Gawad, *L'exécution testamentaire en droit musulman*, (ḥanefite)
Paris 1926. — J. N. D. Anderson, *The family law of Turkish Cypriots*, Die Welt des Islams, N.S.V.,
3-4, 1958, pp. 161-187. — K. Chatila, *Le mariage chez les Musulmans en Syrie*, Paris 1934. —
A. d'Emilia, *La giurisprudenza del tribunale superiore sciaritico della Libia in materia di fidanzamento,*
matrimonio e divorzio (1929-1941), Riv. St. Or., 21.1945, pp. 15-50. — P. Garcia Barriuso, *Derecho*
matrimonial islámico y matrimonios de musulmanes en Marruecos, Madrid 1952. — Al-Ġazzālī, *Le livre*
des bons Usages en Matière de Mariage, trad. franç. Paris 1952. — W. Heffening, *Zur Geschichte der*
Hochzeitsgebrauche im Islam, Beitr. z. Arabistik, Semitistik u. Islamwissenschaft, Leipzig, 1944, pp.
386-422. — G. Jäschke, *Zur Form der Eheschliessung in der Türkei*, Die Welt des Islams, N.S., II.,
n. 3, 1953. — W. Marçais, *Des parents successibles en droit musulman*, Rennes 1898. — T. Menzel,
Beiträge zur Kenntnis des türkischen Frauenlebens. Die Brautschauerin, Der Islam 1910, pp. 205-237. —
H. de Montety, *Le mariage musulman en Tunisie*, Tunis 1941. — M. Mossadegh, *Le testament en*
droit musulman, (Secte Chyite) Paris 1914. — R. Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen*
Welt, Stuttgart 1934.—O. Pesle, *Le testament dans le rite malékite*, Paris 1933; ID., *Le mariage chez*
les malékites de l'Afrique du Nord, Rabat 1936; ID., *Exposé pratique des successions* (malikites), Casa-
blanca, s.d. — G. F. Pijper, *Entscheiding en apostasie (à Java)*, (cfr. *Fragmenta islamica*, Leiden
1934, pp. 79-94. — J. A. Sanchez Perez, *Partición de herencias entre los musulmanes del rito malequí*,
Madrid 1914. — N. U. A. Siddiqui, *Studies in Muslim Law.I.,Batil and Fasid Marriages*, Dacca 1955.
— E. Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, London 1914, trad. franç., Paris 1921.
—M. Yousoof, *Mahomedan law relating to mariage, Dower, Divorce, Legitimacy and Guardianship of*
minors... *Calcutta* 1895-1898, 3 vol.

7. — Droit pénal et procédure.

H. F. Amedroz, *The office of Ḳāḍī in the Aḥkām Sulṭāniyya of Māwardī*, JRAS, 1910, pp. 761-
796; ID., *The Maẓālim Jurisdiction in the Aḥkām Sulṭāniyya*, JRAS, 1911, pp. 653-674; ID., *The*
Ḥisba Jurisdiction in the Aḥkām Sulṭāniyya, JRAS, 1916, pp. 77-101, 287-314. — J. N. Anderson,
Homicide in Islamic Law, BSOAS, 1951, pp. 811-828. — M. M. Antuña, *Ordenanza de un cadí grana-*
dino, Anuario Hist. Der. Esp., 10, Madrid 1933, pp. 116-137. — R. Arevalo, *Derecho penal islámico.*
Escuela malekita, Tánger 1939. — L. Bercher, *Le «Kitāb al-waraqāt». Traité de méthodologie juridique*

musulmane, trad., annot., Rev. Tunisienne, I. 1930, pp. 93-105, 185-214; ID., *Les délits et les peines de droit commun prévues par le Coran*, Paris 1931. — R. BRUNSCHVIG, *Urbanisme médiéval et droit musulman*, Rev. Ét. Isl., 1947, pp. 127-155. — G. S. COLIN et E. LEVI-PROVENÇAL, *Un manuel hispanique de ḥisba*, Paris 1931. — G. GABRIELI, *Il «cadi» o giudice musulmano*, Roma 1913. — M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Rev. Ét. Isl., 1939, pp. 109-147. — AL-ḤAṢṢĀF, *Das Kitāb al-Ḥijal ual-maḥāriǧ...* herausg. v. J. SCHACHT, Hannover 1923. — J. KRCSMÁRIK, *Beiträge zur Beleuchtung des islamischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei*, ZDMG, 58, 1904, pp. 69-113, 316-362, 539-581. — R. LEVY, Ibn al-Ukhuwa, *Maʿālim al-qurba fī aḥkâm al-ḥisba*, edited, with abstract of contents... Gibb Mem. S., N.S., 12, Cambridge 1938. — J. LOPEZ ORTIZ, *La jurisprudencia y el estilo de los tribunales musulmanes de España*, Anuario Hist. Der. Esp., 9, Madrid 1932, pp. 213-248; ID., *Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV*, Al-Andalus, 1941, pp. 73-127. — L. MASSIGNON, *Cadis et naqibs bagdadiens*, WZKM, Wien 1948, pp. 106-115. — J. P. M. MENSING, *De bepaalde straffen en het ḥanbalietische recht*, Leiden 1936. — O. PESLE, *La judicature, la procédure, les preuves dans l'Islam malekite*, Casablanca, s.d. — E. PROBSTER, *Die Anwaltschaft im islamischen Recht*, Islamica, Leipzig, 1933, pp. 545-555. — AL-QAZWĪNĪ, *Das Kitâb al-ḥijal fil-fiqh* (*Buch der Rechtskniffe*), herausg. mit übers. u. Anmerkungen von J. SCHACHT, Hannover 1924. — P. MARTY, *La justice civile musulmane au Maroc*, Rev. Ét. Isl., 1931, pp. 341-358. — J. SCHACHT, *Die arabische ḥijal-Literatur*, der Islam, 1926, pp. 211-232. — E. TYAN, *Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman*, Beyrouth 1926; ID., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris 1938-43, 2 vol. — S. M. ZWEMER, *The law of apostasy in Islam*, London 1924.

8. — DÉVELOPPEMENTS MODERNES.

K. N. AHMED, *The dissolution of Muslim Marriages Act*, 1939, Karachi 1955. — J. N. ANDERSON, *Islamic Law in Africa*, London 1954; ID., *Islamic law in the modern world*, New-York 1959. — J. M. S. BALJON, *Pakistani views on ḥadīṯ*, Die Welt des Islams, N.S., V., n. 3-4, 1958, pp. 219-227. — G. H. BOUSQUET, *Du droit musulman et de son application effective dans le monde*, Alger 1949. — E. C. W. GREENRIDGE, *Slavery in the Middle East*, Middle Eastern affairs, Dec. 1956, pp. 435-440. — I. GRUTTER, *Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit*, Der Islam, 31, 1954, pp. 147-173; 32, 1955, pp. 79-104. — S. G. HAIM, *The principles of Islamic Government*, (*Uṣūl al-ḥukm fī 'l-islām*, de M. A. al-Sammān), Die Welt des Islams, N.S. 5, 3-4, 1958, pp. 245-253. — J. HANS, *Dynamik und Dogma in Islam. Zeitgemässe Randglossen zur Rechts- Staats- und Sozialordnung*, Leiden 1957. — L. MILLIOT, *La condition de la femme musulmane au Maghreb*, Paris 1909. — J. PRINS, *Adatlaw and Muslim religious law in modern Indonesia*, Die Welt des Islams, N.S., I., n. 4, 1951, pp. 283-300. — E. PRITSCH, *Das tunesische Personenstandgesetz*, ibid., N.S., V., n. 3-4, 1958, pp. 188-205. — N. SAFRAN, *The abolition of the Sharʿī courts in Egypt*, Muslim World, 1958, pp. 20-28, 125-135. — D. RAGAI, *La femme et le droit religieux de l'Egypte contemporaine*, Paris 1940.

CHAPITRE XIII

LA DOGMATIQUE

Le fonds théologique primitif.

Les idées théologiques, rares et non systématisées, que Mahomet avait exposées dans le Coran furent suffisantes pour les premières générations de l'Islam. Le rythme d'expansion et de conquête n'était pas fait pour favoriser la réflexion sur les questions dogmatiques; il suffisait de savoir qu'on luttait dans «la voie d'Allāh».

Il est probable que la profession de foi alors requise pour être considéré comme musulman, et assurer ainsi la sécurité de sa personne et de ses biens, se réduisait à la première partie de la *kalima* ou *šahāda*: «il n'y a d'autre dieu qu'Allāh». C'est ce qu'on peut déduire d'une ancienne tradition qui a trait à la guerre sainte: «il m'a été ordonné de faire la guerre aux gens jusqu'à ce qu'ils disent: Il n'y a d'autre dieu qu'Allāh...». Comme le souligne cadi 'Iyāḍ, m. 1149/544, le fait de se contenter du témoignage de l'unicité d'Allāh montre que cette tradition se rapporte aux guerres contre les Arabes idolâtres. On comprend que l'on sous-entendait dans cette formule la foi en la mission prophétique de Mahomet, puisque c'était par lui que les Arabes avaient reçu connaissance de l'unicité d'Allāh. Plus tard, le contact avec les Juifs et les Chrétiens, eux aussi monothéistes, amena l'addition expresse de la deuxième partie de la *kalima*, ou profession de foi: «Mahomet est le prophète d'Allāh».

La *kalima* dans sa forme binaire et complète ne se trouve pas dans le Coran, quoiqu'on y trouve ses deux éléments. Le fait qu'elle soit partie intégrante de la prière rituelle prouve que cette forme binaire de la *kalima* est très ancienne, car la prière, répétée cinq fois par jour, dut très tôt recevoir une forme fixe.

Quoique les Arabes n'aient pas été un peuple particulièrement enclin aux systématisations logiques, le caractère particulier que revêtait la doctrine présentée par Mahomet les incitait à chercher et à préciser ses concepts. La tradition reflète cet état d'esprit lorsqu'elle met dans la bouche de Mahomet des reproches à l'égard de ceux qui l'importunaient de leurs doutes sur certaines contradictions qu'ils trouvaient dans le Coran, quand il leur disait qu'ils devaient se contenter de croire ce qu'ils ne pouvaient pas comprendre.

Le fonds théologique de ces premiers temps de l'Islam était donc réduit à la profession de foi, aux «piliers ou colonnes de l'Islam», fréquemment mentionnés dans la tradition, c'est-à-dire la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage.

Déjà les Bédouins, lorsqu'ils embrassaient l'Islam sous l'attrait du profit ou la pression de force, avaient adopté le critère pratique, qu'il suffisait d'une adhésion extérieure au nouvel ordre de choses, et cette tendance persista dans le sein de la communauté, soulevant l'indignation des hommes sincèrement pieux. Par ailleurs dans les traditions, notamment dans celle qui fait dire à Mahomet que l'Islam est une manifestation extérieure, mais que la foi se trouve dans le cœur, s'établit déjà la distinction entre la foi et les œuvres.

La prospérité matérielle croissante, due à l'heureuse fortune des armes, provoqua à Médine des dissensions graves entre les hommes les plus en vue de l'Islam, compagnons du Prophète, avec toute une suite d'ambitions mal réprimées donnant lieu à des assassinats, des guerres, des scissions et des hérésies.

La distinction entre la foi et les œuvres. Les Murǧi'ites.

Vers cette époque s'était déjà formé au sein de la communauté musulmane une classe de gens pieux, les *qurrā'*, récitateurs du Coran, qui, grâce à leur science coranique, exerçaient une grande influence sur la masse. Ces *qurrā'* critiquaient durement ce qu'ils appelaient l'indifférence et l'impiété de beaucoup de Musulmans, et c'est dans cette classe que naquirent les idées qui plus tard, après la bataille de Ṣiffīn, 657/37, allaient se concrétiser dans les enseignements des Ḫāriǧites. Le mouvement ḫāriǧite ne naquit pas en un jour, il avait au contraire des racines profondes, et la force de son élan rigoriste et puritain l'emporta bientôt hors des limites de l'orthodoxie. Le principe fondamental de ce mouvement était que la foi se trouve tellement liée aux œuvres, qu'une faute grave suffit à l'éteindre, et à faire du Musulman un apostat qu'il faut tuer, et si c'est le calife qui commet une faute grave, comme, selon eux c'était déjà le cas de 'Uṯmān et d' 'Alī, il est par le fait même déposé. C'est pourquoi les Ḫāriǧites combattirent 'Alī, et les Umayyades, qu'ils considéraient également comme des usurpateurs.

La réaction de beaucoup de Musulmans devant cette lutte tripartite entre 'Alīdes, Umayyades et Ḫāriǧites, dans laquelle les ambitions politiques se mêlaient aux principes religieux, fut la tendance qu'on appela des Murǧi'ites, mot probablement tiré du Coran, 9/107(106) et qui s'adapte bien à cet emploi, car l'origine du mot exprime en fait l'idée de délai, remise, et les Murǧi'ites s'abstenaient de juger leurs frères en religion et s'en remettaient à Allāh du soin de le faire au jour du jugement dernier. La *murǧi'a* n'était pas une secte, mais le penchant commun et la coïncidence d'opinion de beaucoup de gens qui voulaient soustraire au jugement humain ce qui était du ressort de la conscience intérieure. La *murǧi'a* était une réaction contre la sévère doctrine des Ḫāriǧites, et l'affirmation que la qualité de musulman, acquise par la profession de foi islamique, et cette foi elle-même, ne se perdaient pas par le seul fait de pécher gravement, sauf, naturellement, le péché d'apostasie. D'où, en conséquence, le devoir d'obéissance envers les pouvoirs établis, même au cas où les gouvernants s'écartent des principes de l'Islam. Ainsi l'exigeait le bien de la communauté, qui était en même temps le bien de l'Islam et de l'État. Il ne fallait pas s'opposer à ce qu'Allāh

permettait, mais attendre le jour où Il ferait régner la justice sur ce monde d'iniquité. Dans ces espérances cachées il y a déjà en germe la doctrine du *mahdī*, le dirigé (par Allāh), croyance jamais éteinte en l'avènement futur d'un souverain spécialement favorisé par Allāh, restaurateur de l'âge d'or de l'Islam.

Une des manifestations de l'autorité suprême dans l'Islam est la prérogative de présider et de diriger la prière publique et solennelle du vendredi à la grande mosquée; malgré la répugnance de quelques-uns à faire la prière sous la présidence de ceux qui étaient réputés mauvais musulmans, on acceptait ce sacrifice pour le bien commun; il y eut bientôt pour rassurer les scrupuleux, des traditions qui déclaraient qu'on pouvait aussi bien faire la prière avec un *imām* pieux qu'avec un *imām* relâché.

Les anciens auteurs musulmans ont voulu réunir en un seul groupe sous le nom de *murǧi'a* les représentants les plus en vue de ce mouvement d'opinion; cependant, hormis cette dénomination commune, ils se sont vu en fait obligés d'admettre parmi les Murǧi'ites de nombreuses divergences sur d'autres questions théologiques.

Parmi les Murǧi'ites, certains extrémistes allèrent jusqu'à soutenir que, puisque la foi, *imān*, confession du cœur, est une chose distincte de l'*islām*, confession orale de cette loi, il pouvait bien se faire qu'un homme fût intérieurement un croyant bien qu'extérieurement il se déclarât juif ou chrétien. Cette affirmation fut ensuite recueillie par quelques hérétiques, et il n'est pas rare de la trouver admise en pratique aujourd'hui même par des Musulmans orthodoxes lorsqu'ils estiment qu'il y a une raison suffisante pour le faire.

Parmi les Murǧi'ites modérés il faut compter Abū Ḥanīfa, m. 767/150, lequel acceptait la formule que la foi est *'aqd bi-'l-qalb*, lien au cœur, *šahāda bi-'l-lisān*, témoignage à la bouche, *'amal bi-'l-arkān*, pratique des préceptes fondamentaux.

Ces actions et réactions posaient un problème théologique d'une grande importance: fallait-il attribuer la qualité d'infidèle et d'apostat aux pécheurs? est-ce que ces «impies» ne sont pas musulmans comme les autres, est-ce qu'ils ne professent pas verbalement et peut-être aussi dans leur cœur, les dogmes que tous les Musulmans professent?

De cette question on passa à une autre, soulevée seulement par ceux qui, outre la foi proprement dite, exigent la pratique des œuvres comme élément nécessaire de la vie religieuse: est-ce qu'il peut y avoir des degrés dans la foi? Et bien que le Coran même, dans quelques passages, parle de l'accroissement de la foi, les orthodoxes ont toujours été divisés sur ce point: tandis que les uns affirment qu'en ce qui concerne la foi il n'y a pas de plus ou de moins, les autres soutiennent que la foi est croyance; elle est acte, et par conséquent elle peut croître et diminuer.

Le résultat de ces polémiques fut la position orthodoxe que la foi est suffisante pour le salut, et qu'elle doit être accompagnée des œuvres méritoires, qu'il y a des péchés graves et des péchés moins graves, et que même les péchés graves, hormis l'apostasie, n'excluent pas pour toujours du paradis.

Le libre arbitre. Qadarites et Ǧabarites.

A ces problèmes vint bientôt s'en ajouter un autre, fondé sur l'étude et la comparaison des divers passages dans lesquels le Coran traite du libre arbitre et de la prédétermination divine. L'idée qu'Allāh a déterminé de toute éternité le cours du monde posait la question de savoir si les actes de l'homme étaient eux aussi compris dans cette détermination, et si par la suite ces actes influaient sur la destinée éternelle de chacun.

Certains ont cherché l'origine de cette controverse sur le libre arbitre dans les contacts des Musulmans avec les Chrétiens de la Syrie et de l'Iraq, et ils font mention des écrits de S. Jean Damascène, qui, ayant abandonné une haute charge qu'il détenait à la cour des Umayyades à Damas, s'était retiré vers 725/107 au monastère de Saint-Sabbas, entre Jérusalem et Jéricho où il avait composé quelques ouvrages sur l'Islam, qu'il considérait comme une hérésie chrétienne. Mais déjà avant S. Jean Damascène, dont la mort se situe vers l'année 750/133, on avait exécuté pour hérésie à Basra, en 699/80, le Musulman Ma'bad al-Ǧuhanī, qui, selon la tradition, avait soutenu la thèse de la liberté des actes humains. Il est vraisemblable que depuis les premiers temps de la conquête arabe, le contact entre Musulmans, Juifs et Chrétiens avait été l'occasion de multiples comparaisons et polémiques. Outre les villes de Médine, Damas et Kūfa, un centre de discussions de ce genre parmi les Musulmans était la cité de Basra, où Ḥasan al-Baṣrī tenait école. Ḥasan al-Baṣrī est le personnage religieux le plus en vue du premier siècle de l'hégire, qu'il remplit presqu'entièrement, m. 728/110. On exaltait son érudition, l'indépendance de son caractère, son éloquence, et surtout sa piété et son ascétisme. Son nom et ses maximes se retrouvent fréquemment dans les auteurs, et sa renommée devait rassembler autour de lui des disciples venus de toutes les régions: ceux-ci furent les représentants des tendances les plus variées, c'est pourquoi beaucoup d'écoles prétendent tirer leur autorité et leur origine du nom vénéré du maître Ḥasan al-Baṣrī.

Mahomet s'était déclaré dans le Coran pour ou contre la liberté humaine selon les idées qu'il désirait inculquer à tel moment précis. On a observé que les textes en faveur du libre arbitre se trouvent le plus souvent dans les *sūra* mecquoises, et que ceux qui insistent davantage sur le pouvoir absolu d'Allāh et sur la prédestination se trouvent surtout dans les *sūra* de Médine. Peut-être parce que cette tendance fut la dernière en date dans la vie de Mahomet, l'impression laissée à la communauté fut résolument favorable au déterminisme, comme le prouvent les nombreuses traditions en ce sens.

Peu importe donc que, selon l'opinion de quelques auteurs, les phrases les plus fréquentes en faveur du déterminisme dans le Coran, telles que: «Allāh guide celui qu'il veut et *fait* errer celui qu'il veut»,Cor. 16/95(93), 16/39(37), 6/39(39) etc., puissent être interprétées, sans violenter l'esprit de la langue arabe, dans le sens que «Allāh guide celui qu'il lui plaît de guider et *laisse, permet*, que les autres s'égarent», en usant d'une métaphore familière aux Bédouins, puisqu'il était en même temps facile et fatal de s'égarer sans guide dans leurs déserts sans bornes. Peu importe aussi que Satan soit parfois présenté comme

responsable des fautes des hommes; ou que dans un passage, 50/26(27), le même Satan impute à l'homme la responsabilité de son profond dérèglement; ou que, parlant des actions bonnes ou mauvaises, il soit dit que l'homme les «acquiert»; ou bien l'idée que l'abandon de l'homme par Allāh suppose des désordres antérieurs de la part de l'homme, de sorte que celui-ci puisse être considéré comme l'auteur de sa propre disgrâce; ou encore que les mots «rétribution», «récompense», «châtiment», supposent un libre choix. Malgré tout cela, la doctrine déterministe, enracinée dans le cœur de la masse, l'emportait: Allāh était l'être arbitrairement despotique, auquel on ne peut demander de comptes. Il n'était pas pour autant considéré comme un tyran injuste, car il ne fait de tort à personne, fût-il aussi ténu que la pellicule du noyau d'une datte, Cor., 4/52(49), 4/79(77), 17/73(71). Même al-Ġazzālī écrira qu'Allāh est également le créateur du bien et du mal, de la fidélité et de l'infidélité.

D'autre part, la rigueur de cette conception déterministe choquait certains esprits, influencés peut-être par les contacts des Chrétiens. Cette réaction ne prenait pas la forme de libre-pensée, de protestation de la raison, mais elle était une voix de la conscience qui, d'une part, percevait en elle-même le témoignage de cette liberté qu'on niait, et d'autre part s'élevait contre une représentation indigne de la divinité. *Qadar* est le mot technique pour indiquer la volonté divine absolue, et on appela Qadarites ceux qui restreignaient l'étendue de cette volonté, et en exceptaient la libre volonté humaine; cette dénomination en fait s'appliquerait mieux à leurs adversaires, auxquels on donna par contre le nom de Ǧabarites, du verbe *ǧabara*, coercition, violence, car ils niaient la liberté des actes humains sans admettre de distinction entre l'homme et les autres créatures, toutes également assujetties au *ǧabr*, domination despotique, d'Allāh.

Un point très discuté dans ces controverses était l'interprétation de la racine *k-s-b* sous les diverses formes qu'elle prend dans le Coran. La signification fondamentale de *kasb*, ou *iktisāb*, est celle de gagner, d'acquérir, de se procurer quelque chose par une action personnelle. Cette racine se rencontre 66 fois dans le Coran. Mais dans quatre passages seulement elle conserve cette signification générale. Dans les autres passages elle prend la nuance d'actions grâce auxquelles l'homme s'est rendu digne de récompense ou de châtiment, selon les prépositions qui accompagnent le mot. Ainsi dans le dernier verset de la *sūra* 2 on lit: «*pour* l'âme sera tout ce qu'elle aura acquis, (mérite), et *contre* elle sera tout ce qu'elle aura acquis, (démérite)».

Les discussions sur le *kasb* et l'*iktisāb* furent menées par les représentants de systèmes théologiques et philosophiques opposés. Les Qadarites et les Mu'tazilites cherchaient dans le *kasb* le sens naturel, dans lequel ils trouvaient une arme excellente pour défendre la liberté humaine, tandis que leurs adversaires interprétaient le mot au sens métaphorique. Plus tard ceux qui niaient les causes secondes et même le concept de cause, cherchèrent une position intermédiaire, admettant dans l'homme une certaine faculté de s'incliner vers le bien ou le mal dans la mesure où il était aidé ou abandonné par Allāh, sans violence ni injustice de la part de l'intervention divine.

Les traditions qu'on mit dans la bouche de Mahomet dans le but de dénigrer

les Qadarites montrent que les opinions de ceux-ci rencontraient peu de faveur dans la communauté. En outre, sous le règne des Umayyades, la raison d'État leur était contraire. Les Umayyades, en effet, n'ignoraient pas la propagande qu'on menait contre leur gouvernement, accusé d'impiété, d'oppression de la famille de Mahomet et de profanation des lieux saints, et ils voyaient dans la doctrine du déterminisme un moyen de maintenir leur autorité; c'est dans ce sens que s'expriment leurs poètes de cour lorsqu'ils célèbrent les princes umayyades, dont le califat a été prévu dans les décrets éternels d'Allāh.

Lorsqu'on traite ces questions il convient de se rappeler que le *qadr*, décret divin, est en théologie musulmane la prédétermination dont Allāh est la cause consciente. Il ne faut pas confondre le *qadr* avec le *dahr*; celui-ci est le destin aveugle dont parlent les vieux poètes, et qu'on pourrait comparer au *fatum* des Latins. Par conséquent, à proprement parler, il n'y a pas de fatalisme dans la théologie musulmane, il n'y a que des questions sur le déterminisme et la prédestination. D'autre part, le fatalisme est toujours vivant comme superstition populaire, manifestée par exemple dans le mot turc *qismet* (*kīsmet*), synonyme d'*iqtisām* en arabe, avec la signification première de partage, distribution, et la dérivation sémantique de «sort réservé à chacun», et contre lequel toute résistance est inutile. De là vient le fatalisme pratique de ceux qui souffrent passivement les assauts de l'adversité. Cette même idée est exprimée par les poètes turcs et persans avec les mots *falak* et *čarḫ* pour indiquer l'influence aveugle et inéluctable des sphères célestes. De telles superstitions, quoiqu'elles aient pu trouver appui dans certaines croyances musulmanes, comme celle du livre écrit dans le ciel, ne sont pas en fait d'origine islamique. Elles ne sont d'ailleurs pas le propre exclusif des Musulmans.

La tradition apporte des preuves de ce que dès les premiers siècles déjà on se rendait compte des difficultés pratiques du prédéterminisme. Ainsi, on raconte que Mahomet, un jour, après avoir assisté à des funérailles, déclara que toutes les âmes avaient leur fin dernière assignée d'avance, les unes au ciel, les autres en enfer. Un des assistants lui fit observer que dans ce cas il était inutile de se donner de la peine pour faire le bien. Mahomet répondit que les prédestinés au ciel trouveraient faciles les bonnes actions, de même que les mauvaises actions seraient rendues faciles aux prédestinés à l'enfer.

Une autre fois Mahomet donna ses sandales à Abū Hurayra en lui disant, va, et au premier que tu rencontreras tu promettras le Paradis. Abū Hurayra sortit, et le premier qu'il rencontra fut Omar. Lorsque celui-ci apprit le message, il renversa Abū Hurayra d'un coup de poing à la poitrine et s'en alla mettre en garde Mahomet de ne pas suivre cette voie, car, autrement, dit-il, les gens seront portés à négliger les bonnes œuvres. Et Mahomet d'en convenir.

Les Muʿtazilites et leurs adversaires.

Les auteurs racontent qu'un jour on traitait à l'école de Ḥasan al-Baṣrī la question de savoir s'il fallait considérer comme *mu'min*, croyant, le musulman coupable d'un péché grave, et qu'un des assistants, Wāṣil b. 'Aṭā', sortit du cercle,

et se mettant à l'écart, commença à exposer la théorie d'un état intermédiaire entre la foi et l'infidélité. Lorsqu'il l'apprit, Ḥasan dit: «*iʿtazala ʿannā*», il s'est séparé de nous.

Ce qui dans cette tradition semble le plus proche de la vérité c'est qu'en effet, le premier groupe de la *muʿtazila* apparaît à Basra avec Wāṣil b. ʿAṭā' pour chef.

Dans la controverse entre les Ḫāriǧites et les Murǧi'ites sur la foi et les œuvres, les Ḫāriǧites déclaraient *kāfir*, négateur, infidèle, le Musulman ayant commis un péché grave tandis que les Murǧi'ites, au contraire, continuaient à le considérer comme *mu'min*, croyant. Ḥasan al-Baṣrī déclarait, dit-on, que le Musulman coupable de péché grave n'était ni *mu'min*, croyant, ni *kāfir*, infidèle, mais *munāfiq*, hypocrite. Wāṣil b. ʿAṭā' attaquait cette position de Ḥasan à cause du caractère souvent caché de cette «hypocrisie», Cor. 9/102(101), car jusqu'à ce qu'on l'ait décelée, il est difficile de distinguer entre le *mu'min* et le *munāfiq*. Wāṣil affirmait donc que le Musulman coupable de péché grave, *fāsiq*, devait être classé dans une catégorie spéciale intermédiaire, *manzila bayna 'l-manzilatayn*, état intermédiaire entre les deux états de *kāfir* et de *mu'min*. Telle est la thèse qui donne son caractère à l'école et unit entre eux ses représentants.

Un point assez discuté a été celui du nom et de l'origine de la *muʿtazila* ou mouvement muʿtazilite. Tous les auteurs sont d'accord sur la signification arabe du mot qui suggère l'idée de séparation, dissidence, retraite, sécession; les divergences commencent lorsqu'il faut signaler le terme *a quo* de cette séparation; tandis que les uns ont voulu voir dans la *muʿtazila* l'acte de personnes pieuses qui se séparent de ce monde mauvais, donnant ainsi un caractère ascétique à la naissance de ce mouvement, les autres ont voulu y trouver une tare d'hétérodoxie, le considérant comme une dissidence de l'école orthodoxe de Ḥasan al-Baṣrī, que la tradition a pris soin d'exonérer de tout reproche en faisant dire au maître à propos du geste de son disciple: *iʿtazala ʿannā*, il s'est séparé de nous.

Plus probable paraît être l'opinion de ceux qui voient dans l'assassinat d' ʿUṯmān et dans le califat d' ʿAlī le moment historique où les tendances opposées qui, jusqu'alors couvaient dans la société musulmane, se manifestent au grand jour; ils soutiennent qu'au-delà des spéculations théologiques, et de ce qui pourrait paraître de vains jeux de mots, il faut rechercher les motifs sociaux et politiques qui excitaient l'opinion au point de provoquer les conséquences cruelles des premières guerres politiques et religieuses entre Musulmans. En effet, la question de savoir si le Musulman coupable de péché grave devait être considéré comme croyant ou comme infidèle, revêtait une importance considérable et pouvait à juste titre passionner les esprits, car si, comme le voulaient les Ḫāriǧites, le Musulman coupable de péché grave était déclaré infidèle, il fallait le traiter comme apostat, avec tous les effets civils et religieux relatifs à cet état et, par conséquent, le déclarer hors la loi, sans famille, sans biens, sans droit à la vie. Et puisque, entre autres, on accusait les Umayyades de ce péché, la conséquence sur le terrain politique était l'obligation des fidèles de leur résister et de les combattre. Au contraire, les partisans de l'avis opposé considéraient que

l'impiété d'un Musulman n'avait pas une si grande importance, et qu'on pouvait en toute conscience reconnaître la souveraineté des Umayyades.

Ceci étant, la retraite des Mu'tazilites signifiait une déclaration de neutralité, non seulement dans la question théologique, mais aussi en ce qui concerne les questions civiles et politiques si compliquées. A l'appui de cette thèse, et pour établir l'intime relation entre les origines de la *mu'tazila* et les conditions tourmentées de l'époque des Umayyades, on cite les récits traditionnels du critère adopté par Wāṣil et par 'Amr, autre mu'tazilite célèbre de ces premiers temps, sur la question suivante si débattue: comment fallait-il considérer ceux qui avaient pris part à la bataille «du Chameau». Les Ḫāriğites déclaraient infidèles tous ceux qui dans cette bataille avaient combattu contre 'Alī, et soutenaient le bon droit de celui-ci, tant à cette occasion que dans la bataille de Ṣiffīn, jusqu'au moment où il commit le péché d'accepter la solution par arbitres. Les orthodoxes admettaient le bon droit d' 'Alī, mais ils ne voulaient pas nier à leurs adversaires la qualité de musulman. Wāṣil apportait dans cette discussion un troisième avis: il fallait admettre l'état intermédiaire de *fāsiq*, impie, entre celui du croyant et celui de l'infidèle; une des deux parties en lutte devait être *fāsiq*, mais il était impossible de vérifier laquelle des deux, et par conséquent la prudence exigeait de ne pas admettre devant les tribunaux le témoignage de ceux qui avaient pris part à ces batailles. De son côté, 'Amr croyait tout simplement que les deux parties adverses étaient également *fāsiq*.

L'actualité politique de ces questions s'émoussa, mais le nom de *mu'tazila* demeura pour désigner, avec une nuance purement théologique, tous ceux qui avaient soutenu la thèse fondamentale de la *manzila bayna al-manzilatayn*. A cette thèse s'ajoutèrent successivement d'autres théories au sujet de questions importantes: le libre arbitre, les attributs divins, le Coran créé, l'application des méthodes philosophiques à des sujets théologiques.

Wāṣil mourut en 748/131, au début de la guerre civile qui allait mettre fin au califat des Umayyades. La tradition le représente comme un homme pieux et charitable; sa neutralité politique, peu favorable aux Umayyades, penchait du côté des 'Alīdes; sa doctrine théologique devint par la suite, dit-on, la doctrine officielle du mouvement 'abbāside. On raconte au sujet de 'Amr b. 'Ubayd, m. 762/145, qu'il passait ses nuits en prière, qu'il avait fait plusieurs fois le pèlerinage de La Mecque à pied, et qu'il avait toujours la figure triste comme s'il avait été continuellement en deuil de ses parents. Il fut l'ami et le conseiller spirituel d'al-Manṣūr, le deuxième calife 'abbāside, fondateur de Bagdad. L'entrée de 'Amr dans les rangs de la *mu'tazila* avait grandement renforcé la position de celle-ci, car avec lui vinrent beaucoup de Qadarites, également adversaires des Umayyades, et bientôt on employa comme synonymes les mots de qadarite et de mu'tazilite.

L'incertitude en ce qui concerne les questions théologiques, et l'ardeur avec laquelle les divers groupes théologiques en cours de formation cherchent leur orientation sont des phénomènes naturels de la période des débuts qui est celle des Umayyades. La *mu'tazila*, qui dans son essor envoyait ses propagandistes partout en terre d'Islam, dut affronter non seulement les opinions religieuses

déjà enracinées, comme celles professées par la *dahriyya*, dont les adhérents affirmaient l'éternité de la matière, et celles des dualistes *al-ṯanawiyya*, notamment les Manichéens. Elle dut aussi combattre l'hétérodoxie islamique, et avec un acharnement égal les opinions des groupes formés dans le cercle de l'orthodoxie islamique, surtout celles des traditionnistes, qui condamnaient la *mu'tazila* comme hérétique; des *Ḥašwiyya*, défenseurs d'un grossier anthropomorphisme; et des Ǧahmites, disciples de Ǧahm b. Ṣafwān, m. 745/128. Ce dernier, comme les Murǧi'ites, enseignait que la foi est dans le cœur, comme les Ǧabrites, il niait le libre arbitre, et il s'accordait avec la *mu'tazila* pour condamner l'anthromorphisme.

Les 'Abbāsides avaient accédé au califat grâce à leur alliance avec les 'Alīdes, mais, dès qu'ils purent se passer d'eux ils s'approprièrent les fruits de la victoire et écartèrent leurs auxiliaires désabusés. Du coup la *mu'tazila* se trouvait prise entre deux loyalismes: la majorité, avec le groupe de Basra, auquel appartenait 'Amr b. 'Ubayd, en désaccord avec les 'Alīdes, se plia aux désirs des 'Abbāsides, mais d'autres demeurèrent les fidèles amis du parti modéré des 'Alīdes, et fondèrent à Bagdad une école dont Bišr b. al-Mu'tamir, m. 825/210, fut un des fondateurs.

Parmi les représentants les plus éminents de l'école de Baṣra on compte Abū'l-Huḏayl et al-Naẓẓām. La polémique que le premier mena contre les Manichéens contribua probablement aux persécutions qu'ils eurent à subir depuis le califat d'al-Mahdī, m. 785/169. Il lutta contre les *rawāfiḍ*, Šī'ites extrémistes, et, pour les combattre à armes égales, trouva dans l'étude des philosophes grecs des méthodes nouvelles d'investigation dogmatique. Le fruit de cette activité polémique fut la fixation et la systématisation des doctrines de la *mu'tazila*, accomplie avec la collaboration de plusieurs contemporains d'Abū Huḏayl.

Un des disciples d'Abū Huḏayl fut al-Naẓẓām, m. à Bagdad vers 840/225, dit «le *šayḫ* de la *mu'tazila*», surnommé par ses adversaires, «le sultan de la *qadariyya*». Il ne tarda pas à s'écarter de son maître sur certains points, mais il ne cessa pas pour autant de combattre violemment leurs adversaires communs, surtout les Manichéens, dont les doctrines gagnaient des adhérents dans la communauté musulmane, les philosophes *dahriyya*, partisans de l'éternité de la matière, et les Murǧi'ites, Ǧabrites et traditionnistes. Dialecticien aigu, et probablement initiateur de l'opposition à l'hellénisme asiatique, sa personnalité comme théologien est une des plus remarquables de la période des 'Abbāsides. Défenseur tenace du plus stricte monothéisme, il trouvait dans le Coran les sources de la théologie et de la morale islamiques, et rejettait le *ra'y* et le *qiyās* admis par les Murgi'ites; il réduisait aussi considérablement le domaine de l'*iǧmā'*. Ainsi il ouvrait la voie des Ẓāhirites. D'autres théologiens bien connus de l'école de Baṣra furent al-Ǧubbā'ī, m. 915/303, et son fils Abū Hāšim, qui s'écartait de son père sur certains points et finit par fonder une école indépendante.

Il arrive souvent de trouver chez les écrivains anciens des appréciations sur les quatre premiers califes exprimées par ordre de mérite et servant à faire connaître les tendances 'alīdes ou anti-'alīdes du personnage dont ils parlent. Ainsi, lorsqu'on dit que Bišr b. al-Mu'tamir, membre du cercle mu'tazilite de Bagdad,

plaçait 'Alī dans une catégorie supérieure non seulement à celle d' 'Uṯmān et d' 'Omar, mais aussi à celle d'Abū Bakr, on a la mesure exacte de sa préférence des 'alīdes. Précisément ce fut cette attitude politique qui provoqua la persécution de l'école mu'tazilite de Bagdad. Bišr m. 809/194, se vit obligé de se cacher durant le règne de Hārūn al-Rašīd, à cause de ses idées. il en fut de même pour Ṯumāma b. Ašras, m. 828/213; Ibn Abī Du'ād, m. 854/240, complète le trio des premiers maîtres de l'école mu'tazilite de Bagdad, où l'on défendait la théorie du Coran créé. Al-Musdar, disciple de Bišr, alla plus loin encore, en condamnant comme infidèles tous ceux qui soutenaient l'éternité du Coran, puisqu'ainsi ils devaient admettre deux dieux.

Avec le califat d'al-Ma'mūn, m. 833/218, bien connu par la faveur qu'il accorda aux 'Alīdes, le cercle mu'tazilite de Bagdad connut des jours meilleurs; les théologiens mu'tazilites jouirent de la faveur officielle, et le calife montra un zèle si grand en faveur de leurs doctrines, qu'en 817/202 il imposa par décret la doctrine du Coran créé comme seule doctrine vraie, et il déclara que, après Mahomet, 'Alī est la plus excellente des créatures. Mais, selon la structure de la religion islamique, ces ordonnances dépassaient le cadre des attributions califales, et elles se heurtèrent à une résistance tenace de la part de ceux qu'on pourrait appeler le centre et la droite de l'orthodoxie. En 833/218 un nouveau décret vint confirmer le précédent et le renforcer par l'institution de la *miḥna*, enquête menée sur les opinions des théologiens, des cadis, et des gens en vue, sur la question du Coran créé. La fermeté et la constance d'Aḥmad b. Ḥanbal, protagoniste de la résistance, à maintenir la thèse que le Coran n'est pas créé et cela, malgré les vexations, les chaînes, et les emprisonnements que cette attitude lui coûta, sont fameuses dans le monde islamique. Et il faut remarquer qu'il n'eut pas recours comme le firent d'autres, au principe de la *taqiyya*, c'est-à-dire, à la dissimulation ou à l'omission d'actes prescrits par la religion, ce qu'on permet dans l'Islam en cas de coercition morale ou de danger grave. Selon la teneur du décret, les cadi qui ne voulaient pas s'y conformer devaient être suspendus, et aucun cadi ne pouvait admettre devant son tribunal le témoignage de ceux qui ne professeraient pas la doctrine du Coran créé. Des ordonnances ultérieures décrétèrent la peine des apostats, c'est-à-dire la mort, contre ceux qui refuseraient de se soumettre.

En 848/234, la seconde année du califat d'al-Mutawakkil, il y eut un revirement et à son tour, la *mu'tazila* eut à subir la persécution de ses adversaires. Ibn Ḥanbal, jusqu'alors héros de la résistance, fut comblé de faveurs, tandis que l'ex opposition orthodoxe occupait les charges principales. L'hégémonie de la *mu'tazila* était finie, avec elle se terminait l'âge d'or des 'Abbāsides.

Le IVe siècle de l'Islam, le Xe de notre calendrier, vit l'épanouissement de la *šī'a*, l'expansion du mouvement qarmate, la réaction contre la *mu'tazila*, et la naissance de l'aš'arisme et du māturīdisme, systèmes intermédiaires entre les Ḥanbalites et les Mu'tazilites.

Cependant la *mu'tazila* survécut, et elle se propagea vers l'occident en Syrie, en Égypte et jusqu'à l'Andalus, mais elle réussit surtout à s'implanter dans les pays situés plus à l'est. Des disciples sortis des cercles de Baṣra et de Bagdad fondèrent des groupes nouveaux dans plusieurs villes de la Perse, du Ḫurāsān et de

la Transoxiane. La *mu'tazila* connut une ère de prospérité au Ḫwārizm jusqu'à l'invasion de Čingīz Ḫān, et le dernier des grands théologiens mu'tazilites, al-Zamaḫšarī, m. 1143/538, était originaire de cette région. Modéré dans ses idées et vivant à une époque où la polémique mu'tazilite avait perdu beaucoup de sa violence d'autrefois, al-Zamaḫšarī fut l'objet de l'estime même des orthodoxes les plus acharnés. L'école mu'tazilite de Bagdad pencha de plus en plus vers les 'Alīdes zaydites, lesquels ont conservé l'essentiel de sa doctrine.

La réaction modérée contre la *mu'tazila* ne fut pas le résultat d'un effort isolé; elle fut la manifestation du désir de beaucoup de théologiens d'employer dans leur propre avantage les méthodes dialectiques introduites dans l'Islam par la *mu'tazila*. C'est ainsi qu'on trouve en divers endroits, et presque en même temps des théologiens de renom emprunter ces méthodes: al-Aš'arī, m. 935/324, dans le centre du califat; al-Māturīdī, m. à Samarqand 944/333, dans les provinces orientales; et al-Ṭaḥāwī, m. 942/331, en Égypte.

Les différences entre les écoles d'al-Aš'arī et d'al-Māturīdī sont relativement peu importantes, et quoique il y ait eu une certaine tendance à mésestimer le nom et l'influence du second, faisant d'al-Aš'arī le protagoniste de la *sunna* contre les hétérodoxes, le sens moral et humain des doctrines d'al-Māturīdī a toujours exercé une influence sur l'orthodoxie, et sur le cercle même des A'šarites, de sorte qu'on a pu dire que dans l'Aš'arite le plus convaincu de nos jours on trouvera toujours un fond de māturīdisme.

Al-Aš'arī avait été le disciple d'al-Ǧubbā'ī dans l'école mu'tazilite de Baṣra. En 912/300, âgé de quarante ans, et pour des motifs qu'on ne connaît pas exactement, il se retira publiquement de l'école et entama la polémique contre la *mu'tazila*. De nombreux récits se réfèrent à cette circonstance de sa vie; selon l'un d'eux, al-Aš'arī proposa un jour à son maître al-Ǧubbā'ī le cas de trois frères, dont l'un est un bon musulman, l'autre un *fāsiq*, impie, et le troisième mort encore enfant: quel sera le sort des trois dans la vie future? — Al-Ǧubbā'ī répondit: le premier ira au paradis, le deuxième en enfer, le troisième n'aura ni peine ni joie. Et al-Aš'arī de continuer: Supposons que le troisième dise à Allah: Tu aurais pu prolonger ma vie et je serais entré au ciel comme mon frère. — Al-Ǧubbā'ī répondit: Je sais que si tu avais vécu tu aurais été un impie et tu serais tombé dans l'enfer. — Al-Aš'arī insista: Et si le deuxième avait dit: Seigneur! pourquoi ne m'as-Tu pas fait mourir enfant comme mon frère; ainsi je ne me serais pas trouvé en enfer? Ce récit va à l'encontre de la doctrine mu'tazilite qui affirme l'obligation d'Allah de faire toujours ce qui est le plus conforme aux intérêts de ses créatures.

La réaction modérée des Aš'arites et des Māturīdites consacra l'entrée dans l'orthodoxie de la méthode dialectique, du *kalām*, sur lequel s'est fondé la théologie spéculative musulmane, appelée par la suite *'ilm al-kalām*, la science du *kalām*. Mais tandis que la *mu'tazila* faisait de la raison le moyen par excellence pour arriver aux dernières vérités, et voyait en elle le critère auquel Allah lui-même devait se conformer, les théologiens de l' *'ilm al-kalām*, tout en niant qu'avec les méthodes de raison il fut possible d'arriver aussi loin, employèrent cependant ces méthodes pour lutter contre leurs adversaires à armes égales.

Seule la minorité des traditionalistes à outrance, comme les Ḥanbalites et leurs successeurs, demeurèrent constants dans leur condamnation sans recours du *kalām*.

Les doctrines mu'tazilites. Controverses sur la justice d'Allāh, l'anthropomorphisme, le Coran créé.

Des auteurs européens ont décrit les Mu'tazilites comme étant des rationalistes, libéraux, libre-penseurs de l'Islam; cependant bien que ces qualificatifs puissent trouver un fondement dans quelques uns des aspects de la doctrine, ils demeurent sujets à discussion. Les Mu'tazilites peuvent être appelés rationalistes en tant qu'ils employèrent des arguments basés sur la raison, mais non au sens de négation de la révélation. D'ailleurs on ne peut non plus appeler simplement libéraux ou libre-penseurs des hommes qui affirmaient qu'il n'y avait pas de salut en dehors de leurs doctrines, et qui, à l'époque de leur hégémonie, persécutèrent si durement leurs adversaires.

La première période du mouvement mu'tazilite coïncidait avec le moment où les traducteurs commençaient à mettre dans les mains des érudits les œuvres de la science et de la philosophie helléniques; d'ailleurs le contact déjà ancien avec les Chrétiens et les adeptes d'autres religions de vieille souche avait amené à voir plus clairement les points faibles et les déficiences de la doctrine mu'tazilite, à sentir la nécessité d'y remédier et d'affronter les adversaires du dedans et du dehors. Ce fut ainsi que les Mu'tazilites abordèrent le problème d'harmoniser les postulats de leur religion avec les principes de cette philosophie.

Les Mu'tazilites se donnaient volontiers à eux-mêmes le nom de *ahl al-'adl wa'l-tawḥīd*, c'est-à-dire ceux qui affirment la justice et l'unicité d'Allāh. Mises à part les divergences doctrinales entre les divers représentants de la *mu'tazila*, — il y en eut un grand nombre, dont quelques-unes assez singulières — le fonds commun de leur doctrine est ordinairement contenu en cinq *uṣūl*, racines, ou sections. Les plus importantes se rapportent à l'unicité et à la justice d'Allāh et à des questions morales. Ce sont les trois premières sections. La quatrième tire son nom de la thèse qui se trouve aux origines de l'école, concernant la condition du *fāsiq*, impie, et la catégorie intermédiaire, *manzila bayna 'l-manzilatayn*, trouvée à ce propos; on traite aussi dans cette section de questions politiques et religieuses spécialement en relation avec les quatre califes dits orthodoxes. La cinquième section traite de l'encouragement au bien et de la répression du mal, c'est-à-dire, de la propagation de l'Islam par les armes et la doctrine, afin d'établir le règne d'Allāh sur la terre.

Historiquement les premières questions discutées furent celles de la condition du *fāsiq*, grand pécheur, impie, qu'on a indiquées ci-dessus, et celles qui ont trait à la justice divine. Celles-ci étaient en connexion étroite avec les thèses des Qadarites, recueillies par les mu'tazilites, sur le libre arbitre. L'intention première des Mu'tazilites sur ce point était de défendre la conception éthique de la justice d'Allāh, énoncée dans quelques passages du Coran qui enseignent qu'Allāh n'est pas injuste avec ses serviteurs et qu'Il récompense abondamment les bonnes

actions. Cette thèse, qu'Allāh est nécessairement juste, introduisait une nouveauté dans l'Islam: l'idée de nécessité appliquée à Allāh, et son énonciation dut sembler offensante à beaucoup d'esprits pieux. De cette thèse on déduisait qu'Allāh, comme le dit le Coran, 16/9 (9) est obligé de montrer aux hommes la bonne voie; que tout ce qui concerne cette obligation, comme par exemple l'envoi des prophètes, n'est pas un acte de libre bienveillance, mais une obligation stricte; qu'il n'y a pas de décret éternel de prédétermination; qu'Allāh a ordonné, prohibé, promis, et menacé par une parole qui n'est pas éternelle, et qu'on ne peut pas concevoir que sa volonté au sujet de la sanction méritée soit différente de ses promesses et de ses menaces. L'homme est l'auteur de ses actes, bons et mauvais: foi ou infidélité, obéissance ou transgression, et Allāh lui communique pouvoir pour tout cela; le salut et la damnation dépendent des actes de chaque homme. Ainsi on préserve Allāh de toute participation aux actions mauvaises et prohibées, car si ce qu'il fait était mauvais, Lui-même serait mauvais...

Toutes ces idées étaient bien différentes de celles qui étaient traditionnellement admises. C'est pourquoi on appela parfois les Qadarites les «dualistes de la communauté», car ils faisaient de l'homme le créateur de ses actes libres.

D'autres principes soutenus par la *mu'tazila* sont ceux du *ṣalāḥ*, c'est-à-dire qu'Allāh peut vouloir et faire seulement ce qui est salutaire et convenable à ses créatures, et de l'*'iwaḍ*, compensation, consistant en ce qu'Allāh indemnisera nécessairement les justes dans l'autre vie des souffrances imméritées qu'Il a cru opportun de leur faire subir dans la vie présente. Les Mu'tazilites n'avaient pas de difficulté à admettre que les maux physiques étaient créés par Allāh. Même les souffrances des enfants au berceau, et celles des animaux, exigeaient une compensation et sur ce point les opinions variaient beaucoup dans les détails.

Cette question était en relation avec celle du bien et du mal moral. Selon la doctrine traditionnelle, ce qu'Allāh ordonne est beau et bon, et ce qu'Il prohibe est mauvais; le critère du bien et du mal est remis à la décision d'Allāh: il n'y a rien de rationnellement bon ou mauvais. La *mu'tazila*, au contraire, cherchait dans la raison le critère du bien et du mal: une chose n'est pas bonne parce qu'Allāh l'a ordonnée, mais Allāh l'ordonne parce qu'elle est bonne.

Dans la section du *tawḥīd* on traite d'Allāh et de ses attributs. La *mu'tazila* conçoit Allāh unique, sans égal, entendant et voyant. Il n'est pas substance corporelle, ni accident; Il n'a ni couleur, ni dimensions; Il n'est pas constitué de parties; il n'y a pas de lieu qui L'entoure ni de temps qui Le détermine. On ne peut pas le décrire d'aucune façon qui puisse satisfaire les créatures en tant que telles. Il ne peut être défini par mesure ou par mouvement. Il n'engendre pas et Il n'est pas engendré. Rien de ce que l'imagination peut se représenter n'est semblable à Lui. Il ne cesse d'être le premier, comme Il ne cesse pas de connaître, de décréter et de vivre. Il est un être, mais pas comme les autres êtres. Lui seul est éternel et il n'y a rien d'éternel hors Lui; Il n'y a pas d'autre dieu semblable à Lui. Il n'a pas d'associé dans son règne ni de vizir pour son gouvernement. Il n'y a rien dont Il puisse tirer profit, ou souffrir un dommage; rien ne peut Lui donner joie ou plaisir, ou Lui causer douleur ou peine.

La croyance qu'Allāh est *qadīm*, éternel, était commune dans la *mu'tazila*, selon laquelle l'éternité était la meilleure description de l'essence d'Allāh. Les Mu'tazilites repoussaient l'idée des attributs éternels comme chose surajoutée, et soutenaient qu'Allāh connaît, vit, est tout-puissant en vertu de son essence. Même les *mutakallim*, c'est-à-dire les théologiens spéculatifs, lorsqu'ils concevaient Allāh comme un être personnel, s'empressaient d'établir les principes de la *muḫallafa*, différenciation, ou du *tanzīh*, éloignement, c'est-à-dire de la négation de toute relation et de toute analogie entre les attributs d'Allāh et ceux des créatures, entre l'immutabilité d'Allāh et la contingence des créatures.

La doctrine des anthropomorphistes était diamétralement opposée. Ceux-ci soutenaient qu'Allāh est un corps défini, ayant largeur, hauteur, longueur, de dimensions égales, rayonnant la lumière comme une perle d'une couleur incomparable, capable de mouvement et de repos, pouvant se lever et s'asseoir. Ils trouvaient un ample fondement à tout cela dans l'interprétation littérale de beaucoup de passages coraniques, que les Mu'tazilites avaient interprétés allégoriquement avec le nouveau système exégétique qui reçut le nom de *ta'wīl*. Réciproquement les anthropomorphistes interprétaient à leur manière les versets du Coran favorables à la *mu'tazila*. On raconte de Muḥammad b. Sa'dūn, théologien de Majorque des débuts du XIIe/VIe s., que commentant la phrase coranique «il n'y a rien de semblable à Allah», il faisait une distinction en disant: «en ce qui concerne sa divinité, je suis d'accord; en ce qui concerne sa forme, je le nie: Il est comme toi et moi».

A partir de cette question générale on aboutissait par la suite à plusieurs autres thèses particulières, comme celle de la vision d'Allāh, accessible, selon les anthropomorphistes, même aux sens matériels, à qui ils attribuèrent la capacité de le voir même en ce monde. Au contraire, la *mu'tazila* soutenait que cette vision devait être spirituelle, et beaucoup tombaient d'accord qu'on le verrait par le cœur.

Dans leur polémique contre les anthropomorphistes, les Mu'tazilites se servaient du *ta'wīl*, interprétation allégorique, pour l'exégèse du Coran, et ils durent lutter contre une infinité de traditions favorisées par la crédulité populaire, dans lesquelles on disait, par exemple, que la vision d'Allāh serait aussi claire que celle de la lune dans un ciel sans nuages.

En ce qui concerne la question des attributs d'Allāh, la *mu'tazila* était portée à ne pas les admettre afin de ne pas entamer l'unité de son essence; et elle ne les reconnaissait en tout cas point comme éternellement inhérents à cette essence, ce qui à ses yeux eût été du polythéisme. A raison de cette position les partisans de la vieille école accusaient les Mu'tazilites de *ta'ṭīl*, c'est-à-dire de dépouillement, dépossédant Allāh de quelque chose de propre, et ils concluaient qu'en fin de compte la *mu'tazila* en venait à déclarer qu'il n'y avait pas d'Allāh dans le ciel, et que la négation des attributs divins contredisait le sens clair de beaucoup de passages du Coran.

Les Aš'arites prirent une position intermédiaire dans cette question avec leur formule qu'Allāh connaît par une science qui n'est point distincte de son essence, tandis que les Māturīdites admettaient les attribus d'Allāh selon le Coran affirmant

qu'il ne fallait pas les croire inhérents à lui-même, mais non plus distincts de son essence. Quelques-uns refusaient la formule aš'arite, comme indigne d'Allāh puisqu'elle semble impliquer l'idée d'un instrument; ils proposaient cette autre formule qu'Allāh est savant, et possède une science qu'on lui attribue avec une note d'éternité.

Quoique la parole soit un des attributs d'Allāh, on ne tarda pas à en faire une question distincte, discutée avec une ardeur toute spéciale. Selon la doctrine reçue comme orthodoxe, la parole d'Allāh est un attribut éternel, sans fin et sans interruption. Et ce qui se manifeste comme parole d'Allāh, sa révélation, le Coran, ne commence pas à exister dans le temps par une détermination créatrice d'Allāh, mais a toujours existé; le Coran est éternel, incréé. La *mu'tazila* vit dans cette parole incréée d'Allāh la négation de l'unité divine, et la discussion sur le Coran créé, comme affirmaient les Mu'tazilites, ou incréé, comme le soutenaient les Ḥanbalites, ébranla profondément les esprits.

La *mu'tazila* était tenue d'expliquer des points fort délicats, comme celui de Moïse parlant avec Allāh, selon un passage du Coran, et celui de la parole perçue par Mahomet dans ses révélations. Ils résolurent ces difficultés en disant que ce qui avait été perçu n'était pas la voix d'Allāh, mais un son créé, par lequel était transmise la volonté d'Allāh.

De leur côté les extrémistes, partisans du Coran incréé, en vinrent à considérer comme incréé «tout ce qui se trouve entre les deux couvertures du livre», y compris les caractères écrits avec de l'encre sur le papier, et «ce qu'on lit devant le *miḥrāb*» c'est-à-dire la récitation du Coran par les fidèles, et à considérer que ces paroles ne sont pas distinctes de la parole incréée d'Allāh.

Aš'arites, Māturīdites, Ḥanbalites.

Les Aš'arites et les Māturīdites étaient plus modérés: la parole, *kalām*, d'Allāh, est éternelle, mais elle est parole spirituelle, un attribut divin. La révélation faite à l'humanité par l'entremise des prophètes est la manifestation temporelle de cette parole divine. Les Māturīdites en donnent pour preuve que la parole est un attribut divin, et qu'un attribut ne se manifeste pas séparé de la divinité.

Mais il faut remarquer que sur ce point et sur beaucoup d'autres al-Aš'arī n'est pas d'accord avec ses disciples. Sur cette question, al-Aš'arī, s'appuyant sur la *sūra* 9/6 (6): «Si un idolâtre te demande protection, accorde-la lui afin qu'il puisse entendre la parole d'Allāh», déclare: ce que tu dis est la parole même d'Allāh, identique à la parole incréée d'Allāh, qui se trouve sur la table céleste toute l'éternité, et non pas au sens figuré de copie ou de communication, mais par voie d'identité.

Al-Aš'arī a été représenté comme l'introducteur d'une voie moyenne, conciliante, trait d'union entre la *mu'tazila* et les Ḥanbalites. Une telle affirmation n'est pas dénuée de fondement, car dans certaines questions il proposa des formules de compromis, mais en réalité il ne jeta pas un pont, il sauta seulement d'une rive à l'autre. Lui-même, après s'être séparé de la *mu'tazila*, définit sa

nouvelle position théologique comme la résolution de s'en tenir au Coran, à la *sunna* du Prophète, à ce qui a été transmis par la tradition de ses compagnons, de ses successeurs, et des *imām*, et parmi ces derniers à la doctrine d'Ibn Ḥanbal, le plus excellent et le plus parfait des *imām*.

L'accommodation ou le compromis, élément caractéristique et important dans l'histoire de la dogmatique musulmane, rendu plus facile par l'absence d'un magistère doué d'autorité définitive, ne doit donc pas être cherchée chez al-Aš'arī, néophyte zélé du ḥanbalisme, ni dans l'aš'arisme. Al-Aš'arī avait apporté avec lui, comme le fonds de son éducation mu'tazilite, l'usage du *'aql*, la raison, et les Aš'arites en font leur signe distinctif exigeant de tous leurs adhérents le *naẓar*, connaissance spéculative, d'Allāh, et repoussant le *taqlīd*, imitation, qui s'en tient au «magister dixit», à la répétition routinière traditionnelle. Et bien qu'al-Aš'arī condamnât le *ta'wīl*, ou interprétation allégorique, les Aš'arites en usèrent pour ne pas tomber dans l'anthropomorphisme. L'application du *ta'wīl* au Coran avait déjà été faite par la *mu'tazila*, et les Aš'arites l'étendirent à la tradition, dans laquelle l'anthropomorphisme, cher à la mentalité populaire, avait proliféré comme dans une forêt tropicale. L'abondante multiplicité des traditions obligea les Aš'arites à limiter leur activité aux collections canoniques, qu'ils ne pouvaient pas traiter avec le sans-gêne de la *mu'tazila*, laquelle s'était contentée simplement de déclarer fausses les traditions peu favorables à ses thèses.

De son côté, al-Aš'arī avait emprunté des arguments anthropomorphistes de tradition et de grammaire contre les interprétations allégoriques des Mu'tazilites. Il admettait qu'Allāh avait une figure, et deux mains, toutes deux droites, car la gauche est moins estimée, et c'eût été en Allāh une imperfection. Cependant, afin d'éviter l'anthropomorphisme grossier, il s'en tenait à la position prise par Ibn Ḥanbal, d'après laquelle lorsqu'on parlait des membres d'Allāh il ne fallait pas les imaginer comme des membres humains, mais admettre tout simplement la parole du Coran, *bi-lā kayf*, sans en demander le comment, ni chercher des explications supplémentaires.

Au contraire, les Aš'arites, à ce *bi-lā kayf*, dirigé contre la *mu'tazila*, ajoutaient: *wa-bi-lā tašbīh* «et sans admettre des ressemblances», phrase dirigée contre les partisans du *taǧsīm*, c'est-à-dire, les anthropomorphistes. Pour le reste, les Aš'arites suivirent d'assez près leur maître, et lui empruntèrent en ce qui concerne la question du libre arbitre, l'élément de l'*iktisāb*, acte par lequel l'homme «gagne, acquiert» ses actions, de sorte que celles-ci sont créées par Allāh et en même temps sont propres à l'homme.

Un des théologiens les plus renommés de ce groupe, al-Baqillānī, m. 1013/403, donna les dernières retouches à l'aš'arisme en tout ce qui concerne la nature d'Allāh et ses relations avec le monde.

Aux attributs d'Allāh énumérés par les Aš'arites, les Māturīdites en ajoutaient encore un autre: le *takwīn*, l'acte de dire *kūn*, *fiat*, sois; et dans la question du libre arbitre, au lieu de la formule purement verbale de l'*iktisāb*, ils admettaient tout simplement la liberté d'élection pour certains actes humains, avec la sanction correspondante de récompense ou de punition.

La situation au temps d'al-Ġazzālī.

Avant d'examiner l'œuvre réalisée par al-Ġazzālī il convient de rappeler les différentes positions adoptées alors par les groupes les plus importants dans le cercle de l'orthodoxie à la suite de discussions passionnées et d'une longue évolution. Parcourant d'un bout à l'autre la gamme théologique on trouve: Mu'tazilites, Māturīdites, Aš'arites, Ḥanbalites, Ẓāhirites.

Les Mu'tazilites, une fois leur rôle accompli, étaient en voie d'être éliminés des cercles de la *sunna*. Les Māturīdites représentaient des tendances plus libérales que celles des Aš'arites, et puisque ce trait leur est commun avec l'école juridique des Ḥanafites, ces derniers les suivent fréquemment en théologie. Les différences entre les Māturīdites et les Aš'arites étaient peu importantes et devaient encore s'atténuer davantage par la suite.

Un principe commun à ces deux écoles était le recours au *kalām*, car elles ne trouvaient pas de garanties de certitude dans les démonstrations basées sur les éléments traditionnels. Et quoiqu'en tout ils prissent garde de ne pas dépasser dans leurs conclusions les limites qu'autorisait une orthodoxie modérée, les méthodes rationnelles qu'ils employaient suffirent pour que les Ḥanbalites, et encore plus les Ẓāhirites, traditionalistes à outrance, les eussent en abomination, et ne voulussent pas faire de différence entre eux et les Mu'tazilites.

Dans la question du libre arbitre et de la rétribution, l'orthodoxie atténuait la rigueur du pouvoir arbitraire d'Allāh, par la théorie de l'intercession des prophètes et des hommes saints auprès d'Allāh, grâce à laquelle même les plus grands pécheurs pourraient sortir de l'enfer pourvu que dans leurs cœurs il reste un petit grain de foi: telle était la réponse des Ḥanbalites aux objections des Mu'tazilites.

En ce qui concerne l'anthropomorphisme, les Ḥanbalites rejetaient les interprétations grossières des Ẓāhirites, mais ils ne voulaient pas se séparer de la tradition admise par leurs ancêtres. Dans cette discussion le protagoniste fut Ibn Ḥanbal défenseur de la *sunna* non seulement dans le domaine de la dogmatique, mais aussi dans celui de la jurisprudence. Conscient des dangers qui le guettaient à droite et à gauche, Ibn Ḥanbal enseignait que le Coran et la *sunna* doivent être pris dans leur sens littéral, mais sans discussion, *bi-lā kayf*, sans en demander le comment, notamment en ce qui touche aux expressions anthropomorphiques qui décrivent Allāh comme ayant des membres humains, s'asseyant sur son trône, visible aux bienheureux dans le paradis. Ibn Ḥanbal maintient également avec acharnement sa position sur la doctrine du Coran incréé. Cependant malgré la grande autorité dont il jouissait, sa formule du *bi-lā kayf* ne réussit pas à apaiser l'inquiétude de certains esprits.

Ibn Ḥazm.

En théologie les Ẓāhirites eurent pour chef Ibn Ḥazm, originaire de Cordoue, m. 1064/456. Le poste important que son père occupait à la cour d'Almanzor, lui procura les avantages d'une éducation très soignée dans les disciplines

islamiques, mais par ailleurs elle devait l'entraîner dans les guerres civiles des derniers temps des Umayyades de l'Andalus, pendant lesquels il fut tour à tour vizir des éphémères califes, et prisonnier d'État. Cependant, au cours de sa longue vie de soixante dix ans, il ne manqua pas de temps pour s'adonner avec passion aux controverses religieuses. D'abord Šāfi'ite, il devait par la suite admettre les principes des Ẓāhirites, qu'il appliqua à la théologie d'une manière qui lui était propre, avec la double intention d'éviter d'une part les écueils de l'anthropomorphisme, dont il fut toujours l'ennemi acharné, et de l'autre, les dangers du sens figuratif; sa méthode n'était autre que celle de torturer le dictionnaire et la grammaire jusqu'à y découvrir quelque nuance lui permettant de sauvegarder le sens littéral, unique, qui, à son avis, pouvait être décisif dans les questions touchant le Coran et les traditions reçues. Cependant, dans quelques cas difficiles sa haine de l'anthropomorphisme le rapprochait de l'extrême opposé, et lui faisait admettre une explication d'ordre spirituel. Ibn Ḥazm composa un traité dans lequel il repoussait la valeur juridique ou théologique de toute espèce de méthode basée sur la raison; à son avis, chacun devait tirer des sources connues sa propre opinion selon le sens litteral. Son ouvrage le plus important est son histoire critique des idées religieuses *Kitāb al-faṣl fī 'l-milal wa-'l-ahwā' wa-'l-niḥal*, traduite en espagnol par Asin Palacios. Il y attaque tous ceux qui ne sont pas de son avis et spécialement les Šī'ites et les Aš'arites. Il accuse notamment ceux-ci d'inconséquence, car ils nient le principe de l'analogie entre l'homme et Allāh, mais n'en croient pas moins qu'on peut raisonner sur les attributs d'Allāh. Ibn Ḥazm fut un batailleur dur et intransigeant tant en matière de religion, qu'en matière de politique. «Celui qui lui résistait, se heurtait à lui comme à un rocher»; sa plume était tranchante comme «l'épée d'al-Ḥaǧǧāǧ». A Majorque, pendant quelques années de calme, il parvint à réunir quelques disciples; mais sa haine des grandes figures de l'orthodoxie, telles qu'Abū Ḥanīfa et al-Aš'arī, lui valut l'exil et la persécution; ses écrits furent même brûlés en public à Séville. Il ne fit pas école, mais ses idées continuèrent à exercer une influence après sa mort.

Al-Ġazzālī.

Al-Ġazzālī, originaire de Ṭūs dans le Ḫurāsān, y mourut en 1111/505. A Nīšāpūr il fut disciple d'al-Ǧuwaynī et quoiqu'il ait vécu dans un milieu *ṣūfī*, les pratiques du ṣūfisme ne laissèrent alors aucune trace dans son esprit, dans lequel dès le début s'était manifesté un penchant irrésistible vers le scepticisme. Al-Ġazzālī s'occupait de préférence de questions subtiles de théologie et de droit, et il n'avait pas encore atteint sa vingtième année qu'il condamnait déjà le *taqlīd*, dans son sens de soumission au «magister dixit». A la mort d'al-Ǧuwaynī en 1085/478, al-Ġazzālī passa à Bagdad, où le grand vizir Niẓām al-Mulk lui confia en 1091/484 une chaire dans la *madrasa*, école, Niẓāmiyya, qu'il avait fondée. Là il se fit une grande réputation comme théologien et jurisconsulte. De cette époque date sa fameuse *Tahāfut al-falāsifa* connue en Occident sous le nom de *Destructio Philosophorum*. Il est presqu'impossible de donner en deux mots une idée exacte de la signification du titre arabe; on en a proposé plusieurs traductions

dont l'une est la suivante: «Les philosophes se détruisent mutuellement par la faiblesse interne et les contradictions de leurs divers systèmes». Al-Ġazzālī se propose dans ce livre de prouver qu'avec la seule philosophie d'aristotéliciens comme al-Fārābī et Ibn Sīnā (Avicenne) on n'arrive pas à démontrer l'existence d'Allāh, la création du monde, et d'autres points dogmatiques de l'Islam. De cette période date aussi *al-iqtiṣād fī 'l-i'tiqād*, le juste milieu dans la croyance, résumé de théologie scolastique musulmane. Al-Ġazzālī était âgé de 37 ans lorsque son scepticisme l'amena à mettre en doute les preuves mêmes de la religion; une longue et pénible crise spirituelle ruina sa santé et le réduisit presque au désespoir. En fin de compte éprouvant sa faiblesse et comprenant que l'intellectualisme était incapable de satisfaire les désirs de son âme, il chercha refuge en Allāh, et comme il le dit lui-même, la guérison lui vint non des arguments et des preuves, mais de la lumière qu'Allāh déversa dans son cœur. Sa foi ainsi ravivée, une lutte nouvelle se déchaîna en lui entre le désir de conserver sa situation brillante, et l'inquiétude que provoquait en lui le sort de la vie future. Finalement, ayant brisé tous ses liens, à 38 ans, 1095/488, il quitta Bagdad en derviche mendiant et se retira à Damas. Là il vécut deux ans dans un réduit de la grande mosquée s'adonnant aux pratiques d'un ṣūfisme austère; il se rendit ensuite en pèlerinage à Jérusalem, Médine et La Mecque. Puis il vécut retiré pendant neuf ans, qu'il consacra à écrire divers ouvrages dont le plus connu est l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, vivification des sciences religieuses. En 1105/498, cédant à de hautes instances, il accepta une chaire dans la Niẓāmiyya de Nīšāpūr, mais son désir de mener une vie plus tranquille le ramena à sa cité natale de Ṭūs, où il mourut peu de temps après.

Al-Ġazzālī décrit son évolution religieuse dans le *Munqiḏ min al-ḍalāl*, celui qui sauve de l'erreur, livre autobiographique qu'on a pu comparer aux *Confessions* de S. Augustin et à l'*Apologie* de Newman. Dans cet ouvrage, composé pendant les dernières années de sa vie, il raconte comment ses études et ses méditations rendirent inévitable sa conversion, combien il lui en coûta de s'arracher à tous ses critères fondés sur la raison, d'arriver à la conclusion que la vérité de la religion se trouve dans la vie intérieure. Et il termine en disant: je prie Allāh qu'Il me dirige, et qu'Il dirige les autres par son exemple; qu'Il me découvre la vérité et qu'Il me permette de la suivre; qu'Il me montre l'erreur et qu'Il ne me laisse pas y tomber; qu'Il me mette parmi les élus, les biens guidés, à qui Il inspire la ferveur pour qu'ils ne l'oublient pas, qu'Il purifie de toute tache pour que rien ne reste en eux sauf Lui, ceux qu'Il occupe entièrement afin qu'ils n'adorent que Lui.

Il ne manqua pas de gens pour douter de la réalité d'une telle conversion, mais il ne semble pas qu'on puisse la mettre sérieusement en doute si l'on examine attentivement les écrits d'al-Ġazzālī, lesquels se distinguent par leur rare objectivité à exposer, avant de les réfuter, les doctrines de ses adversaires, anthropomorphistes, Mu'tazilites, philosophes, *ṣūfi*, Bāṭinites et Ta'limites.

Au sujet de l'usage du *kalām*, méthode dialectique appliquée à la théologie musulmane, l'autorité dont jouissait al-Ġazzālī l'aida dans son entreprise tendant à le rendre acceptable par l'orthodoxie. Il affirme que le *kalām* n'est pas une des

choses prohibées ou recommandées; que dans un certain sens il peut être nuisible parce qu'il porte à l'intransigeance et à l'exagération, et que généralement on croit, à tort, que le *kalām* seul suffit à découvrir la vérité et à révéler le fondement des choses. Il ajoute qu'après toutes ses études il est arrivé à la conviction que la voie vers les fondements de la science est sans issue de ce côté. Il reconnaît volontiers que dans quelques cas le *kalām* peut éclairer et guider, mais il limite son utilité à la défense de la foi dans les discussions avec les hétérodoxes, en retournant contre eux leurs propres armes. Il compare les arguments du *kalām* à des médicaments dangereux, qui ne doivent être appliqués que dans des cas déterminés et par des médecins experts, et affirme que ces remèdes ne peuvent pas convenir à ceux dont la foi est saine, ce qui est le cas du plus grand nombre. Al-Ġazzālī soutient que l'instruction religieuse du bas peuple doit se limiter à la *'aqīda*, ou résumé des dogmes islamiques, comme le demande la *sunna*. C'est dans ce sens qu'il écrivit l'*Ilǧām al-'awwām 'an 'ilm al-kalām*, livre pour détourner le bas peuple de l'étude de la théologie, car la masse, vis-à-vis des docteurs, est comme l'enfant qui interroge un adulte: il y aura donc des cas où l'adulte devra lui répondre que cela ne le regarde pas.

En ce qui regarde la propagation de la religion de l'Islam, al-Ġazzālī nie l'efficacité des discussions théologiques, et affirme que la majorité des infidèles se firent musulmans à l'ombre de l'épée, et qu'Allāh fait avec la lance et l'épée ce que la raison apodictique et le langage humain ne parviennent pas à accomplir; il ajoute que cette conversion forcée devient naturelle et volontaire au bout de quelque temps.

Quant au contenu même de la théologie, al-Ġazzālī admit les dogmes reçus dans l'orthodoxie, et il a recours au *kalām* pour les confirmer et les défendre autant qu'il lui est possible, sans aller au-delà des limites de la *sunna*. Sur un point cependant il se montre inflexible: il admet que certains dogmes dépassent la raison, mais qu'aucun ne va contre la raison, et lorsque le sens littéral de quelque passage du Coran ou de la *sunna* lui semble absurde, il a recours au *ta'wīl*, interprétation allégorique, pour l'expliquer. Ainsi, à propos des plaisirs du paradis, al-Ġazzālī tient l'interprétation matérielle et l'interprétation symbolique ou spirituelle pour également bonnes, et il estime que chaque croyant aura le genre de félicité dont il est capable.

Quelquefois, par défaut de connaissance des sources, on a dit qu'al-Ġazzālī, n'opposait pas de grandes difficultés aux dogmes de la théologie chrétienne sauf le dogme de la Trinité. A la vérité, sa position à l'égard du Christianisme fut celle d'un adversaire aussi loyal qu'inébranlable. Il connut les Évangiles, et contre l'opinion presque universelle des Musulmans, il admet authenticité de leur texte, mais non point l'interprétation, à son avis erronée, qu'en tirent les Chrétiens. Il reconnaît que Jésus prononça des phrases qui le divinisent, mais il juge qu'on ne doit y voir que de simples métaphores, et qu'en tout cas, si Jésus, par privilège spécial, avait reçu d'Allāh la permission d'user de telles expressions, ce privilège n'a jamais été accordé à aucun musulman. Il rejette le dogme de la Trinité, dont la vraie notion lui échappe, et il attaque les Chrétiens, poussés par leur ignorance jusqu'à inventer des fables telles que: les fils d'Adam sont responsables de la

désobéissance de leur premier père; qu'Allāh promit de les racheter et le fit par une rançon généreuse; que la générosité parfaite de celui qui rachète consiste à se donner lui-même, et que puisque l'Essence Pure ne pouvait subir de dommage ou de peine, Allāh s'unit à l'Humanité de Jésus; que cette Humanité, à laquelle Allāh s'était uni, fut crucifiée, et que sa crucifixion a été la cause de salut des prophètes et des saints... Il ne lui restait donc pas grand'chose à nier.

Une fois convaincu de la faiblesse des méthodes rationnelles dans la recherche de la vérité religieuse, al-Ġazzālī se fit pragmatiste, et croyant avoir trouvé la seule règle de la certitude dans l'expérience religieuse subjective, il devint le champion du ṣūfisme dans le cercle de la *sunna*. L'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, vivification des sciences religieuses, écrite pour tout le monde, répondait à ce propos. Divisé en quatre parties, c'est le livre classique du *taṣawwuf*, ṣūfisme orthodoxe. Dans les deux premières parties, et en partant des préceptes généraux obligatoires et des pratiques religieuses volontaires, l'auteur traite minutieusement des relations entre la religion et la vie sociale, et il affirme avec insistance que le rituel, purement formaliste, ne suffit pas à satisfaire les aspirations des âmes élevées. Il faut que le cœur, le sentiment religieux, entre dans la croyance, dans le culte, et dans la vie sociale. Le motif principal doit être l'amour d'Allāh. «Le cœur, non le corps, est ce qui nous aide à nous rapprocher d'Allāh. Le cœur, je dis, non pas le morceau de chair perceptible par les sens, mais quelque chose des secrets divins que les sens ne peuvent pas percevoir».

Dans les troisième et quatrième parties, al-Ġazzālī présente le ṣūfisme, avec son aspect ascético-mystique, comme l'aspiration suprême des cœurs avides d'une perfection morale et d'une certitude plus vivante que celle que la raison peut donner. Il parle de la préparation de l'aspirant; de sa renonciation aux biens et à l'honneur; de sa dépendance absolue de son maître spirituel, qu'il compare à la docilité d'un aveugle suivant son guide le long de la rive d'un fleuve; des moyens dont il faut s'aider dans la longue lutte contre les passions: le silence, le jeûne, les veilles, la solitude de la cellule, le *ḏikr* ou répétition incessante de quelque oraison jaculatoire, jusqu'à ce que l'aspirant ait réussi à vider son cœur de tout ce qui n'est pas Allāh. L'aspirant doit ouvrir complètement sa conscience au maître. Celui-ci doit l'initier à la méditation assidue, mais en le prévenant contre la vaine gloire et les autres écueils; cependant il ne faut pas le charger au-delà de ses forces, car ce serait le mener à la perdition. Ceux donc que le maître trouvera incapables d'un effort supérieur, il les laissera à leur foi simple et à leur dévotion pratique. L'auteur parle ensuite par le menu des vices et des passions, de leur nature, de leurs symptômes et de leur remède. Le livre quatrième traite des vertus, de la patience, de la gratitude, de la pauvreté, de l'espérance, de la conversion à Allāh, de l'examen de soi, de l'amour, du désir, de l'intimité, de la contemplation des choses d'outre-tombe.

De cette manière al-Ġazzālī introduisait dans les rigides éléments traditionnels le souffle vivifiant d'un ṣūfisme débarrassé d'antinomies et de panthéisme. Au panthéisme il fermait la porte par l'affirmation répétée d'un Allāh personnel, unique, distinct de tout ce qui est créé, que l'âme de l'homme peut connaître, si Allāh le veut, sans toutefois qu'il soit possible à l'âme de s'identifier

avec Lui. Contre les abus des *ṣūfī* antinomistes, qui se croient dispensés de la loi et supérieurs au dogme, al-Ġazzālī écrivit des pages non moins dures que celles qu'il écrivit contre le formalisme de tous ces docteurs qui semblaient vouloir placer l'essence de la religion dans les cérémonies extérieures.

Dans le domaine de la mystique, non moins que dans celui de la théologie, al-Ġazzālī s'oppose à la divulgation des éléments supérieurs de la doctrine parmi le petit peuple, et il garde un profond silence sur les derniers degrés de la voie unitive, comme un sujet sur lequel le langage humain ne pourrait pas se risquer à donner des explications ou des définitions sans s'exposer à commettre des erreurs très graves. «Le degré de rapprochement auquel on arrive, quelques-uns le considèrent comme fusion, certains autres comme identification, ou union intime. Mais toutes ces expressions sont fausses... Lorsqu'on est arrivé à un tel état, il convient de se borner à dire tout simplement: je ne tâcherai pas de manifester ce que je sens. Considère-moi comme heureux et ne m'interroge pas».

L'œuvre d'al-Ġazzālī a été de première importance pour l'Islam. Elle marque le sommet de la théologie musulmane, qu'elle renforça de ce qu'il y avait d'admissible au regard de l'orthodoxie dans la dialectique aš'arite. Al-Ġazzālī donna une nouvelle vie à l'orthodoxie par l'assimilation de ce qui était acceptable dans le ṣufisme; en obtenant pour celui-ci une position légale reconnue dans le cercle de l'orthodoxie, il consolida l'un et l'autre d'une manière durable. Malgré l'opposition constante des Ḥanbalites et des groupes apparentés à eux, la postérité a reconnu le grand mérite d'al-Ġazzālī le considérant comme le *muǧaddid*, rénovateur, de son siècle, comme le *ḥuǧǧat al-islām*, apologiste de l'Islam, comme *Muḥyī al-dīn*, vivificateur de la religion, et en estimant son *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* presque autant que le Coran.

On a dit que l'Islam ne comprit pas l'œuvre d'al-Ġazzālī et que l'effort de celui-ci pour rendre accessible à tous la substance des choses religieuses, n'obtint pas le résultat qu'il méritait. En tout cas on peut admettre que l'orientation donnée par lui aux études religieuses n'a plus été modifiée, et que même si par la suite il n'a pas manqué de théologiens qui aient laissé leur cachet personnel dans leurs ouvrages, la structure de la théologie était déjà achevée, et les variations introduites ont été d'importance secondaire. D'autre part, à la première ardeur des discussions religieuses succéda ici, de même que dans les autres manifestations de la vie intellectuelle, un marasme et une immobilité qui ont duré pendant des siècles. L'aš'arisme, teinté de māturīdisme, sans qu'on l'avoue toujours, a dominé dans le cercle de la théologie orthodoxe, où cependant figurent toujours des représentants de l'école ḥanbalite, qui rejettent tout *kalām*, ou méthode rationnelle, dans la théologie.

La réforme d'Ibn Tūmart au Maġrib.

En occident, où l'Islam avait connu une diffusion plus tardive et imparfaite, on suivait dans les questions de droit l'école mālikite, et en ce qui concerne la dogmatique, les érudits professaient un anthropomorphisme grossier, qu'Ibn Ḥazm s'était évertué à combattre, mais sans grand succès. On regardait avec

méfiance tout ce qui pouvait ressembler au *kalām*, et les livres d'al-Ġazzālī avaient été brûlés en public par le cadi de Cordoue. Le bas peuple, surtout au Maroc, était si fruste, et on connaissait si mal les enseignements les plus élémentaires de l'Islam, qu'un grand nombre de gens ne connaissaient même pas les sept courts versets de la *fātiḥa*, la première *sūra* du Coran, qu'on doit en principe répéter plusieurs fois dans le rituel quotidien.

Le berbère Ibn Tūmart, m. vers 1130/524, se proposa de réformer ces abus et de mettre fin à ces déficiences. Il avait fait le pèlerinage de La Mecque et effectué des études à Alexandrie, à Bagdad, et peut-être aussi à Damas. A son retour, plein d'un zèle ardent pour la purification de l'Islam, il s'adonna à une prédication réformiste dans laquelle il combinait des éléments tirés d'al-Ġazzālī avec des emprunts à Ibn Ḥazm et même aux doctrines šī'ites. La ténacité avec laquelle il s'appliqua à cette propagande, d'un bout à l'autre du territoire marocain, lui permit de faire progresser son entreprise malgré les échecs inévitables du début. Lorsqu'il se sentit suffisamment fort, il délaissa les lentes méthodes de l'exhortation pour celles plus expéditives de l'épée, se proclamant *Mahdī*, et combattant comme infidèles tous ceux qui n'acceptaient pas ses doctrines. Il jetait ainsi le fondement religieux sur lequel ses disciples et successeurs allaient bâtir le grand empire des Almohades, *al-muwaḥḥidūn*, ceux qui professent l'unicité (d'Allāh). Mis à part l'aspect politique de l'œuvre d'Ibn Tūmart (cfr. ch. V), celui-ci peut être considéré comme le propagateur de l'Islam parmi les tribus berbères du Maroc. A cet effet il traduisit le Coran en langue berbère, introduisit l'appel à la prière dans la même langue, et fit faire l'instruction du peuple dans les mosquées également en langue berbère.

Ibn Taymiyya et son œuvre.

Plus profonde que la bruyante réforme d'Ibn Tūmart en occident allait être pour tout l'Islam l'influence d'un syrien, Ibn Taymiyya, m. 1328/728, dont la figure, qui fait pendant à celle d'Ibn Ḥazm dans l'Andalus, se dresse indomptable et solitaire, ne cédant jamais à ses nombreux ennemis. Agé de vingt ans, Ibn Taymiyya se trouvait déjà à même de succéder dignement à son père dans la chaire de droit ḥanbalite de Damas. Son caractère ardent et son zèle pour la purification de l'Islam lui firent attaquer tout ce qui lui semblait innovation ou abus, sans tenir compte des circonstances. Le nombre des consultations qu'on lui demandait croissait sans cesse; l'indépendance de ses opinions dans ses *fatwà*, réponses raisonnées, et l'intrépidité avec laquelle il les maintenait, lui créèrent un grand nombre d'ennemis, de sorte que même la protection du sultan mameluk al-Nāṣir ne suffit pas à lui éviter l'emprisonnement et l'exil. Ibn Taymiyya se considérait lui-même comme *muǧtahid* et revendiquait par conséquent le droit de recourir directement aux sources de la religion. A propos d'une *fatwà* sur les attributs d'Allāh, il attaqua si violemment les *mutakallim*, théologiens, aš'arites, qu'il accusait d'être les disciples de philosophes idolâtres et mages, qu'on le déposa d'office de sa chaire d'enseignement. Il attaqua aussi d'autres écoles et sectes musulmanes tant en droit qu'en théologie, et ne se montra pas moins agressif

contre les Juifs et les Chrétiens, qui constituaient un obstacle à la diffusion de l'Islam; mais sa haine la plus intense se porta contre les *ṣūfī*; ceux-ci le lui rendaient bien, et réussirent en plus d'une occasion à le faire condamner et emprisonner. Enfin, une *fatwà* dans laquelle il attaquait la coutume, déjà très répandue et fortement enracinée, de vénérer les prophètes et les santons en se recommandant à leur intercession et en faisant des pèlerinages à leurs tombeaux, souleva une protestation générale et le fit jeter en prison à Damas. Pourtant il ne se laissa pas intimider, et de sa geôle il continua à écrire contre ses adversaires, jusqu'à ce que ceux-ci réussissent à lui faire enlever ses livres et le nécessaire pour écrire. Tels furent, semble-t-il, le courroux et l'amertume que provoqua en lui cette vexation qu'il mourut au bout de quelques semaines. On raconte que tout Damas assista à ses funérailles, et que le peuple, avec une inconsciente ironie, se mit à considérer comme santon et à vénérer celui même qui s'était tant évertué à combattre les abus de ces vénérations.

Ibn Taymiyya avait professé les principes ḥanbalites et avait été modéré dans son anthropomorphisme. Ses efforts, et ceux de son disciple Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, m. 1350/751, contre le *kalām* et contre le ṣūfisme, purent sembler stériles, mais en réalité leurs travaux furent de grande importance pour conserver vivants et féconds les principes ḥanbalites. Ibn ʿAbd al-Wahhāb, le fondateur du wahhābisme, s'en inspirera plus tard; et de nos jours encore les protagonistes du mouvement réformiste orthodoxe de l'Islam dit la *salafiyya* ont puisé aux mêmes sources.

Le wahhābisme. Sa position vis-à-vis de l'orthodoxie.

L'influence d'Ibn Taymiyya survécut dans ses œuvres, et l'ombre d'hérésie, dont certains au moment de sa mort, voulurent salir sa mémoire, ne tarda pas à s'évanouir. L'ardeur et la sincérité du zèle qui l'avaient animé se reflètent dans ses écrits, et ceux-ci, lus et relus par les générations postérieures, maintinrent vivante dans les cœurs de nombreux Musulmans l'espérance tacite d'un retour au pur idéal de l'Islam primitif. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, m. 1791/1206, né à ʿUyayna, dans le Naǧd, en Arabie Centrale, fut un de ces rénovateurs de la religion. Il eut pour premier maître son père, ʿAbd al-Wahhāb, qui était cadi de la ville. Il fit ses études à La Mecque, Médine et Basra. S'étant fait connaître pour ses idées extrémistes, il dut revenir chez lui, où il se trouva semble-t-il quelque peu entravé par la désapprobation de son père, ennemi du radicalisme.

Après la mort de son père, Ibn ʿAbd al-Wahhāb s'adonna sans réserve à une inlassable activité, dont la véhémence lui valut de se voir expulsé de diverses localités; impavide et tenace, il trouva enfin un protecteur en l'émir de Darʿiyya, Muḥammad b. Saʿūd, qui s'identifia à sa cause et prit pour épouse une de ses filles. Depuis ce moment, l'histoire politique du wahhābisme coïncide avec l'histoire tourmentée de la maison des Ibn Saʿūd. (Cfr. chap. 9).

Ce furent les ennemis de ce mouvement qui lui donnèrent le nom de *wahhābiyya*, wahhābisme, sous lequel il est aujourd'hui universellement connu. Cependant les wahhābites préfèrent s'appeler *muwaḥḥidūn*, unitaires; ils appellent leur

enseignement *ṭarīqa* mahométane, et ils se considèrent des sunnites ḥanbalites, partisans de la pure orthodoxie défendue par Ibn Taymiyya.Selon la doctrine wahhābite, quiconque rend aux créatures, même les plus nobles et sublimes, comme les anges, les prophètes et les santons, une vénération qui appartient seulement à Allāh, et mentionne, par exemple, leurs noms dans ses prières, ou les prend pour intercesseurs, est coupable de *širk*, association, polythéisme; et, partant, passible de mort; celui qui nie le déterminisme dans les actes humains, ou qui emploie le *ta'wīl*, interprétation allégorique, dans l'exégèse du Coran, est *kāfir*, négateur, infidèle. Les wahhābites limitent l'étendue de l'*iǧmā*ʿ à l'unanimité des compagnons de Mahomet.

La classification et la qualification théologique du mouvement wahhābite selon un critère musulman pose un problème délicat. D'une part, les doctrines de son fondateur, Ibn ʿAbd al-Wahhāb, selon la teneur d'une ʿ*aqīda*, ou résumé des points les plus importants de sa foi, rédigée par lui-même sur la demande de quelques théologiens d'al-Qaṣīm, localité de l'Arabie Centrale, sont substantiellement les mêmes que celles de la fameuse ʿ*aqīda wāsiṭiyya*, présentée en 1306/706 par Ibn Taymiyya à Damas devant le tribunal d'inquisition pour cause d'hérésie, duquel il obtint une sentence absolutoire. L'un et l'autre professent la doctrine de la vieille tradition islamique, la doctrine d'Ibn Ḥanbal, la pure doctrine de «l'âge d'or» de l'Islam, prêchée par Mahomet et acceptée par ses compagnons. Le wahhābisme, en fin de compte, est l'application pratique des principes rigoureux du ḥanbalisme, exempts de toute tache d'hérésie.

Par ailleurs, il existe dans l'Islam l'institution de l'*iǧmā*ʿ, consentement de la communauté sur un point déterminé de la religion, adopté comme critère infaillible d'orthodoxie. Cependant, par l'*iǧmā*ʿ, l'Islam est allé se surchargeant peu à peu de nombre d'éléments étrangers à sa forme première; éléments admis et assimilés par la communauté orthodoxe. Par exemple, la vénération des santons vivants et défunts. Et personne ne peut se prononcer contre, parce qu'il s'agit d'*iǧmā*ʿ. On n'a pas non plus la ressource de rechercher des arguments dans le Coran, car un tel procédé serait *iǧtihād*, c'est-à-dire recherche personnelle des sources islamiques en s'appuyant sur l'intelligence propre; et il est aussi *iǧmā*ʿ que la période dans laquelle l'*iǧtihād* était permis prit fin avec le Xe/IVe s., et qu'il faut se contenter désormais de ce qu'ont élaboré les *muǧtahid*, érudits ayant le droit de se référer aux sources. De cette manière, le wahhābisme, en tant qu'il rejette les «innovations», *bid*ʿ*a*, corruptrices de la *sunna*, telles que la vénération des prophètes et des santons, le pouvoir d'intercession qu'on leur attribue, les pèlerinages à leurs tombeaux, les offrandes et les vœux afin d'obtenir leur faveur, et tant d'autres nouveautés contraires à l'esprit et à la lettre de ce qu'on pourrait appeler l'*iǧmā*ʿ des premiers temps, s'est vu à maintes reprises condamné comme hérésie, et il a été considéré en dehors de l'orthodoxie par un grand nombre de Musulmans.

Malgré les efforts d'Ibn ʿAbd al-Wahhāb pour réduire à néant les accusations de ses adversaires, il faut admettre qu'à partir du moment où il prit sa position puritaine, il allait à l'encontre du sens de la communauté, voire, il s'écartait de la grande communauté orthodoxe de son temps, car il refusait pratique-

ment de reconnaître la force obligatoire de l'*iğmā'* de son temps. Et le cas devenait plus grave parce que à la rigueur de la doctrine, étendue à la prohibition de choses qui se trouvaient être inévitablement des «nouveautés», comme par exemple le tabac et le café, venaient se joindre la violence des armes, et la cruauté dans leur usage; il se mit en effet à combattre comme infidèles les autres Musulmans, à démolir des édifices vénérés et à barrer la route aux pèlerins de la Mecque.

Plus d'un siècle écoulé, après ces événements, et la situation avantageuse que le wahhābisme réussit à occuper dans l'Islam par suite de sa position géo-religieuse, contribuent à faciliter des accommodements et à atténuer les divergences. Ainsi l'usage du café n'est plus une «innovation», bien que l'on considère encore officiellement l'usage du tabac, comme blâmable, et que des inventions modernes, telles que le téléphone et la radio, se soient heurtées d'abord à une vive opposition dans les milieux wahhābites.

En conclusion, il semble bien qu'on doive laisser en suspens la solution du problème. Il semble clair que l'*iğmā'* du premier Islam aurait confirmé la plupart des prétentions des wahhābites. On ne saurait pas douter que la deuxième *iğmā'*, dans laquelle l'esprit modérateur d'al-Ġazzālī l'emporte sur le radicalisme intransigeant d'Ibn Taymiyya, admet comme orthodoxes certains points que l'*iğmā'* primitive n'aurait pas admis; et selon cette seconde *iğmā'* les wahhābites ne rentrent pas dans les rangs de la grande communauté sunnite. Il n'est pas impossible que dans l'avenir, si les mouvements réformistes modernes plus ou moins proches du wahhābisme réussissent, avec lui, à l'emporter, une troisième *iğmā'*, semblable à la première, vienne déclarer *širk*, polythéisme, certains points déclarés orthodoxes par la deuxième *iğmā'*, et présenter les wahhābites comme les restaurateurs de l'Islam.

On peut enfin remarquer le parallélisme qui existe entre les origines de l'Islam et celles du wahhābisme. Les protagonistes de deux mouvements sont des personnalités d'un caractère indomptable, animées de convictions profondes, et d'un désir sincère d'élever le niveau religieux de leur pays. Tous deux ont eu à lutter sans relâche et à souffrir bien des adversités avant d'arriver au succès. Le milieu arabe qui les entoure est pratiquement le même, malgré un écart de dix siècles: les Bédouins, frustes, ignorants, ont à peine quelque idée religieuse et se trouvent plongés dans des pratiques superstitieuses; les citadins, corrompus par le bien-être et le luxe, couvrent leur immoralité d'une apparence de religion. Et à côté du zèle indéniable avec lequel les premiers wahhābites luttaient pour un islam qu'on leur avait de nouveau «révélé», il faut admettre aussi l'intervention de causes plus intéressées.

Outre la vénération des reliques et des tombeaux et autres nouveautés déjà indiquées, les wahhābites prohibent tout ce qui ne se trouvait pas dans le cadre de la vie de Médine pendant les temps dorés du premier siècle de l'Islam. Ils rejettent donc les minarets qu'on ajoute aux mosquées, car alors il n'y en avait pas; ainsi que l'usage du chapelet, introduit plus tard; ils sont très stricts en ce qui regarde le luxe, les images, et tout ce qui d'une manière ou d'une autre ne s'inspire pas de la simplicité bénie des premiers temps. Ils abhorrent particulièrement les *ṣūfī*, et encore plus les šī'ites, pour des raisons faciles à comprendre.

LE CONTENU DU *KALĀM*

Afin de donner une idée de la méthode des *mutakallim* dans l'exposition et la défense de leurs idées religieuses, et de la forme et du contenu des livres de la théologie scolastique musulmane, on peut examiner, car il est bref et substantiellement complet, le livre d'al-Ġazzālī, *al-Iqtiṣād fī'l-i'tiqād,* le juste milieu dans la croyance.

Il convient de remarquer qu'il ne faut pas espérer trouver dans ces traités la division et la systématisation rigoureuse des différentes disciplines connues sous les noms de théodicée, théologie dogmatique, psychologie, éthique, morale; on y rencontre, au contraire, un mélange de tout cela, mais sans la confusion qu'on pourrait craindre, car la matière est peu compliquée, et les auteurs la présentent sous des divisions claires et faciles.

Dans son ouvrage, al-Ġazzālī commence par des notes préliminaires; il présente ensuite, divisé en quatre parties, le contenu du *kalām*, réduit à l'examen de l'être d'Allāh, de ses attributs, de ses œuvres, des prophètes, et en particulier de la mission prophétique de Mahomet. La fin du livre est consacrée à quelques questions indirectement apparentées à la religion.

La première des notes préliminaires traite de l'importance du *kalām*, facile à comprendre si l'on part du principe que ce qui est le plus important pour tous les hommes c'est d'atteindre la félicité éternelle et d'échapper à la condamnation perpétuelle. Les prophètes ont été envoyés pour indiquer aux hommes la voie sûre et ils ont démontré l'authenticité de leur mission par des preuves surnaturelles. Cela doit suffire pour que les hommes sérieux sortent de la tranquille sécurité dans laquelle ils vivent et se préoccupent d'examiner l'avis qu'ils reçoivent, car lorsqu'on est avisé de quelque danger il faut agir avec prudence. Et l'auteur affirme que du moment que l'esprit a senti le désir de faire des investigations, la conscience ne retrouve plus le calme sinon en se mettant en mouvement pour assurer son salut.

Al-Ġazzālī fait remarquer ensuite que bien que le *kalām* soit nécessaire à la communauté, car il faut que celle-ci ait des érudits capables par leurs travaux de dissiper les doutes, il ne convient pas que tous soient des théologiens professionnels; au contraire, il ne faut pas inquiéter ceux qui croient simplement en Allāh et en son Prophète, ni les pousser de l'avant, car l'Islam exige seulement l'acceptation des croyances proposées. D'autre part, le *kalām* peut servir à dissiper les doutes de ceux qui sont doués d'une intelligence sagace et pénétrante. Il ne faut pas non plus user du *kalām* avec les hérétiques ou les infidèles rudes et peu intelligents, car ceux-ci ne peuvent profiter des enseignements de l'Islam que par le fouet ou l'épée; au contraire, s'il en est qui soient intelligents et de bon caractère, il faudra les traiter avec douceur afin de diriger leurs esprits vers la vérité... et non au moyen de discussions passionnées. L'homme pieux doit se garder de la haine et de la rancune; il doit regarder tous les hommes, créatures d'Allāh, avec des yeux de bonté; il doit employer la douceur et l'amour pour ramener les égarés, éviter la contradiction violente, bonne uniquement à endurcir dans

l'obstination... sans perdre de vue que le jour du jugement dernier on lui demandera compte de tout cela.

Puis al-Ġazzālī parle des méthodes logiques et simplifie le technicisme scolastique, en spécifiant que les «racines» de ses syllogismes seront seulement de six classes: vérités sensibles, vérités d'intelligence pure, vérités de tradition historique ininterrompue, prémisses déjà démontrées, vérités de sens commun, propositions déjà admises par l'adversaire.

Passant au corps de l'ouvrage, et dans une première partie, qui traite de l'être divin, après avoir défini les concepts d'atome, substance corporelle, et accident, il établit les dix thèses suivantes: (1) Existence d'une cause, (2) éternelle *a parte ante*, et (3) perpétuelle. (4) Cette cause, ou Créateur du monde, n'est pas une substance corporelle simple, (5) ni composée, (6) ni un accident, (7) Allāh ne se trouve dans aucun lieu déterminé: dessus, dessous, devant, derrière, à droite, à gauche. (8) Il n'est pas assis sur le trône. Afin de répondre aux objections basées sur des versets du Coran, al-Ġazzālī divise les hommes en deux groupes: la masse et les savants. Il faut éloigner le petit peuple non seulement des interprétations allégoriques mais de tout ce qui implique un anthropomorphisme, ou assimilation d'Allāh à ses créatures; il faut simplement chercher à les persuader que «Allāh est un être auquel rien ne ressemble, mais qui voit et entend», Cor. 42/9(11), et qu'il ne leur convient pas de passer outre, car chaque science a ses professionnels. Aux savants donc al-Ġazzālī réserve le sens métaphorique, et il le rend plausible par des exemples. (9) Allāh est visible. Cette thèse est dirigée contre la *mu'tazila*; l'auteur en défend d'abord la possibilité par des raisons philosophiques, puis il affirme comme révélée la réalité du fait. (10) Allāh est unique: on affirme d'Allāh son essence, *ḏāt*, et on nie l'existence de cette essence dans tout autre être distinct d'Allāh.

La deuxième partie de l'ouvrage d'al-Ġazzālī traite des attributs, *ṣifāt*, d'Allāh, et établit en sept propositions qu'Allāh est puissant, savant, vivant, voulant, entendant, voyant, parlant. Ce sont là ses sept attributs et leur examen est divisé en deux parties: l'une expose les propriétés particulières à chaque attribut considéré séparément; l'autre traite de tous les attributs pris dans leur ensemble, et affirme qu'ils ne sont pas de l'essence divine même, mais quelque chose de surajouté, et subsistant éternellement dans l'essence d'Allāh de telle sorte qu'ils peuvent subsister seulement en elle. Les noms divins dérivés de ces sept attributs sont prédicables d'Allāh, en toute vérité, *ab aeterno in aeternum*. Quant aux noms dérivés des opérations divines, tels que Créateur, Conservateur..., c'est une question débattue parmi les théologiens de savoir s'ils sont prédicables *ab aeterno*. Al-Ġazzālī estime absurde une telle controverse.

La troisième partie étudie les œuvres, *af'āl*, d'Allāh. Les thèses de cette partie visent généralement la *mu'tazila*. Toutes les œuvres d'Allāh Lui sont contingentes, et à aucune d'elles ne peut être attribuée la qualité de «nécessaire» (1). Il est licite à Allāh de créer les créatures, et s'Il les crée ce n'est pas que cela Lui soit obligatoire; à supposer qu'Il les crée Il a le droit de ne leur imposer aucune obligation; et s'Il leur impose des obligations, cela ne veut pas dire qu'Il est obligé de le faire. (2) Allāh a le droit d'imposer aux hommes des obligations dont l'accom-

plissement leur soit possible et des obligations dont l'accomplissement leur soit impossible, (3) Il est libre de faire souffrir les animaux exempts de culpabilité, et Il n'est pas tenu de les récompenser, (4) Il n'est pas obligé de faire ce qui est le plus convenable aux intérêts de ses serviteurs, Il est libre de faire ce qu'Il veut et de décréter ce que bon Lui semble. (5) Il n'est pas tenu de récompenser les hommes qui ont observé sa loi, mais s'Il le veut, il les récompense, s'Il le veut, il les punit, s'Il le veut, Il les anéantit et Il ne les ressuscite pas. Allāh peut aussi bien pardonner à tous les infidèles que châtier tous les fidèles. (6) Si on ne le savait par révélation, l'homme ne serait pas tenu de connaître Allāh, ni de Lui savoir gré de ses bienfaits. (7) La mission des prophètes est simplement possible; elle n'est pas nécessaire, ni impossible.

La quatrième partie contient quatre chapitres: 1°) Une thèse sur la vérité de la mission prophétique de Mahomet. Al-Ġazzālī fonde cette proposition sur le miracle du Coran. Ce miracle consiste en l'inimitabilité de son style, en l'abondance et la clarté de son langage. Une preuve de cette inimitabilité est le fait, rapporté par les sources islamiques, que Mahomet défia ses contradicteurs de produire une œuvre comparable au Coran et qu'ils n'osèrent pas l'entreprendre.

2°) Une thèse sur la réalité de tout ce qui attend les hommes dans la vie future, selon les déclarations de Mahomet. Sont énumérés: l'interrogatoire fait dans la tombe par les deux anges, Munkar et Nakīr; le châtiment du sépulcre, *'aḏāb al-qabr*; la balance, *al-mīzān*, dans laquelle seront pesées au jour du Jugement Dernier les actions des hommes; le pont, *al-ṣirāṭ*, tendu sur l'enfer, dont le passage doit être tenté par tous les hommes, mais que seuls les élus réussiront à franchir, tandis que les autres tomberont dans l'enfer.

Al-Ġazzālī traite aussi de la question de la foi, laquelle peut être ou un assentiment fondé sur une démonstration apodictique, et dans ce cas elle ne peut pas avoir de degrés, ou un assentiment décidé et résolu basé sur l'autorité d'autrui, et dans ce cas la foi peut avoir des degrés selon la confiance plus ou moins grande inspirée par l'autorité sur laquelle elle s'appuie.

L'auteur s'attaque ensuite à la question du *rizq*, qu'il considère de moindre importance. *Rizq* est le terme technique qui désigne la part réservée par Allāh à chacun des hommes de certains secours et moyens de subsistance; lorsque cette part est épuisée il est inévitable que l'homme meure.

3°) Le chapitre troisième parle de l'imamat ou califat. Al-Ġazzālī reconnaît que cette question n'est point théologique ou philosophique, mais il en justifie l'inclusion dans son traité par la force de la coutume établie dans les livres de de théologie, et parce que «les gens sentent avec véhémence une aversion instinctive envers les méthodes qui s'écartent de l'ordinaire». Il appuie par des arguments la nécessité de l'institution du califat; il étudie les qualités dont le calife doit être doué et il attaque les théories sur le califat propres aux sectes hétérodoxes, notamment celles des Šī'ites. Il expose ensuite la doctrine orthodoxe sur l'excellence relative des membres de la famille de Mahomet et de ses compagnons, surtout des quatre premiers califes; cette dernière question, on le sait, divisait profondément les esprits, spécialement en ce qui concerne l'excellence toute particulière d' 'Alī.

4o) Dans le chapitre quatrième l'auteur traite des différentes sectes qu'il faut considérer comme placées en dehors de l'orthodoxie et de l'Islam. Malgré les erreurs manifestes défendues par ces sectes, al-Ġazzālī considère qu'il est préférable de s'abstenir de porter des jugements sur les personnes, et il met en garde contre le danger de trop approfondir les questions qui donnent occasion aux haines et aux luttes entre Musulmans, car d'ordinaire on le fait par fanatisme d'école et par passion personnelle, et non par un vrai zèle pour la religion.

Les 'aqīda, *sommaires des propositions de foi.*

On a déjà fait remarquer que l'absence d'un critère indiscutable produit nécessairement une certaine indétermination et fluidité dans le contenu religieux de l'Islam. Ce seraient les docteurs qui auraient la charge de fixer ce contenu, mais l'autorité dont jouit chacun d'eux ne s'étend pas au delà de l'adhésion que lui accordent ses adeptes et, à son tour, celle-ci demeure assez vague. Et si l'on ne peut entretenir aucun doute sur les propositions générales et fondamentales, que tous professent, cette unanimité s'évanouit graduellement au fur et à mesure qu'on descend à des détails particuliers.

Les propositions théologiques du type mis en honneur par al-Ġazzālī, de manière dogmatique par les *mutakallim* orthodoxes, les *ahl al-kalām wa'l-'aql*, les gens du *kalām* et de la raison, sont généralement admises aussi par le groupe orthodoxe du type d'Ibn Ḥanbal et d'Ibn Taymiyya, les *ahl al-ḥadīṯ wa'l-naql*, les gens du *ḥadīṯ* et de la tradition, attachés à ce qu'on pourrait appeler théologie positive, à des méthodes basées exclusivement sur l'autorité, car par ces moyens ils peuvent aboutir à des conclusions qui ne sont pas substantiellement différentes de celles obtenues par les premiers.

Ce noyau des croyances les plus importantes et les plus spécifiquement caractéristiques de l'orthodoxie islamique a trouvé, aux différentes époques un moyen d'expression: les sommaires plus ou moins brefs, dits '*aqīda*. Il est donc important de les connaître, car on y trouve tout ce que sont tenus de croire tant les érudits que les illettrés, les traditionalistes comme les partisans du *kalām*.

Naturellement chaque '*aqīda* présente l'opinion du théologien qui l'a rédigée, et diffère de celles des autres écoles sur les points controversés. Les '*aqīda* les plus anciennes sont d'une époque de beaucoup antérieure à celle d'al-Ġazzālī, et reçoivent le nom de *fiqh akbar*. C'était l'époque où il n'y avait pas encore de distinction précise entre théologie et droit canon, et la théologie recevait le nom de *fiqh*. Le mot *faqīh* désignait alors ordinairement non pas un juriste, comme maintenant, mais un théologien.

Le plus ancien des *fiqh akbar* connus a été attribué à Abū Ḥanīfa. Bien qu'il n'y ait pas de raisons suffisantes à l'appui de cette opinion, le texte reflète bien les idées d'Abū Ḥanīfa sur les principales questions dogmatiques qui étaient alors objet de controverse. La brièveté de cette '*aqīda* exclut toute polémique, mais chacun des articles vise les adversaires contemporains, Ḫāriǧites, Šī'ites, Qādarites, Ǧahmites. Cette '*aqīda* est dépourvue de toute référence à Allāh ou à Mahomet; elle représente les opinions orthodoxes du VIIIe/IIe s.

A ce premier *fiqh akbar* fait suite chronologiquement ce qu'on a appelé le «testament d'Abū Ḥanīfa», mais qui sûrement n'est pas de lui, car la teneur en est de tendance ḥanbalite. Cette *aqīda* est nettement plus longue que la précédente; elle fait état dans ses 27 articles des questions discutées au début du IXe/IIIe s. On y rencontre déjà la question du Coran créé, la nature de la foi, les œuvres, l'anthropomorphisme, la prédestination, le *kalām*. Cette '*aqīda* vise principalement les Qadarites et les premiers Mu'tazilites.

On a attribué également à Abū Ḥanīfa un deuxième *fiqh akbar*, dans lequel il est parlé pour la première fois de l'impeccabilité de Mahomet, et admis que, outre les prodiges opérés par les prophètes, les santons peuvent eux aussi, être thaumaturges. On sent déjà dans cette '*aqīda* l'influence des discussions provoquées par la *mu'tazila*; le ton général est de tendance aš'arite. Ce document représente la forme la plus ancienne de la scolastique, notamment en ce qui concerne la doctrine de l'essence et des attributs d'Allāh. On y vise principalement les Mu'tazilites. La rédaction peut selon toute probabilité en être située au début du Xe/IVe s.

Le contenu de ces sommaires, ou '*aqīda*, suit de près, naturellement, les étapes de l'évolution dogmatique, dont ils sont un abrégé et un sommaire. Ainsi, dans les '*aqīda* postérieures à al-Ġazzālī, comme celle d'al-Nasafī, m. 1142/357, employée encore comme livre de texte dans les écoles, ou dans le *fiqh akbar* qu'on peut classer comme étant le troisème, on remarque déjà l'influence de la philosophie aristotélicienne qui, peu à peu, imprègne et transforme la théologie dogmatique.

Le trosième *fiqh akbar*, quoique attribué à al-Šafi'ī, est selon toute évidence d'une époque plus tardive. Il ne revêt plus la forme libre des '*aqīda* précédentes, mais celle d'un texte méthodique pour l'initiation des nouveaux venus à l'Islam. C'est l'apparition d'un nouveau genre de petits livres, appelés quelquefois «catéchisme» par les islamologues européens, qui se sont beaucoup répandus dans le monde islamique, et auxquels ont contribué de nombreux théologiens.

Dans cette production postérieure on remarque une tendance vers la systématisation, qui se manifeste dans les sommaires dits des «deux phrases», basés sur les deux phrases de la *šahāda*, profession de foi islamique. On n'y trouve plus le ton polémique, car il n'y a plus de grandes discussions dans le domaine de la théologie.

Parmi les '*aqīda* les plus connues on peut citer: celle d'al-Ṭaḥāwī, m. 933/323; les deux d'al-Ġazzālī, incorporées à son *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, dont l'une fut écrite pour être apprise par cœur dans les écoles; celle déjà mentionnée d'al-Nasafī; et celle du cadi 'Iyād, m. 1149/544; celle d'al-Rāzī, m. 1209/606; celle d'al-Sanūsī, théologien maġribin de Tilimsān, m. 1490/895; celle d'al-Faḍālī, égyptien, m. 1821/1236. Presque toutes ces '*aqīda*, et d'autres encore, ont été traduites en Europe. De nos jours on trouve dans tous les pays de l'Islam des sommaires semblables qui traitent d'une manière claire et succincte tout ce qui concerne la foi et les croyances musulmanes.

A titre d'exemple, voici quelques extraits de la '*aqīda* composée par al-Ġazzālī pour être apprise par cœur:

... Allāh est seul, sans semblable, éternel, d'une éternité sans principe ni fin, premier et dernier. Il n'est pas un corps doué de forme, ni une substance déterminée par des limites ou des divisions. Il n'a pas de mesure adéquate, ni de limite qui le circonscrive, ni de directions autour de Lui. Il est fermement assis sur son trône (Cfr. la thèse 8 de la première partie de l'*Iqtiṣād*; il faut tenir compte de l'évolution de l'esprit d'al-Ġazzālī dans l'intervalle entre ces deux affirmations), comme Il l'a dit Lui-même. Il est au-dessus de tout ce qui existe, et cependant Il est plus près de chacun de nous que la veine jugulaire de chacun, Cor. 50/15 (16) et Il est présent à tout, car son voisinage n'est pas comme celui des corps de même que son essence n'est pas celle des corps. Il n'existe dans aucune chose, de même qu'il n'y a pas de chose qui existe en Lui. La raison connaît l'existence de son essence. Par faveur pour les pieux au paradis, ceux-ci pourront voir son essence avec les yeux et ils verront sa face. Il est puissant, savant, Il crée et détermine tout ce qui arrive, grand ou petit, peu ou beaucoup, foi ou infidélité, obéissance ou désobéissance. Personne ne peut s'opposer à ses ordres ou les éluder. Il voit et entend sans que la distance l'en empêche. Il voit sans yeux, Il entend sans oreilles, de même qu'il pense sans cerveau, et agit sans membres, et crée sans instruments, car ses attributs ne ressemblent pas aux qualités des choses créées. Il parle d'une parole éternelle, qui ordonne et interdit. Sa parole subsiste dans son essence et elle ne ressemble en rien à celle des êtres créés. Le Coran et le Pentateuque, l'Évangile et les Psaumes constituent son Livre révélé. Le Coran est dans les cœurs et dans la langue et les livres, mais il existe depuis une éternité sans principe dans l'essence d'Allāh, et sa transmission et sa distribution en chapitres et en lettres ne supposent en lui aucune division.

Allāh est très sage et très juste dans ses décisions, sans qu'il y ait analogie entre sa justice et celle des créatures, car dans le cas de celles-ci on considère qu'il y a tyrannie si l'on viole la propriété d'un autre, alors que tout se trouve sous la domination suprême d'Allāh. Tout ce qu'Il fait de ses créatures est justice, sans aucune ombre de tyrannie. Il récompense par une décision qui naît de la générosité et de la promesse, et non pas de l'obligation et du droit, car Il ne doit rien à personne...

Il faut croire aux envoyés d'Allāh et à tout ce qu'ils disent en son nom. — Mahomet reçut sa mission pour le monde entier, et sa loi abroge toutes les précédentes là où elle ne les confirme pas. Allāh l'a élevé au-dessus des autres prophètes, en en faisant le Seigneur de l'humanité, et la profession de foi est incomplète si l'on n'affirme pas la mission de Mahomet. L'examen de la tombe est également un élément de la foi: Munkar et Nakīr sont deux êtres terribles qui feront s'asseoir le défunt dans sa tombe, son corps et son âme, et lui demanderont qui est ton Seigneur? quelle est ta religion? qui est ton prophète? Cet examen sera le premier après la mort. Le châtiment de la tombe est réel et juste; la balance, *al-mīzān*, aussi, avec l'aiguille et les deux plateaux, et ses dimensions sont comme le ciel et la terre. Elle pèsera les actions, et ses poids seront des grains de poussière ou des graines de moutarde, pour indiquer la précision de sa justice. Dans le plateau de droite on placera le registre des bonnes actions de l'homme écrit de la plus belle main, et dans le plateau de gauche, tout griffonné, le récit

de ses mauvaises actions. Le «pont», *al-ṣirāt*, est réel, fin comme le fil d'une épée, ou comme l'épaisseur d'un cheveu, et il est tendu au-dessus de l'enfer. Les pieds des fidèles y passeront sûrs. L' «étang», *al-ḥawḍ*, de Mahomet est réel et tous les fidèles en boiront avant d'entrer dans le jardin du paradis et après avoir traversé le pont. Celui qui boira de cet étang n'aura plus soif. La largeur de cet étang équivaut à un mois de route, son eau est plus blanche que le lait, et plus douce que le miel. Tout autour de lui il y a plus de gobelets qu'il n'y a d'étoiles dans le ciel. L'étang est alimenté par deux canaux qui amènent l'eau d'*al-Kawtar* (la plénitude, fleuve du paradis). Le règlement de comptes sera dur pour les uns, miséricordieux pour les autres. Quelques-uns entreront sans rendre de comptes, par la grâce d'Allāh. Celui-ci demandera, s'Il le veut, aux prophètes comment ils se sont acquittés de leur mission; les infidèles, Il les interrogera sur leur désobéissance, les «innovateurs», hérétiques, sur leurs «nouveautés» ou hérésies, et les Musulmans sur leurs œuvres. Parmi les condamnés à l'enfer, ceux qui confesseront l'unicité d'Allāh en seront libérés au bout d'un certain temps, de sorte que personne n'y reste s'il a dans le cœur un brin de foi. Il faut aussi croire au pouvoir d'intercession auprès d'Allāh, au Jour du Jugement, *yawm al-qiyāma*, des prophètes, des ulémas, des martyrs et des autres fidèles selon leur catégorie...»

Le sommaire d'al-Faḍālī, plus spécifique, commence par affirmer que tout musulman doit connaître cinquante dogmes, et doit avoir certaines notions d'apologétique afin de pouvoir les défendre, bien que certains autres admettent qu'il suffit de les croire et de s'y soumettre. Il donne un résumé succinct des preuves, qu'il essaie de rendre plus faciles à comprendre.

Dans la partie du sommaire où il traite des prophètes, al-Faḍālī affirme que Mahomet est la plus excellente des créatures; ensuite, par ordre d'excellence, viennent Abraham, Moïse, Jésus, Noé; puis les anges selon leur catégorie. Mahomet, en outre, se distingue des autres parce qu'il est le sceau, le dernier, des prophètes; et sa loi ne sera pas abrogée jusqu'à la fin du monde. Jésus, lorsqu'il reviendra dans le monde avant le jugement dernier, confirmera la loi de l'Islam. Quelques-uns sont d'avis qu'il connaîtra l'Islam par lui-même, tandis que d'autres croient qu'il ira à Médine auprès de la tombe de Mahomet et que celui-ci lui enseignera l'Islam. Tous les prophètes sont exempts de péché et d'imperfection, et ils transmettent fidèlement le message qui leur a été confié.

Hormis l'apostasie, péché contre la foi, les autres péchés ne constituent pas l'infidélité. Il y a obligation, immédiatement après avoir commis un péché, même sans gravité, de s'en repentir. Ainsi déclarent les maîtres les plus sûrs. D'éventuelles rechutes dans le péché n'invalident pas la conversion antérieure, mais pour chaque nouveau péché il doit y avoir un nouveau repentir.

Il faut aussi connaître la généalogie de Mahomet, selon le consentement de la communauté, et savoir que Mahomet avait la peau blanche et le teint rosé.

Quelques points intéressants empruntés à al-Nasafī, m. 1142/537, (nous rappelons que ce dernier appartenait à l'école māturīdite) sont les suivants: tous les actes des créatures, bons ou mauvais, sont déterminés et «créés» par Allāh, et les créatures «acquièrent» par *iktisāb*, acquisition, les actes de libre arbitre pour lesquels elles sont récompensées ou punies; les bonnes actions plaisent à Allāh, non les

mauvaises. Le pouvoir d'agir est simultané à l'action et il est l'essence du «pouvoir» grâce auquel se réalise un acte: le mot «pouvoir» indique l'intégralité des causes, instruments, et organes. Le *rizq* ou provision réservée par Allāh à chacun des hommes, consiste en choses permises et en choses prohibées. Les anges sont les serviteurs d'Allāh, sans sexe, exécuteurs de ses ordres. Les prophètes des hommes sont plus excellents que les prophètes des anges. Les prophètes des anges sont plus excellents que la généralité des Musulmans. Ceux-ci sont plus excellents que la communauté des anges.

Les signes de la fin du monde: le Daǧǧāl, Antéchrist, la Bête, Gog et Magog, la venue de Jésus, le lever du soleil à l'occident, sont des réalités.

Al-Aš'arī, et d'autres avec lui, mentionnent les aumônes et les prières faites en faveur des Musulmans défunts, et croient qu'Allāh les accepte comme suffrages. Quant à la destinée éternelle des enfants des idolâtres décédés avant l'âge de la raison, ainsi que des fous, on dit qu'afin de les éprouver Allāh allumera un feu et leur ordonnera d'y entrer. Ceux qui lui obéiront et y entreront, iront au paradis, car normalement ils eussent été de bons musulmans; ceux qui refuseront, iront en enfer, car, eux ils eussent été des polythéistes.

TENDANCES DOGMATIQUES MODERNES

Moḥammad 'Abduh. La salafiyya.

La présence continue de nombreux groupes européens dans les pays d'Islam et surtout dans les pays soumis au régime colonial, amena des comparaisons inévitables entre les civilisations occidentale et islamique, et entre leurs degrés respectifs de progrès et de culture. L'Inde fut le premier point de contact, et c'est aussi dans l'Inde qu'eurent lieu les premières réactions, qui furent caractérisées par une nuance plus culturelle que dogmatique, sous la direction du groupe d'Aligarh (Cfr. chap. X).

Au contraire, dans la lutte des idées provoquée dans les pays du centre de l'Islam, et notamment en Égypte, par le rapprochement des deux civilisations, ce furent des considérations dogmatiques qui donnèrent l'essor et l'orientation au mouvement dit *salafiyya*. Ce mouvement coïncidait avec celui d'Aligarh dans l'apologie d'un Islam authentique et bien compris, comme religion capable de s'adapter à toutes les époques, à tous les peuples, à tous les degrés de culture; de même dans le respect du Coran, et la réalisation de certaines réformes qu'on estimait nécessaires, comme le rétablissement de l'*iǧtihād*, la suppression de la polygamie; et encore dans les attaques contre les abus du *taqlid*. Cependant de grandes différences existaient entre les deux mouvements, soit dans leur orientation, soit dans les méthodes employées. Tandis que dans l'Inde on ressentait davantage les contrastes entre la culture islamique et celle de l'Occident, et on cherchait à élever, au nom du progrès, le niveau culturel de l'Islam par le recours à des procédés modernes, en Égypte on cherchait à parer aux déficiences constatées dans l'Islam par l'emploi de remèdes internes.

Les premiers protagonistes de la *salafiyya* sont Ǧamāl al-dīn al-Afġānī et Muḥammad ʿAbduh, qui pendant leur exil à Paris (Cfr. chap. X) avaient choisi ce nom, dérivé de la racine *s-l-f*, et qui exprime l'idée de temps passé, de l'époque des ancêtres, comme symbole et devise des remèdes qu'ils préconisaient aux maux dont souffrait l'Islam. Lorsque par la suite ces deux personnages se séparèrent, Muḥammad ʿAbduh se consacra de son mieux à la réforme de l'Islam, tandis que al-Afġānī continuait à travailler en faveur du panislamisme.

C'est une vieille opinion musulmane fort répandue que l'Islam, au cours des siècles, a perdu graduellement l'état de perfection presqu'idéale des premiers temps, et aussi qu'Allāh au début de chaque siècle, envoie des hommes exceptionnels, dits *muǧaddid*, rénovateur, qui s'appliquent à maintenir la pureté de la doctrine et des rites. On cite ainsi comme *muǧaddid* du IIIe s. de l'Islam, Ibn Ḥanbal; al-Ašʿarī au IVe; Ibn Ḥazm au Ve; Al-Ġazzālī au VIe; Ibn Taymiyya au VIIe; Ibn Qayyim al-Ǧawziyya au VIIIe; Abū ʿAbd Allāh al-Sanūsī au IXe; et enfin, Muḥammad ʿAbduh au XIVe. Même sans le recul historique nécessaire pour pouvoir comparer celui-ci avec ses grands prédécesseurs, auxquels d'ailleurs il emprunta beaucoup de son héritage spirituel, on peut admettre l'opinion de ceux qui considèrent Muḥammad ʿAbduh comme un des fondateurs de l'Égypte moderne, et la figure la plus éminente de l'Islam sunnite de nos jours. La grande influence que Muḥammad ʿAbduh parvint à exercer sur les sunnites instruits et sur les jeunes étudiants dérive non seulement de l'importance de son entreprise, mais aussi de son autorité personnelle, de la relative modération de son enseignement, et du prestige de sa charge de grand *muftī* d'Égypte. En outre, l'avantageuse position géo-religieuse de ce pays, théâtre principal de ses activités, par rapport à l'ensemble des pays de l'Islam, favorisait la diffusion rapide de ses écrits, et le rassemblement et la formation de disciples choisis et aptes à faire progresser la *salafiyya*. Parmi ces disciples il faut citer Muḥammad Rašīd Riḍā, directeur d'*al-Manār*, et vrai successeur de Muḥammad ʿAbduh.

Muḥammad ʿAbduh vécut précisément à l'époque où la marée politique de l'Islam, en régression continue, arrivait à son point le plus bas, tandis que l'influence européenne, directe ou indirecte, se développait de plus en plus et que les Musulmans, se demandant par la faute de qui ou de quoi l'on était arrivé à un état aussi déplorable, se rendaient compte plus que jamais de la nécessité urgente d'une réforme. Ce fut Muḥammad ʿAbduh qui posa nettement le problème des relations de l'Islam avec le monde moderne, et qui indiqua une solution dans le cercle de la *sunna*. Obstacles et contradictions ne pouvaient pas manquer, et ils ne lui furent pas ménagés; malgré cela, il a ouvert la voie, et désigné le but vers lequel se dirigent aujourd'hui des groupes toujours plus nombreux. Ces groupes ont déjà dépassé sur plusieurs points les positions des premiers maîtres.

Les écrits de Muḥammad ʿAbduh sont nombreux; les deux ouvrages qui contiennent le corps de sa doctrine sont la *Risālat al-tawḥīd* et ses commentaires du Coran. La *risāla* a ses origines dans les leçons dogmatiques données par Muḥammad ʿAbduh à la madrasa *sulṭāniyya* de Beyrouth. La première édition en fut publiée au Caire en 1897/1315, et la cinquième en 1926/1346. Une bonne traduction en français de cet ouvrage a été faite par B. Michel et Muṣṭafā ʿAbd

al-Rāziq. Dans ses commentaires du Coran, *Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm*, appelés aussi *Tafsīr al-manār*, parce que Muḥammad 'Abduh les publiait dans cette revue au fur et à mesure qu'il les écrivait, il n'alla pas au delà de la *sūra* 3. Muḥammad Rašīd Riḍā les continua jusqu'à la *sūra* 9.

Muḥammad 'Abduh trouva en outre dans l'exercice de sa charge de grand *muftī* d'Égypte un instrument efficace pour commencer à mettre en pratique l'évolution qu'il désirait. Ses *fatwà*, opinions raisonnées sur des points de droit canonique, inspirées par des critères compréhensifs, n'hésitent point à se prononcer contre de vieux usages et positions, et même contre des principes authentiques de la loi canonique. Parmi les *fatwà* qui ébranlèrent le plus l'opinion, on peut citer celle qui déclara licite la consommation de la viande d'animaux abattus par des Juifs ou des Chrétiens, et celle qui déclara admissible le dépôt d'argent à un intérêt modéré dans les caisses d'épargne postales créées alors en Égypte par un décret khédivial du 14 février 1904/1322.

Une importance toute spéciale dans la propagation des idées de la *salafiyya* doit être attribuée à l'activité de Muḥammad Rašīd Riḍā et à sa revue *al-Manār*, fondée en 1898/1315, qui, par le sérieux de son information et l'intérêt de ses articles sur des questions dogmatiques et canoniques, devait acquérir et conserver pendant la vie de Riḍā, m. 1935/1354, c'est-à-dire pendant presque 40 ans, une influence considérable sur la formation de la mentalité des Musulmans d'aujourd'hui, non seulement en Égypte, mais aussi parmi les classes cultivées d'autres pays d'Islam.

Position dogmatique de la salafiyya.

Le point de départ de la *salafiyya* est de reconnaître, nettement et sans ambages, l'état déplorable dans lequel on estime que l'Islam est tombé, déchiré par les schismes et les hérésies, sans unité législative même dans le cercle de la *sunna*, où coexistent quatre écoles canoniques, affaibli par l'ignorance, loin de tout progrès scientifique. Le petit nombre de ceux qui ont étudié et réussi à acquérir un vernis de science occidentale, honteux de leur religion, font étalage de scepticisme et de libre-pensée, tandis que des ulémas rétrogrades, fermés à tout progrès, condamnent l'étude des sciences. Au lieu du monothéisme pur, on a laissé entrer par la petite porte des cultes superstitieux, tandis que la corruption des mœurs se répand partout. Il y a trop de gens qui n'ont de musulman que le nom, Musulmans «géographiques», bons tout au plus à grossir les données d'une statistique, mais dépourvus des vertus caractéristiques du vrai musulman.

Et la faute en doit être imputée aux Musulmans eux-mêmes, qui ont perdu l'Islam authentique; le remède se trouve entre leurs mains: le retour à l'Islam des *salaf*, les premiers ancêtres, et au Coran mieux lu, davantage compris, débarrassé du poids mort d'une exégèse accumulée pendant des siècles. Ce remède doit s'appliquer à tous les ordres de l'activité humaine, en commençant par la réforme de l'enseignement à tous ses degrés, de sorte qu'il ne soit ni aveuglément profane ni excessivement conservateur, et ait recours à toutes les ressources de la propagande moderne, presse, associations, conférences.

La *Risālat al-tawḥīd*, de Muḥammad 'Abduh, embrasse dans une forme sommaire, accessible et claire, tout le domaine de la dogmatique; on peut dire que substantiellement elle coïncide avec la position prise par al-Ġazzālī bien que celui-ci le dépasse de beaucoup en ampleur et en profondeur. Les différences sont, en beaucoup de cas, dans la manière d'envisager et de traiter certaines questions, et dans l'importance qu'on leur attribue. Voici les points les plus intéressants de la pensée de l'auteur de la *Risālat*:

Les Musulmans sont généralement d'accord que la croyance en Allāh est préalable à la reconnaissance et à l'acceptation de la mission prophétique de ses envoyés. L'argument de l'existence d'Allāh se fonde sur la contingence des créatures, et se confirme par l'ordre et l'harmonie existant dans l'univers. On peut aussi, guidé par la seule raison, arriver à la connaissance de quelques-uns des attributs d'Allāh, tels que son existence, sa vie, sa puissance, son unicité, son éternité. La raison donc, confirmée et soutenue par la révélation, peut arriver à connaître l'existence des attributs d'Allāh, mais non sa modalité, *kayfiyya*. Allāh ne ressemble en rien à ses créatures et n'a avec elles d'autre relation que celle de les avoir créées, d'être leur maître absolu et le terme où toutes retournent. Il est donc nécessaire de croire en l'existence d'Allāh, distinct de tout ce qui est créé, éternel, vivant, unique être nécessaire, doué d'intelligence, de volonté et de pouvoir, unique en la perfection de ses attributs, unique créateur de l'univers, qui parle, entend, et voit, et possède les attributs expressément déclarés dans le Coran, qui agit en toute liberté, sans qu'aucun de ses actes soit fortuit ou exigé par l'obligation de faire ce qui est le mieux pour ses créatures, de sorte que s'Il faisait le contraire Il pourrait être objet à critique.

La prophétie est comme le cœur, le centre d'une religion révélée. L'homme trouve en son esprit des désirs et des facultés qui transcendent les limites étroites de son existence temporelle, mais avec la seule lumière de la raison il n'est pas capable de découvrir les secrets de l'autre vie, et il lui faut un guide et un instructeur. L'humanité passe par diverses époques qu'on peut comparer à la vie de l'homme. Lorsqu'elle sort du stade de l'enfance, et est à même de recevoir la révélation, le message prophétique lui est envoyé et ainsi la prophétie tient dans la *umma*, société humaine, la place que la raison tient dans les individus.

La prophétie est une connaissance qu'on découvre en soi-même par introspection, cette connaissance est accompagnée de la certitude qu'elle vient d'Allāh, et cette certitude en ce qui concerne son origine la distingue de la simple intuition. L'intuition prophétique est l'apanage de ceux qui ont été choisis par Allāh comme prophètes, et Allāh élève leur nature, débarrassant leur corps des défauts physiques et leur âme des erreurs de jugement, de la fausseté et des défauts moraux.

Les prophètes jouissent d'une aide divine spéciale dans l'accomplissement de leur mission; en outre l'opinion prédominante considère les prophètes comme exempts d'erreur même en dehors de l'exercice de leur mission. Il n'est pas exclu que les prophètes prouvent la vérité de leur mission par le miracle prophétique, *mu'ǵiza*, car il n'est pas prouvé que Celui qui a établi le cours de la nature ne soit pas à même de le suspendre, mais la meilleure preuve de l'authenticité de la mission prophétique se trouve dans les remèdes que les prophètes apportent aux

maux de l'âme, et dans la vigueur qu'ils insufflent aux peuples qui acceptent leur message, car rien de bon ne peut sortir d'une source mauvaise, ni rien de mauvais d'une source bonne.

Mahomet est le dernier, le plus grand, le sceau des prophètes; après lui la source de la prophétie tarit. Sa vie extraordinaire est la preuve de sa mission. L'inimitabilité miraculeuse du Coran ne permet pas de penser qu'il est d'inspiration humaine.

Dès lors qu'on a vérifié la légitimité de la mission d'un prophète, il faut admettre tout ce qu'il propose en tant que prophète, même si l'on n'arrive pas à comprendre; cependant il ne faut pas accepter ce qui est impossible, car les prophètes ne proposent point des absurdités. Si, donc, quelque chose apparaît comme impossible dans le sens ordinaire du langage, il y a deux solutions: ou reconnaître l'authenticité de ce qui est transmis tout en avouant qu'on est incapable de le comprendre, ou chercher un sens figuré intelligible selon le contexte et les règles du langage.

Si quelqu'un croit au Coran et se soumet à ses préceptes, mais trouve des difficultés à croire le sens littéral de tout ce qui touche le monde invisible, anthropomorphisme, enfer, paradis, et si par l'usage de sa raison, il arrive à des interprétations qui lui conviennent davantage, tout en conservant sa croyance en l'autre vie et en la rétribution finale, il ne cesse pas d'être un vrai musulman, quoiqu'il ne soit pas recommandable de l'imiter; car la foi est en Allāh, en ses prophètes, en le Jugement Dernier.

Peut-être le seul point d'importance dogmatique sur lequel Muḥammad 'Abduh semble avoir modifié son avis est-il celui qui touche à la question si débattue du Coran créé. Dans la première édition de la *risāla* l'auteur se déclare en faveur du Coran créé. On a assuré que c'est à la suite de critiques amicales qu'il établit dans les éditions suivantes une distinction entre les idées exprimées par le Coran, qui sont éternelles, et leur manifestation sensible dans le monde, qui est créée. La cinquième édition dit simplement que puisque le Coran est parole d'Allāh, il est un de ses attributs, éternel en raison de l'éternité d'Allāh lui-même.

Muḥammad 'Abduh traite longuement la question du libre arbitre. Il relève l'erreur de nombre d'européens qui attribuent la décadence de l'Islam au fatalisme provoqué par une passivité grossière, voyant en tout le décret d'Allāh. Il nie qu'il y ait aujourd'hui une seule secte qui affirme la domination absolue et despotique d'Allāh sur les actes humains; toutes les sectes admettent dans les actes humains la collaboration du libre arbitre de l'homme: d'où elles tirent l'idée du *kasb* «acquisition», et le fondement de la rétribution future. D'autre part il avoue que parmi le petit peuple on a exagéré la croyance pratique au self-arbitre, et il affirme que l'Islam tâche de maintenir une position moyenne dans cette difficile question: l'homme a conscience de sa faculté de choisir et il doit reconnaître le pouvoir d'Allāh sur tous les actes humains. Vouloir chercher davantage, s'efforcer d'harmoniser les actes de l'homme en tant qu'agent libre avec la science et le pouvoir sans limite d'Allāh, est une entreprise qui dépasse les limites de la raison, et soulève des problèmes inutiles, voire des divisions

dangereuses. Même position sur la question de savoir si Allāh est tenu de faire ce qui est le mieux pour l'intérêt de ses créatures.

En ce qui concerne l'épineuse controverse sur les santons, il est admis en principe qu'il peut y avoir des hommes excellents, se rapprochant en dignité de la position des prophètes, et que dans leur extase ils peuvent arriver à la connaissance de choses cachées. On compare leurs prodiges, *karāmāt*, au miracle prophétique, *mu'ǧiza*. Aucun musulman n'est tenu d'admettre la vérité de tels prodiges déterminés, ni de considérer comme santon tel ou tel individu. La preuve de l'authenticité des santons doit être cherchée dans leur conduite morale, vraie pierre de touche pour déceler les charlatans. Il faut instruire de la doctrine le petit peuple ignorant et superstitieux si on veut mettre fin à ses excès de crédulité. Les visites aux tombes, les pèlerinages, les intercessions, la valeur attribuée aux amulettes fabriquées par des charlatans imposteurs vont à l'encontre du pur monothéisme, comme aussi les abus des *ṭarīqa*, associations de derviches, qui ont fait de la religion un sport et un spectacle.

Même le *maḥmal*, et la *kiswa* de la Ka'ba (Cfr. cap. 12), avec ses cérémonies publiques, sont l'objet des attaques des *salafiyya*, car ce sont des *bida'*, innovations, en matière religieuse, inconnues des *salaf*, les premiers Musulmans.

En ce qui touche la philosophie on fait remarquer qu'on n'a jamais empêché les philosophes de chercher la voie droite selon les lois de la raison, car c'est bien elle qui décide en définitive entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, entre ce qui est vrai et ce qui est faux, et la raison tient une place éminente dans le Coran. Il y eut cependant, parmi les anciens, des hommes qui d'une part s'attachèrent aveuglément aux philosophes païens, comme Platon et Aristote, et d'autre part se mêlèrent de discussions dogmatiques, prenant parti contre les opinions vieilles, généralement admises parmi les Musulmans. C'est pourquoi ils furent violemment attaqués par les théologiens, et laissés de côté; en conséquence ce que l'Islam eut pu espérer de résultats positifs, n'aboutit en fait à rien. De là vient encore que, dans les livres de théologie, les questions philosophiques se trouvent mêlées aux questions dogmatiques, comme s'il s'agissait d'une seule et même science. Puis, pendant de longs siècles, il n'y eut pas de progrès. Des maîtres ignorants entretenaient des discussions purement verbales, ou bien à la faveur du manque général d'instruction et de la prohibition de puiser directement aux sources, posaient des principes jamais connus auparavant dans l'Islam. De cette manière la raison se trouvait exilée de son domaine, et on arriva même à admettre l'incompabitilité entre la science et la religion.

A la philosophie incombe l'investigation des lois de l'univers et de la nature humaine, et elle doit se limiter à cette besogne, sans retomber dans son erreur première d'envahir le domaine propre de la religion, erreur qui causa la ruine de la philosophie et arrêta le progrès de la culture islamique. Il n'existe pas d'antagonisme entre la religion et la science. Celle-ci doit se livrer exclusivement à l'étude de la nature. La religion supplée à la raison et l'aide, et la raison introduit à la connaissance de la religion. L'Islam est une religion éminemment rationnelle.

Le critère fondamental entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, entre le vice et la vertu, est tiré de la capacité innée dans l'homme de juger ses propres

actes et pensées en les approuvant ou en les désapprouvant. Mais dans la pratique cette lumière naturelle n'est ni suffisante ni infaillible, ce qui est facile à prouver par les égarements de beaucoup de théories et par l'histoire même de l'humanité; c'est pourquoi il est nécessaire de recourir à la religion, comme à une source puissante de moralité et une base solide de civilisation et de progrès. La morale islamique est fondée sur la foi, la sincérité à s'acquitter des devoirs religieux, l'aide mutuelle et fraternelle afin de promouvoir le bien et d'éviter le mal, de sorte que la justice et l'équité règnent partout. On est favorable à l'application de la peine capitale contre les coupables d'assassinat, et l'on exige une sévérité plus rigoureuse dans la punition des transgressions à la loi canonique, comme serait, par exemple, l'usage du vin.

Vis-à-vis du droit canon, la *salafiyya* prend une position radicale. Elle trouve dans la rigidité et l'exclusivisme des quatre écoles, voire dans leur existence même et leurs discussions stériles, l'une des causes principales de la décadence actuelle. Le véritable Islam est quelque chose de bien différent des discussions capricieuses des quatre *imām*, et de tout ce que sur elles se sont affairées à bâtir les générations de *faqīh*. La plupart de leurs travaux s'appliquaient à établir des normes constantes en vue de pouvoir régler les multiples cas posés par la vie, tant économique que sociale. Mais ces matières n'ont pas à être réglées par des ordonnances religieuses, ni à être fixées de manière invariable pour tous les temps. Ainsi les écoles avec leurs différends ont provoqué la division au sein de l'Islam, et c'est précisément le contraire de ce qu'il faut pour qu'il fleurisse de nouveau. Contre l'authenticité des *ḥadīṯ* qui approuvent comme une grâce d'Allāh la différence des critères des quatre écoles, la *salafiyya* apporte une série de textes coraniques qui mettent en garde les Musulmans contre la diversité d'opinions.

Il est indispensable au bien de l'Islam que chaque génération tienne compte des exigences de l'époque, et qu'elle adopte des normes adaptées aux nécessités actuelles. L'Islam n'est pas une momie embaumée dans le cercueil des quatre écoles, mais une institution historique vivante. A quoi bon, par exemple, s'attacher exclusivement aux preuves testimoniales en usage dans les siècles passés, si l'on peut aussi avoir recours à des procédés scientifiques modernes pour obtenir des données irréfutables.

Dans ce travail de démolition les coups de la *salafiyya* portaient directement contre le *taqlīd*, acceptation soumise aux règles établies par les anciens maîtres reconnus, qui interdit toute initiative et rend les intelligences esclaves en les obligeant à suivre les vieilles routines, comme avec un licou intellectuel fabriqué par les *faqīh*, mais condamné par le Coran. Le remède consiste à ouvrir toutes grandes les portes de l'*iǧtihād*, droit personnel de libre examen, égal pour tout musulman, et à recourir au principe de la *maṣlaḥa*, nécessité-convenance-utilité de la communauté, principe si impératif, qu'il faudrait aller jusqu'à lui donner l'avantage s'il lui arrivait de se trouver en contradiction avec le *naṣṣ*, texte, du *ḥadīṯ*, et même du Coran. Qu'ils se taisent donc, ceux qui prétendent que le droit islamique vaut seulement pour certains lieux et temps, et qu'il ne peut pas s'accommoder des nécessités des peuples en progrès. De telles affirmations sont filles d'une ignorance totale des principes de l'Islam; elles trouvent d'ailleurs un appui dans la ténacité

opiniâtre de nombre d'ulémas qui s'évertuent à exiger l'observance littérale de lois n'ayant aucun fondement dans la religion.

La *salafiyya* ne craint pas de déclarer temporelles et surannées certaines prescriptions du Coran et du *ḥadīṯ*, bonnes dans la société du VIIe/Ier s., mais en tout cas inadmissibles comme normes immuables de tous les temps; elle revendique aussi, à l'encontre de l'autorité des quatre *imām* et de leurs écoles de droit, une liberté absolue de jugement. Il faut substituer aux étais vermoulus du *taqlīd* un nouvel *iǧtihād* et un nouvel *iǧmā'*; il faut détrôner le *fiqh*, supprimer les quatre écoles de droit, et revenir au Coran et à la tradition, purgée des additions postérieures et des déviations hétérodoxes.

Partant de ces principes, on déclare que les règles concernant la polygamie, la répudiation, l'esclavage, et quelques autres, n'appartiennent pas au fonds essentiel de l'Islam, et qu'elles sont éventuellement susceptibles de modifications. On recommande de séparer de la *šarī'a* la législation relative aux transactions civiles, sociales, commerciales. Ainsi on éviterait des inconvénients qui atteignent l'absurdité, comme le cas d'un professeur de musique dont le témoignage fut refusé par un tribunal du Caire et considéré nul et illégal, parce que le témoin exerçait une profession prohibée. D'autre part, la Constitution des États islamiques devrait interdire aux organismes législatifs de se mêler en quoi que ce soit des questions religieuses.

Programme social et politique.

Dans le domaine de la politique, la *salafiyya* déclare l'unité de l'*umma*, communauté musulmane, et veut le retour à cette unité dans le cadre d'un système démocratique égalitaire, sans despotisme ni racisme, ni d'autre supériorité que celle qui dérive de la foi et de la sincérité de la vie religieuse. Les idées lancées par le tatare Ismā'īl Gasprinsky, m. 1914/1333, (cfr. chap. 10), furent bien accueillies dans le cercle des *salafiyya*. Rašīd al-Riḍā, directeur d'*al-Manār*, au moment de l'abolition du « califat » en Turquie, publia une série d'articles qui furent par la suite réunis en un livre: *al-ḫilāfa aw al-imāma al-'uẓmà*, le califat ou l'imamat suprême. L'ouvrage est divisé en deux parties: dans la première l'auteur expose la notion du califat selon la théorie classique; dans la seconde il propose les bases d'un califat de l'avenir adapté aux temps modernes. Il incombe à la *salafiyya* de répandre cette idée, en combattant à la fois les tendances au *tafarnuǧ*, européanisation, et les partisans du *taqlīd*, qui ne sont que des *ahl al-ǧumūd*, des gens engourdis, fossilisés. Un califat bien compris est la meilleure des formes imaginables de gouvernement, mais pour y arriver il faut la collaboration de tous, sans distinction de races. Le calife serait le chef suprême de la communauté, le zélateur des intérêts spirituels et matériels de l'Islam. Cependant, son *iǧtihād* aurait posé un problème délicat, vu que, selon la *salafiyya*, chaque musulman a un droit d'*iǧtihād* personnel, et que précisément la *salafiyya* s'appuyait sur ce droit pour déclencher ses attaques contre la fameuse institution du *šayḫ al-islām*, alléguant qu'elle ne répondait à aucune nécessité canonique, et ne servait qu'à donner une apparence de droit aux décisions arbitraires des sultans ottomans.

Ayant proposé leur plan d'unification de l'Islam, les *salafiyya* ne pouvaient pas voir avec satisfaction la marée croissante des nationalismes particuliers, dans laquelle se noyèrent bientôt les projets de reconstitution du califat; d'autre part dans le cœur de la *salafiyya* demeure l'idée de la supériorité de la race arabe, berceau de l'Islam, fondement d'un grand empire, zélatrice de la religion; cette idée affleure dans les écrits de plusieurs écrivains *salafiyya*, et se manifeste, par exemple, dans les efforts pour propager l'étude de l'arabe, langue religieuse de l'Islam.

Dans les questions sociales, une des idées les plus discutées parmi les *salafiyya* est celle de la condition de la femme. Rien, disent-ils, ne montre mieux l'aptitude de l'Islam à s'adapter à la vie moderne que la place élevée qu'il réserve à la femme. Dans tout ce qui est essentiel, elle est l'égale de l'homme. Il est vrai que le Coran permet la polygamie, mais il l'a entourée de tant de limitations qu'on constate clairement que Mahomet lui préférait la monogamie; cette thèse peut d'ailleurs s'appuyer sur des arguments tirés du Coran lui-même. C'est parce qu'on n'a pas respecté l'esprit du Coran, qu'on est tombé dans les maux de la polygamie, de la répudiation, et des autres calamités sociales au détriment de la position de la femme. Il faut donc, afin de prévenir ces maux, élever le niveau de l'éducation féminine, en la rendant égale à celle des garçons, et en donnant aux femmes accès aux études universitaires et à l'exercice des professions, avec modifications éventuelles de la loi canonique à l'égard du sexe faible dans la mesure où cela serait nécessaire.

Un des disciples de Muḥammad ʿAbduh qui a travaillé avec le plus d'ardeur dans ce sens est Qāsim Amīn; en 1900/1318 il publia son *Taḥrīr al-marʾa*, émancipation de la femme, qui devait provoquer une tempête de critiques auxquelles il répondit deux ans plus tard par sa *al-Marʾa al-ǧadīda*, la femme nouvelle, où il attaque ses adversaires et réaffirme sa position. Qāsim Amīn avait fait des études en France, et son poste de magistrat d'un tribunal islamique d'appel lui donnait l'occasion de connaître à fond les misères de la vie familiale de la femme. May Ziadé, l'écrivain bien connue, dit en parlant des campagnes féministes de Qāsim Amīn qu'elles firent dans le monde islamique l'effet d'un tremblement de terre. Petit à petit, cependant, le mouvement féministe gagna des adhésions, et reçut le renfort de plusieurs écrivains, parmi lesquels une plume féminine, celle de Malak Ḥifnī Nāṣif. Née en 1886/1304, Malak Ḥifnī avait été en 1903/1321 une des premières femmes diplômées des écoles du gouvernement. Puis, sous le pseudonyme de *Bāḥiṯat al-bādiya*, l'étudiante du désert, elle commença à publier une série d'articles sur la polygamie, la répudiation, le mariage, l'éducation, et autres sujets semblables, qu'elle résuma ensuite en dix points. Ces points furent présentés en 1911/1330 à l'Assemblée Législative comme revendications féministes; elles comprenaient entre autres le droit pour la femme d'assister à la prière à la mosquée à l'égal des hommes. Le mouvement prit bientôt de l'élan et de l'extension: en 1928/1344 il y avait plus de 36.000 étudiantes dans les écoles dépendant du ministère de l'Instruction Publique. En 1932/1351 fut créée l'Union féministe égyptienne; certains dirigeants de ce mouvement allaient si loin dans leurs revendications, que le directeur d'*al-Manār* lui-même dût les retenir en leur rappelant qu'il n'est pas permis de transgresser les lois d'Allāh.

Propagande et apologétique.

En matière de propagande et d'apologétique c'est un principe fondamental de la *salafiyya* que tout musulman doit se tenir pour responsable du développement et de la propagation de l'Islam. Ceci suppose l'ouverture d'un grand nombre d'écoles pour l'éducation du peuple, et la création de centres spéciaux pour la préparation de propagandistes professionnels. A cet effet, et dans le but aussi d'entraver la propagande des missionnaires chrétiens, on fonda à Rawḍa, près du Caire, en 1912/1331 la *ǧām'iyyat al-da'wa wa'l-iršād* pour des jeunes gens de vingt à vingt-cinq ans ayant instruction préalable suffisante, qui y recevaient gratuitement l'enseignement et la pension. Au bout de trois ans ils pouvaient obtenir le diplôme de *muršid*, qui leur donnait le droit d'enseigner la religion dans les terres de l'Islam, *dār al-islām*; le diplôme de *dā'ī*, propagandiste, pour les terres de *dār al-ḥarb*, en dehors de l'Islam, exigeait trois ans d'études supplémentaires. On demandait à ces élèves de promettre d'aller exercer leur activité dans n'importe quel lieu où ils seraient envoyés.

L'apologétique part du principe que l'Islam est la manifestation définitive de la volonté d'Allāh. Le Christianisme était venu à un stade moins avancé de l'évolution de l'humanité; ses préceptes d'ascétisme et de renoncement au monde, contraires à la nature humaine, furent par la suite écartés ou modifiés par les chrétiens. Mais l'Islam tient compte de la raison et de la nature humaines. Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam sont les trois branches d'un même arbre monothéiste, mais l'Islam synthétise tout ce qu'il y a de bon dans les deux religions antérieures, et par conséquent son but est d'unir toute l'humanité en une seule religion.

Un des apologistes les plus aggressifs et les plus violents contre le Christianisme fut le médecin Tawfīq Ṣidqī, mort en 1920/1339, à vingt-neuf ans. Comme d'autres de ses collègues, il employait dans ses attaques des arguments et des méthodes empruntés à des rationalistes européens bien connus. Une série d'articles qu'il publia dans *al-Manār* fut par la suite réunie en un ouvrage sous le titre *al-dīn fī naẓar al-'aql al-ṣaḥīḥ*, apologie de l'Islam du point de vue de la saine raison. Un de ses arguments est celui de la coïncidence des données du Coran avec les découvertes postérieures de la science moderne, comme par exemple, en astronomie. Un autre apologiste, Muḥammad Farīd bey Waǧdī, écrivit dans le même sens son livre *al-Madaniyya wa'l-islām*, la civilisation et l'Islam, 1904/1322, plusieurs fois réédité; l'auteur veut démontrer que les découvertes scientifiques successives confirment ce qui est annoncé dans le Coran, qui est le livre par lequel l'humanité est arrivée au plus haut degré du savoir et du progrès moral.

Muṣṭafà al-Marāğī, grand šayḫ d'al-Azhar.

Dans l'histoire de l'Égypte contemporaine se détache la figure de Muṣṭafà al-Marāǧī, président du tribunal suprême de la *šarī'a*, et membre de la commission de réforme d'al-Azhar, la vieille université islamique du Caire, dont il fut grand *šayḫ* à deux reprises, d'abord pendant deux ans, jusqu'en 1929/1348, et à

nouveau de 1935/1354, jusqu'à sa mort en 1945/1365. Nanti de cette haute fonction il put donner l'essor à plusieurs réformes dans le sens *salafī*, et freiner en même temps des initiatives qu'il estimait excessives et nuisibles aux intérêts de l'Islam. Dans un discours adressé aux étudiants en 1935/1354 il déclarait que l'enseignement doit être adapté aux circonstances des temps nouveaux, et que sans avoir à convertir al-Azhar en une école d'ingénieurs ou de médecins, il fallait prendre aux sciences modernes tout ce qui peut aider à une connaissance meilleure et à une défense plus efficace de la religion; d'autre part il faut fuir les innovations dangereuses, *bida*ʻ, tout en évitant en même temps des critères trop étroits en ce qui concerne la liberté de la pensée et la critique des opinions d'autrui.

Fort de son autorité, Muṣṭafà al-Marāğī voulut entreprendre un projet de traduction officielle azharite du Coran en diverses langues étrangères, et il obtint que 17 grands ulémas et de nombreux autres professeurs d'al-Azhar signent une *fatwà* favorable, déclarant une telle traduction licite selon la *šarīʻa*. En voici les considérants: 1° Il n'y a pas de doute que le nom de «noble Coran» définit la rédaction arabe qui fut communiquée à Notre Seigneur Mahomet; 2° Il est également indiscutable... que la traduction littérale... en est impossible; 3° Il existe des traductions faites en diverses langues, en dehors de l'Islam : ces traductions regorgent d'inexactitudes, cependant elles servent à des musulmans et à des non-musulmans qui ne connaissent pas l'arabe; 4° Il y a donc lieu d'entreprendre une traduction qui soit convenable, tout en avertissant clairement que cette traduction n'est pas le Coran, qu'elle ne possède pas la vertu du Coran, qu'elle est seulement le résultat d'un effort pour faire connaître le Coran. Certains ulémas refusèrent de signer cette *fatwà*, dont la publication en 1936/1355 provoqua une vive agitation dans les cercles islamiques et suscita une série de polémiques dans les journaux.

La franche opposition de Muṣṭafà al-Marāğī à ce qu'on appelle l' «incubation» pratiquée auprès des tombeaux, c'est-à-dire, le fait de dormir à côté d'une tombe dans un but de vénération et de piété, heurtait les tendances et l'opinion de beaucoup de Musulmans. Il s'opposait également à ce qu'on fît autour de ces tombes les tours rituels, ou qu'on y apportât des offrandes. Il déclarait cependant qu'il ne s'opposait pas à une simple visite, et qu'il s'abstenait de parler de l'intercession des personnages défunts, car sur cette matière les docteurs ne sont pas d'accord. Il s'efforça aussi, mais sans grand succès, d'intervenir dans l'activité extérieure des *ṭarīqa*, (cfr. chap. 15), établies en Égypte. En 1938/1357, en tant que grand *šayḫ* d'al-Azhar, il adressa une invitation aux grandes personnalités du monde islamique, leur proposant la constitution d'un conseil interislamique, *mağlis islāmī ʻāmm* qui aurait à s'occuper de la coordination des idéaux et des efforts de tous les Musulmans.

L'orientation d'al-Manār.

Dès sa fondation *al-Manār* manifesta sa réprobation de la manière dont on parlait en Europe du fanatisme musulman. Au contraire, l'Islam toujours a appliqué des principes démocratiques, égalitaires, libéraux dans ses rapports avec

les peuples soumis. Il ne fallait pas faire du panislamisme un épouvantail politique, car ce mouvement naît d'un sens profondément orthodoxe de solidarité et d'internationalisme islamique. Passant à l'offensive, *al-Manār* accusait les européens d'islamophobie, d'arabophobie, et de manquement à tous les thèmes d'idéalisme humanitaire dont ils sont si prodigues lorsqu'ils ont besoin de l'aide des Musulmans.

Positions extrêmes.

La position de la *salafiyya*, si audacieuse qu'elle ait semblé aux débuts du siècle, se trouva par la suite dépassée par les idées répandues par les représentants d'une génération nouvelle, dont les plus connus et avancés sont 'Alī 'Abd al-Rāziq et Ṭāhā Ḥusayn, auteurs de deux livres célèbres, minces de volume, mais importants par ce que leur teneur signifiait pour le monde de l'Islam, et par les ardentes controverses qu'ils soulevèrent.

'Alī 'Abd al-Rāziq, après avoir fait ses études à al-Azhar, passa à l'Université Egyptienne, et il avait commencé à étudier l'économie politique à Oxford lorsqu'au début de la première guerre mondiale, il fut obligé de rentrer en Égypte. En 1925/1344 il publia son ouvrage *al-islām wa-uṣūl al-ḥukm*, l'Islam et les bases de l'autorité publique, étude sur le califat et les origines du principe d'autorité dans l'Islam. Ce livre, plusieurs fois réédité, provoqua des attaques violentes contre son auteur. 'Abd al-Rāziq commence par déclarer que le califat, en théorie, est la vice-gérance de Mahomet dans le double domaine de la vie religieuse et de la vie civile, avec autorité absolue, sauf que le calife doit toujours le respect au droit canon invariable. Mais, poursuit l'auteur, si l'on examine les preuves sur lesquelles repose l'institution califale, elles se révèlent insuffisantes:

Premièrement en effet on ne peut rien tirer de clair du Coran ou de la *sunna*, ni prouver historiquement par *iǧmā'* l'origine du califat. La seule chose qu'on parvient à prouver est qu'il doit y avoir quelque forme de gouvernement, mais non nécessairement le califat tel qu'il est défini par les docteurs musulmans. D'ailleurs ce n'est pas la volonté d'Allāh que la force ou la faiblesse de l'Islam dépendent de telle ou telle forme de gouvernement et il y a plus : le califat a toujours été funeste pour l'Islam.

Deuxièmement, ce concept de vice-gérance de Mahomet se fonde sur une appréciation erronée des faits; il n'est pas facile de mettre au clair comment Mahomet gouvernait, mais il faut convenir qu'il ne voulut pas fonder un État, et que telle n'était pas sa mission prophétique. L'autorité de Mahomet était universelle et absolue, mais c'était une autorité prophétique et non pas sultanale: ses ordonnances ne relevaient pas de la raison d'État, mais du gouvernement religieux. Par conséquent, l'Islam comporte une séparation fondamentale entre la religion et l'État.

Troisièmement, vu que l'autorité de Mahomet était entièrement prophétique, il n'y a pas lieu de parler de «succession». La mission de Mahomet s'est terminée avec lui. Et comme il n'avait pas exercé d'autorité civile, il ne pouvait pas la transmettre, et de fait il ne la transmit pas. A sa mort, les Musulmans ne

voulurent pas retourner à l'ancien ordre de choses; ils établirent donc une forme de gouvernement, mais ce gouvernement était purement politique. Le nom de calife, donné au souverain pour des raisons tenant aux circonstances de temps et de lieu, et que les successeurs continuèrent à porter, prit, peu à peu, une nuance religieuse que les califes, naturellement, encourageaient.

Quatrièmement, le caractère de la mission de Mahomet montre bien que la loi promulguée par lui traite uniquement de choses religieuses des relations entre l'homme et Allāh. Le Coran n'est qu'un code de religion et de morale pour le service d'Allāh et le bien de l'humanité. Les lois civiles demeurent au pouvoir des hommes. Rien dans l'Islam n'empêche les Musulmans de se débarrasser d'un ordre de choses par suite duquel ils se trouvent maintenant dans une situation aussi déplorable: la voie est libre pour l'établissement de nouvelles formes de gouvernement et pour la promulgation de lois adaptées aux nécessités actuelles.

Cet ouvrage souleva contre son auteur une tempête de critiques passionnées. Les articles et même les livres écrits pour le réfuter furent nombreux, mais il ne manqua pas non plus de partisans pour le défendre. Comme l'auteur était uléma d'al-Azhar, le conseil suprême des ulémas, auquel la loi confère la juridiction disciplinaire sur tous les ulémas d'Égypte, ne pouvait pas ne pas intervenir. Le conseil de discipline, composé de trente membres présidés par le *šayḫ* d'al-Azhar, dont onze ḥanafites, neuf šāfi'ites, neuf mālikites, et un ḥanbalite, condamna 'Abd al-Rāziq à l'unanimité, comme ennemi de la religion, à être chassé de la classe des ulémas; d'où l'inévitable conséquence qu'il était destitué de la charge de cadi de Manṣūra, et rendu à l'avenir incapable d'exercer tout office ou bénéfice religieux ou civil.

Les esprits s'étaient à peine calmés qu'une autre publication, cette fois de Ṭāhā Ḥusayn, déchaîna une nouvelle tourmente. Ṭāhā Ḥusayn, né dans la Haute Égypte, 1889/1307, aveugle depuis son enfance, avait étudié successivement à al-Azhar, à l'Université Égyptienne, alors de fondation toute récente, — où il suivit les cours des professeurs européens: I. Guidi, Littmann, Nallino, Santillana —, à Montpellier et à la Sorbonne. De retour en Égypte il entra comme professeur à la faculté des lettres de l'Université Égyptienne. En 1926/1345 il publia son livre *Fī 'l-ši'r al-ǧāhilī*, sur la poésie préislamique, qui suscita immédiatement des attaques violentes et de vives polémiques dans la presse. La thèse de ce livre est que la plus grande partie de ce qu'on appelle poésie préislamique fut tout simplement fabriquée à une époque postérieure à l'origine de l'Islam, pour des motifs semblables à ceux qui provoquèrent la fabrication des fausses traditions, c'est-à-dire pour appuyer des desseins politiques, des ambitions personnelles, ou des thèses religieuses. Il s'agit, selon l'expression de l'auteur, d'une poésie taillée sur mesure. Comme cette poésie a fourni des matériaux abondants à l'exégèse coranique, le conflit avec les chefs religieux devenait inévitable. Beaucoup d'autres affirmations éparpillées dans le livre devaient dépasser toute mesure: par exemple l'affirmation que de la simple mention des noms d'Abraham et d'Ismaël dans le Coran et dans la Bible on ne peut pas conclure à l'existence historique de ces personnages; l'auteur considère comme apocryphes les légendes qui attribuent à Abraham et Ismaël la fondation de la Ka'ba; il n'admet pas non plus les traditions

qui font remonter à Mahomet les sept lectures du Coran (cf. chap. XI), ni celles qui rapportent que l'Islam avait été auparavant la religion d'Abraham, ou qu'il avait existé en Arabie avant Mahomet. Mise à part la controverse religieuse qu'il souleva, et sans entrer dans le problème littéraire, ce livre n'en demeure pas moins important par la méthode critique, nouvelle dans l'Islam, avec laquelle il pose les problèmes, et par les attaques contre l'usage, maintenu jusqu'à nos jours dans l'enseignement de la littérature, d'accepter comme authentique et vérifié tout ce qui est écrit.

Le premier effet de la violente campagne, déclenchée contre Ṭāhā Ḥusayn fut l'interdiction de l'ouvrage: l'Université fit l'acquisition de l'édition toute entière et la consigna dans un dépôt. L'auteur affirma publiquement sa foi de musulman convaincu. Cela ne suffisait pas à ses adversaires; ils provoquèrent un débat parlementaire qui fut sur le point d'entraîner la chute du gouvernement. En outre on procéda contre Ṭāhā Ḥusayn devant le procureur de l'État, mais celui-ci déclara qu'il n'y avait pas lieu à procédure, et pour le moment on n'accepta pas la démission présentée par Ṭāhā. En 1930/1349 les attaques contre Ṭāhā reprirent au parlement, et bien que ses amis aient fait remarquer que dans la deuxième édition du livre les phrases contraires à l'Islam, avaient été supprimées, deux ans plus tard Ṭāhā fut destitué de son poste à la suite de nouvelles attaques parlementaires contre son «irreligion et son immoralité». Il est permis d'admettre que la politique était passablement mêlée à cette campagne. Vers la fin de 1934/1353 Ṭāhā reprenait son enseignement à l'Université où il fut accueilli avec enthousiasme par les élèves. En 1950/1370, Ṭāhā Ḥusayn était ministre de l'Instruction Publique dans le gouvernement de Naḥḥās pacha.

L'écho de ces controverses a retenti dans tous les pays de l'Islam, et les idées qui l'ont provoqué porteront sans doute des fruits, mais dès à présent, et sans tenir compte de la grande masse amorphe, encore trop fruste pour être à même de suivre avec intelligence ces questions, on peut affirmer qu'une grande partie de l'Islam sunnite est en faveur des principes proposés par Muḥammad 'Abduh et soutenus par la *salafiyya*.

La propagande dans les autres pays.

Par une évolution parallèle à celle de l'Égypte, et d'une manière conditionnée par les circonstances de chaque pays, les couches de l'Islam possédant un certain degré de culture se trouvent un peu partout en état d'effervescence, sollicitées en des directions diverses ou opposées par les ferments de nouvelles idées et par les affirmations de vieux principes. Parmi ces courants agités, les éléments les plus actifs, dans les pays de l'Inde et de l'Indonésie, sont, outre les réformistes sunnites, des représentants d'idées plus ou moins hétérodoxes, désireux de gagner à leur cause, présentée comme l'Islam pur et authentique, une masse encore amorphe et malléable de millions de Musulmans, qui, à cause de leur manque de culture, ne sont pas toujours faciles à gagner.

De nos jours, nombreux sont les livres et les brochures publiés dans les divers pays d'Islam et destinés à la propagande et à l'exaltation de la religion musulmane,

présentée non seulement comme pleinement capable de s'adapter à toutes les exigences de la vie moderne, mais aussi comme cause et principe de tout progrès. Il suffira de mentionner parmi beaucoup d'autres, deux écrits de ce genre, l'un de l'Inde, l'autre de l'Indonésie. Dans l'Inde parut le livre de Jairazbhoy, 1937/1356, *Muhammad, a Mercy to All Nations* avec prologue de l'Aga Khan; c'est un ouvrage de près de 400 pages, consacré à l'éloge de Mahomet et de l'Islam, auxquels le monde doit tous les progrès de la culture, le libéralisme, la démocratie, le parlementarisme, l'internationalisme ; en fin de compte, l'Europe n'est rien d'autre que l'élève de l'Islam. Mahomet ne recourait pas aux armes, hormis les cas de légitime défense; la monogamie est la règle dans l'Islam. «Everthing that is in the world as the result of intellectual progress owes not only its inception, but also its present form to the efforts of this one man» [Mahomet].

Wiranatakusuma, président du negara Pasundan, un des États de la récente et éphémère Fédération Indonésienne, publiait en 1948/1368 une brochure sous le titre *Islamietische Democratie in Theorie en Practijk* pour défendre la thèse suivant laquelle seul l'Islam peut créer un monde nouveau, spiritualisé, démocratisé. A l'individualisme effréné des pays occidentaux, il faut opposer la démocratie islamique, qui accorde à tous l'égalité des droits sociaux et civils sans distinction de nationalité ou de profession religieuse. La loi acquiert sa force obligatoire par le consentement du peuple tout entier; le califat est électif, et il est au service du peuple; tous les hommes sont égaux. L'Islam n'est pas la religion d'un peuple déterminé, mais la religion d'un principe égalitaire; tous les prophètes forment une communauté, et comme les Musulmans sont obligés d'aimer et de vénérer tous les prophètes du monde, la fraternité humaine universelle naît de cette obligation. Il y a une tradition de Mahomet qui dit: Ceux qui ne sont pas musulmans ont les mêmes droits que nous: nous sommes donc égaux. L'Islam n'est pas quelque chose d'extra-terrestre, il est la religion de la vie pratique, et c'est pourquoi on ne trouve pas dans l'Islam d'esprit de supériorité ethnique ni de haines de race L'Islam assure la justice et respecte dans l'homme les éléments moraux et spirituels. L'Islam s'oppose à toute agression et à toute violence. Son programme est le Coran, qui est un programme d'action, et demande un exercice spirituel par lequel se discipline et s'ennoblit l'esprit humain. Et puisque l'Islam n'admet pas le sacerdoce ni la souveraineté héréditaire, il laisse l'homme libre dans ses déterminations, aussi bien dans les choses spirituelles que dans les choses matérielles.

Les tendances de la *salafiyya* égyptienne se trouvent représentées en Indonésie par le groupe *Muḥammadiyya*, formé en 1912/1331, le plus important des rassemblements réformistes, et qui prit un essor considérable à partir de la décadence de la *Sarekat* en 1922/1341. Il a des centres importants à Djokja et à Menangkabau, et compte plusieurs centaines de milliers d'adhérents, appartenant en général aux classes moyennes. Ainsi un indonésien, cité par Bousquet, a pu dire: chez nous l'aristocratie est hindouiste ou théosophe, le peuple est animiste, les classes moyennes, seules, depuis que la *Muḥammadiyya* existe, commencent à devenir musulmanes. La *Muḥammadiyya* combat les innombrables infiltrations païennes dans l'Islam indonésien. Comme innovations, elle recommande la *ḫuṭba*, sermon du vendredi, en langue vulgaire, et l'accomplissement des actes du culte en

plein air. Elle imite les méthodes de propagande des missionnaires occidentaux, presse, œuvres de bienfaisance, écoles, et dispose de groupements féminins dits *'ā'išiyya*, qui fondent des mosquées réservées exclusivement aux femmes et répandent l'usage d'une sorte de mantille par laquelle leurs adhérentes se distinguent des autres femmes non-réformistes, qui vont ordinairement nu-tête. Vis-à-vis de ce mouvement réformiste les éléments conservateurs ont formé des sociétés de défense, comme la *nahḍat al-'ulamā'*.

Position vis-à-vis du communisme.

Le problème des relations entre l'Islam et le communisme marxiste est, naturellement, tout récent. De tout ce qu'on vient d'exposer sur la structure de l'Islam on peut tirer sans difficulté l'opposition fondamentale qui existe entre la position doctrinale des Musulmans et les postulats essentiels du communisme. Il s'agit de deux idéologies inconciliables, aux aspirations impérialistes, l'une et l'autre, qui visent ouvertement la domination effective, morale et spirituelle, du monde.

Pour appuyer cette affirmation, et sans sortir du domaine doctrinal, il suffira de faire appel à deux témoignages de haute autorité. Le premier, de Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, et l'autre, des ulémas d'al-Azhar.

Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī rédigeait vers 1878/1296 un traité contre les matérialistes. C'était l'époque où les discussions sur le marxisme et ses conséquences étaient un thème courant dans la presse européenne. Ǧamāl al-Dīn se rangea aux côtés de ceux qui désignaient le communisme comme l'aboutissement normal du mouvement matérialiste. A l'autorité de Ǧamāl al-Dīn s'ajoutait celle de son ami, fondateur avec lui du mouvement de réforme de l'Islam, Muḥammad 'Abduh; en effet, Ǧamāl al-Dīn avait écrit son livre en persan, et ce fut Muḥammad 'Abduh qui le traduisit en arabe sous le titre *al-Radd 'alà al-dahriyyin*, réfutation des matérialistes. Cet ouvrage a connu plusieurs éditions et a été traduit en français par A.-M. Goichon.

L'auteur commence par tracer les grandes lignes de la position du matérialisme dans l'histoire de l'humanité; il attaque ensuite les doctrines matérialistes, après avoir exposé leurs funestes effets et signalé les remèdes. Dans un court chapitre Ǧamāl al-Dīn distingue les trois tendances des matérialistes: les socialistes, les nihilistes et les communistes. Il affirme que chacun de ces trois partis s'efforce, pour cacher son vrai but, de se présenter comme l'ennemi des deux autres, mais en réalité ils coïncident dans leurs moyens d'action (car les trois se présentent comme les défenseurs des pauvres et l'appui des faibles) et dans leurs buts, puisqu'ils visent à la destruction de tous les privilèges humains. La religion et la royauté sont les deux grands obstacles qui s'opposent à eux; il faut donc les détruire pour se retourner ensuite contre les propriétaires et contre tous ceux qui vivent dans l'abondance, étrangler et décapiter ceux qui ne voudront pas se conformer au nouvel ordre des choses. Ces partis, ajoute l'auteur, ont trouvé dans l'enseignement leur meilleur moyen de propagande, soit par la création de leurs écoles propres sous prétexte de propager la science, soit en introduisant des maîtres

qui professent leurs idées dans les écoles d'autrui. Ainsi ils ont gagné de nombreux partisans en Europe, et surtout en Russie. Dès qu'ils se sentiront assez forts pour agir ouvertement, ils provoqueront l'extinction de l'espèce humaine.

A cette opinion, vieille presque d'un siècle, on peut ajouter celle toute récente et non moins autorisée des ulémas d'al-Azhar, consultés en 1948/1368 par le ministre égyptien de l'Intérieur à propos du livre *al-Šuyū'iyya fī 'l-islām*, le communisme dans l'Islam, dans lequel se référant aux enseignements d'un des compagnons de Mahomet, Abū Ḏarr al-Ġifārī, l'auteur tirait la conclusion que les doctrines communistes ne sont pas incompatibles avec l'Islam.

La commission d'al-Azhar chargée de l'examen de cet ouvrage émit une *fatwà* dans laquelle on faisait remarquer que parmi les principes fondamentaux de l'Islam se trouve celui du droit à la propriété privée: chacun peut recourir aux moyens légaux pour gagner et posséder des biens en la forme qui lui soit possible. L'opinion unanime des compagnons de Mahomet et des docteurs est que les riches ne sont soumis à aucune autre obligation en ce qui concerne leurs biens, que celles imposées par Allāh, à savoir la *zakāt*, aumône; le *ḫarāǧ*, impôt; les dépenses obligatoires de la famille ou nécessités éventuelles urgentes, personnelles ou d'autrui, générales ou sociales (dans des cas limitativement énumérés), selon qu'il est expliqué dans les commentaires du Coran et dans les livres de droit. Outre ces obligations chaque musulman est invité, dans la mesure de ses moyens, à faire l'aumône, sans extravagance ni prodigalité.

Abū Ḏarr, lui, estimait que chacun doit dépenser pour le *sabīl Allāh*, la voie d'Allāh, tout ce qui ne lui est pas nécessaire, et qu'il n'est pas licite d'accumuler ce qui est superflu; mais cette opinion demeura isolée, désapprouvée d'ailleurs par tout le monde, et ne constituait nullement la doctrine de l'Islam; autrement, à quoi serviraient par exemple, les dispositions du Coran concernant le droit des héritages.

En conséquence, dit la *fatwà*, nous tenons pour certain que le contenu du livre: *al-Šuyū'iyya fī 'l-islām*, le communisme dans l'Islam, n'est pas en accord avec la doctrine islamique, et qu'on ne doit pas le propager...

La position doctrinale est donc bien claire. Mais si du domaine de la théorie on descendait sur le terrain de la réalité, on pouvait constater, au début de 1959/1379, l'existence de trois facteurs qui, malgré les mesures extrêmement hostiles à l'Islam appliquées dans l'Union Soviétique, favorisaient parmi les masses musulmanes du dehors, une propagande communiste très adroite et active, menée avec toutes les ressources de la propagande moderne. Ces facteurs étaient les suivants: a) à mesure que la courbe de la modernisation et de l'industrialisation des pays musulmans montait en flèche, la courbe représentant le pourcentage de ceux qui vivaient intimement leur religion s'infléchissait rapidement; b) la radio, le cinéma, les livres, la presse communiste ne cessaient pas de faire miroiter aux yeux des masses qui se réveillent l'assurance d'une vie bien plus aisée dès qu'on aurait abattu le capitalisme; c) les passions politiques surexcitées contre tout ce qui était impérialisme ou colonialisme poussaient à la recherche de n'importe quel appui sans envisager les éventuelles conséquences. C'était ainsi que, malgré les prohibitions officielles instituées dans plusieurs états musulmans, la propa-

gande communiste s'introduisait par la porte de service, et que, à considérer la la position des pièces sur l'échiquier, on pouvait d'ores et déjà condamner l'optimisme de ceux qui continuaient à croire que l'Islam constitue une barrière infranchissable contre le communisme.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Généralités.

J. M. Abd el Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949; ID., *Marie et l'Islam*, Paris 1950. — T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Westminster 1896, 3d. ed. London 1935; ID., *The Islamic faith*, London 1928. — M. Asin Palacios, *Algazel: dogmática, moral, ascética*, Zaragoza 1901; ID., *Bosquejo de un diccionario técnico de Filosofia y Teologìa musulmanas*, Revista de Aragón, 5, Zaragoza 1903, pp. 179-189, 264-275, 343-359; ID., *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam*, E. G. Browne Mem. vol., Cambridge 1922, pp. 8-27. — H. Bauer, *Islamische Ethik*, H. 1, *Ueber Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*; H. 2, *Von der Ehe*; H. 3, *Erlaubtes und verbotenes Gut*, Halle 1916; H. 4, von H. Wehr, *Al-Gazzali's Buch von Gottvertrauen*, 1940. — W. A. Bijlefeld, *De islam als na-christelijke religie*, Den Haag 1959. — V. Courtois, *Mary in Islam*, Calcutta 1954. — L. Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951. — A. Guillaume, *Al-Sharastani, The Summa philosophiae. Kitāb nihāyatu 'l-iqdām fī 'ilmi 'l-kalām*, ed. transl., Oxford 1934. — M. Guidi, *La lotta fra l'Islam e il Manicheismo*, Roma 1927. — J. Hell, *Die Religion des Islam. Bd. I. Von Mohammed bis Ghazâli*, Jena 1915. — M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzī* (1209) *und ihre Kritik durch Tūsī* (1273)... Leipzig 1912; ID., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam...* Bonn 1912. — A. V. Kremer, *Die herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1886. — P. Longas, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid 1915. — D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903. — K. V. Merkuriev, *Rukovodstvo k izloženii i obliče po dogmatičeskago i pravstvenno-praktičeskago učenīla mugamedantsva*, Orenburg 1912. — Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Lahore 1936; trad. holl., Batavia 1938. — G. F. Pijper, *Die Edelgesteenten der geloofsleer*, door Ṭāhir al-Djazā'irī, Leiden 1948. — J. Schacht, *New sources for the History of Muhammadan Theology*, Studia Islamica, I., 1953, pp. 23-42. — H. H. Schaeder, *Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam*, Der Islam, 1927, pp. 1-75. — M. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, ZDMG, 1898, pp. 463-510, 513-563; 1899, pp. 51-88. — J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Part I., vol. 1, *Preparatory historical survey of the early period*, London 1945; vol. II., *The theological position at the close of the period of Christian ascendancy in the Near East*, London 1947. — A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947; ID., *Islam. Beliefs and practices*, London 1951. — A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, its genesis and historical development*, Cambridge 1932. — Zaki Ali, *Islam in the World*, Lahore 1938.

2. — Questions théologiques particulières.

N. Artam et N. Sevin, *Müslüman çocuğunun kitabī*, Istanbul 1948. — M. Alonso, *El ta'wīl y la hermenéutica sacra de Averroes*, Al-Andalus, 7, 1942, pp. 127-151. — M. Asin Palacios, *La psicologia de la creencia según Algazel*, Revista de Aragón, 3, 1902, pp. 51-56, 116-120, 189-194, 296-301, 385-392; ID., *La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue*, Rev. Scienc. phil. théol., 19, Paris 1930, pp. 51-62; ID., *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid 1927-1932, 5 vol.; ID., *La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la escolástica*, Al-Andalus, 3, 1935, pp. 345-389; ID., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1934-1941, 4 vol. — D. S. Attema, *De Mohammedaanschen opvattingen omtrent het tijdstip van de jongsten dag...* Amsterdam 1942. — S. L. de Beaurecueil et G. C. Anawati, *Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas*, MIDEO, III, 1956, pp. 207-258. — L. Bercher, *Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī, La Risāla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam*, texte arabe et trad., Alger 1949, 3e éd. — R. Chidiac, Al-Ġazālī, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, texte, trad., comm., Paris 1939. — R. Eklund, *Life between death and resurrection*

according to Islam, Upsala 1941. — E. E. ELDER, *A Commentary of the Creed of Islam, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, ed. and transl., New York 1950. — F. FABRE, *La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqāt de Sobkī*, MIDEO I., 1954, pp. 73-102. — A. FISCHER, *Gestalten, Gebrauch und Herkunft der muslimischen Bekenntnisformel*, Islamica, 5, Leipzig 1932, pp. 97-110; ID., *Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte*, Leipzig 1933. — G. GABRIELI, *La «Dommatica minore» di as-Sanūsī*, Bessarione, 9, s. 2, vol. 7, fasc. 79, Roma 1905. — L. GARDET, *Arguments d'autorité et arguments rationnels en théologie musulmane*, En Terre d'Islam 1947, pp. 3-28. — E. GARCIA GOMEZ, *Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla*, Al-Andalus, IV, 1936, pp. 1-28. — I. GOLDZIHER, *Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig 1884; ID., *Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Râzī*, Der Islam, 1912, pp. 213-247; ID., *Streitschrift des Gazali gegen die Bāṭinijja Sekte*, Leiden 1918; ID., *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie*, Der Islam, 1919, pp. 144-158 ; ID., *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord d'Afrique au XIe s.*, Alger 1903. — M. HORTEN, *Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudālī und des Sanūsī übersetzt und erläutert*, Bonn 1916. — M. T. HOUTSMA, *De strijd over het dogme in den Islam tot op el-Ash'arî*, Leiden 1875. — T. HUITEMA, *De voorspraak (Shafâ'a) in den Islam*, Leiden 1936. — IBN ḤAZM, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica*, trad. de M. ASIN PALACIOS, Madrid 1916. — A. T. JUYNBOLL, *Een moslimische Catechismus in het arabisch met eene javaansche interlineaire vertaling...*, Bijdragen v. h. Kon. Inst. v. Taal- Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië, 1881, pp. 215-231, 267-284. — P. KHOURY, *Jean Damascène et l'Islam*, Proche-Orient Chrétien, Jérusalem 1957, pp. 44-63; 1958, pp. 313-339... — H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Aḥmad b. Taymīya*, Le Caire 1939. — A. T. VAN LEEUWEN, *Ghazali als apologeet van de Islam*, Leiden 1947. — J. D. LUCIANI, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, Alger 1908. — R. G. MCCARTHY, *The theology of al-Ash'ari*, Beyrouth 1953. — L. MASSIGNON, *Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazāli*, Rev. Ét. Isl., 1932, pp. 523-536. — A. J. v. MEHREN, *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée... par... el-Ash'ari*, Leiden 1879. — W. MONTGOMERY WATT, *Free will and predestination in early Islam*, London 1948. — A. NADER, *Le système philosophique des mu'tazila*, Beirut 1956. — C. A. NALLINO, *Sull' origine del nome dei mu'taziliti*, Riv. St. Or., 7, Roma 1916-1918, pp. 429-454, e *Raccolta di scritti*, II, Roma 1940, pp. 146-169; ID., *Sul nome dei Qadariti*, Riv. St. Or., 7, 1916-1919, pp. 461-466, e *Raccolta*, II, 1940, pp. 176-180; ID., *Rapporti fra la dommatica mu'tazilita e quella degli ibāḍiti dell' Africa Settentrionale*, Riv. St. Or., 1916-1918, pp. 445-460, e *Raccolta*, II, 1940, pp. 170-175. — J. OBERMANN, *Political Theology in early Islam. Ḥasan al-Baṣrī treatise on Qadar*, Journ. Amer. Or. Soc., 55, 1935, pp. 138-162. — S. PINES, *Beiträge zur islamische Atomlehre*, Leipzig 1936. — O. PRETZL, *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre Weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, München 1940. — H. RINGGREEN, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala 1955. — J. ROBSON, *Christ in Islam*. London 1929. — W. SPITTA, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'ari*, Leipzig 1876. — A. AL-ṬĀḤĀWĪ, *Bayān al-sunna wa-'l-ğama'a*, Ḥalab/Ğidda 1344 (1926). — M. TAYRAH et M. AL-LADHIQĪ, *Al-ḥādiqa al-dīniyya*, Beirut, s.d. — A. de VLIEGER, *Kitāb al-Qadr, Matériaux pour... doctrine de la prédestination...* Leiden 1903. — A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940; ID., *Genèse et évolution de la culture musulmane*, Semietische Studien, Leiden 1941, pp. 127-153; ID., *Ghazzâlî's bekeering*, ibid., pp. 154-177.

3. — MOUVEMENTS MODERNES.

A. ABDARRAZIQ, *L'Islam et les bases du pouvoir*, trad. franç. par L. BERCHER, Rev. Et. Isl. 1933, pp. 353-391; 1934, pp. 163-222; Ibid., 1935, pp. 75-86, trad. de la sentence d'al-Azhar sur ce livre. — C. C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad 'Abduh*, London 1933. — S. AMEER ALI, *The Spirit of Islam*, rev. ed., London 1922, reprint. 1923, 1935, 1946, 1949; ID., *The Ethics of Islam*, Calcutta 1951, 2nd. ed. — O. AMIN, *Muhammad 'Abduh*, Washington 1953. — Al-Azhar, *la réorganisation*, Rev. Ét. Isl., 1929, pp. 1-74; ID., *Nouvelle charte de l'Université d'Al-Azhar*, Rev. Ét. Isl., 1931, pp. 241-275. — J. M. S. BALJON, *The reforms and religious ideas of Sir Sayyid Ahmad Khân*, Leiden 1949. — M. BARAZI, *Islamisme et modernisme*, Paris 1929. — J. BERQUE, *Quelques problèmes de l'Islam maghrebin*, Archives de Sociologie de Religions, 1957, I., pp. 3-20. — J. CASTAGNE, *Le mouvement d'émancipation de la femme musulmane en Orient*, Rev. Ét. Isl., 1929, pp. 161-226. — K. CRAGG et O. AMIN, *The modernist movement in Egypt*, (cfr. R. N. FRYE, *Islam and the West*, s' Gravenhage 1957, pp. 149-178.) — R. W. VAN DIFFELEN, *De leer der Wahhabiten*, Leiden 1927. — H. A. R. GIBB, *Wither Islam? A survey of modern movements in the Moslem World*, London 1932; ID., *Modern trends in Islam*, Chicago 1945; trad. franç., Paris 1949. — A.-M. GOICHON, *La vie féminine au Mzab*, Paris 1927; *notes complémentaires*, Rev. Mond. Mus., 62, pp. 27-138; ID., *Jamal al-Din al-Afghani. Réfutation des matérialistes*, Paris

1942; ID., *La femme de la moyenne bourgeoisie fasiya*, Rev. Ét. Isl., 1929, pp. 1-74; ID., *Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui*, Afrique et Asie, I., 1950, pp. 18-44. — R. C. Gosh, *Constitutional developments in the islamic world*, Calcutta 1942. — H. Hartmann, *Die Krisis des Islams*, Leipzig 1928 (cfr. critique de G. Kampffmeyer, Oriente Moderno 1928, pp. 382-387. — M. Horten, *Muḥammad 'Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt*, Beiträge zur Kenntnis des Orients, XIII, 1915, 85; ID., *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam*, Halle, a.S., 1916; ID., *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle a.S., 1917-1918, Lief. 1-2. — M. Iqbal, *Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam*, Lahore 1930; ID., *The reconstruction of religious thought in Islam*, London 1934; trad. franç. — *Islam in the modern world*, Washington 1951. — A. Jeffery, *Il modernismo musulmano dell' indiano Muḥammad Iqbal*, Oriente Moderno, 1934, pp. 505-513. — W. J. A. Kernkamp, *De Islam en de vrouw*, Amsterdam 1935. — H. Laoust, *Le réformisme orthodoxe des «Salafiyya» et les caractères généraux de son orientation actuelle*, Rev. Ét. Isl., 1932, pp. 175-224. — W. Z. Laqueur, *The appeal of communism in the Middle East*, Middle East Journal 1955, pp. 17-27. — B. Lewis, *The Middle East reaction to Soviet pressures*, ibid., 1956, pp. 125-137. H. Masse, *Le 2e Congrès... des femmes d'Orient à Téhéran*, 1932, Rev. Ét. Isl., 1933, pp. 45-142. — A. Maududi, *Towards understanding Islam*, Lahore, 4th ed., 1948. — Al-Muchrif, *La réforme de l'enseignement à la grande mosquée (Zitouna) de Tunis*, Rev. Ét. Isl., 1930, pp. 441-515. — M. 'Abduh, *Risālat al-tawḥīd*, Le Caire 1920, trad. franç., Paris 1925. — Muḥammad Ali, *A scheme of studies for the national Muslim educational Institutions in India*, Bombay 1921. — R. Paret, *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*, Veröff. Orient. Sem. Univ. Tübingen, Stuttgart 1934. — O. Pesle, *La femme musulmane dans le droit, la religion et les mœurs*, Rabat 1946. — G. F. Pijper, *De vrouw en de moskee (à Java)*, cfr. *Fragmenta Islamica*, Leiden 1934, pp. 1-58. — H. A. Reed, *Turkey's new Imam-hatip schools*, Die Welt des Islams, N.S., IV, 2-3, 1955, pp. 150-163; ID., *The religious life of modern Turkish Muslims*, (cfr. R. N. Frye, *Islam and the West*, 's Gravenhage, 1957, pp. 108-148.) — J. Schacht, *Zur wahhābitischen Literatur*, Zeitschr. f. Semitistik, 4, 1928, pp. 200-212; ID., *Šarī'a und Qanūn im modernen Aegypten. Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus*, Der Islam, 1932, pp. 209-236. — A. Sekali, *L'Université d'El-Azhar et ses transformations*, Rev. Ét. Isl., 1927, pp. 95-114, 465-529; 1928, pp. 47-165, 255-337, 401-472. — W. C. Smith, *Modern Turkey. Islamic Reformation*, Islamic Culture, 25, 1951, pp. 155-186. — P. Stirling, *Religious change in republican Turkey*, Middle East Journal, 1958, pp. 395-408. — Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra'atunā fī 'l-šarī'a wa-'l-muǧtama'*, Tunis 1930, trad. franç., Rev. Ét. Isl. 1935, pp. 201-230. — F. Taeschner, *Al-Ghazzali, der Former der höheren frömmigkeit im heutigen Islam*, Missionswissenschaft u, Religionswisseschaft, Veröffentlichung d. Inst. f. missionswissenschaftliche Forschungen, 1947/48, n. 2. — R. F. Woodsmall, *Moslem women enter a New World*, London 1936; trad. allem., *Der Aufstieg der mohammedanischen Frau*, Erlenbach 1938.

LA MYSTIQUE

Ascétisme.

Les notions d'ascétique et de mystique ont été traitées sous divers noms dans les ouvrages musulmans, comme par exemple celui de *zuhd*, faisant ressortir une idée d'abstention, appliqué à l'ascétique, et celui de *taṣawwuf*, pour désigner particulièrement tout ce qui regarde la mystique. Celui qui pratique le *taṣawwuf* est appelé *ṣūfī*, mystique; du mot «*ṣūfī*» est dérivé le mot *ṣūfisme* employé comme synonyme de *taṣawwuf*, mysticisme islamique.

La question des origines du *ṣūfisme* est difficile à résoudre. Certains pensent qu'il s'agit d'un phénomène endogène, essor naturel de certains esprits qui ont trouvé leur aliment dans le Coran continuellement médité et devenu le centre de leur vie spirituelle. D'autres rejettent l'idée d'une origine exclusivement interne et rappellent que même le mince fonds mystique qu'on peut découvrir dans le Coran semble avoir des sources chrétiennes, et croient que sur les esprits ainsi préparés le contact immédiat avec l'ambiance chrétienne des pays conquis exerça une influence encore plus grande. On affirme aussi que la rapidité du développement du ṣūfisme s'explique plus facilement si l'on admet des influences extérieures, parmi lesquelles, outre le Christianisme, on énumère les courants hellénistiques, les apports de l'influence iranienne, et divers éléments empruntés aux religions de l'Inde.

Les Arabes étaient en contact avec des anachorètes pratiquant l'ascétisme chrétien depuis les temps préislamiques. Les vieux poétiques parlent du *rāhib*, anachorète, au désert, et de la lumière hospitalière de sa cellule qui sert de guide au voyageur égaré dans la nuit ténébreuse. Le Coran, dans un passage ambigu, 57/27 (27), parle de l'ascétisme chrétien: (Il faut se rappeler que dans le Coran c'est Allāh qui parle) «Alors, sur leurs traces, [de Noé et d'Abraham], Nous avons envoyé nos messagers, et Nous avons envoyé Jésus fils de Marie, et Nous lui avons donné l'Évangile, et Nous avons placé dans le cœur de ceux qui le suivent douceur et miséricorde et *rahbāniyya* [vie érémitique monacale], *ibtada*'*ūhā* [ils l'ont instituée]; Nous ne la leur avons prescrite que par désir de plaire à Allāh, mais ils ne l'ont pas observée d'une juste observance; et à ceux d'entre eux qui ont cru, Nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux font le mal».

Les commentateurs des premiers siècles de l'Islam, et généralement les *ṣūfī*, interprètent ce passage dans un sens favorable à la vie ascétique, mais plus tard

l'opinion a dominé dans l'Islam que selon ce verset, l'ascétisme et la vie monacale sont des nouveautés introduites par les Chrétiens, et non pas prescrites par Allāh. Cette interprétation commença à prévaloir à partir du IXe/IIIe s., appuyée par une tradition célèbre, dont la rédaction n'est pas antérieure à ce siècle, et qui ne figure pas dans les traditions canoniques; cette interprétation fait dire à Mahomet que *lā rahbāniyya fī 'l-islām*, il n'y a pas de vie monacale dans l'Islam, et que le véritable ascétisme de l'Islam est la guerre contre les infidèles. On peut considérer que cette opinion est maintenant généralisée dans l'Islam, grâce notamment à l'autorité d'al-Zamaḫšarī, vers la fin du XIIe/VIe s. Se référant à ce passage, Blachère a souligné la possibilité que le texte de ce verset coranique soit composé au moins de deux fragments divers, et il apporte des arguments plausibles qui l'inclinent à croire que la première partie du verset, favorable aux Chrétiens, jusqu'au mot «miséricorde» inclusivement, appartenait au verset précédent. Il propose l'hypothèse d'une addition du reste de ce verset, depuis le mot *rahbāniyya* lequel se trouve cette fois seule dans le Coran.

E. Beck a fait une étude minutieuse des passages coraniques où l'on parle expressément du monachisme chrétien: 5/85-88 (82-85); 9/29-35 (29-35); 57/26-27 (26-27); se fondant sur des raisons grammaticales et psychologiques il interprète ce verset difficile, où le discours oscille entre une double louange et une critique répétée: Les vertus chrétiennes énumérées viennent d'Allāh lui-même. Ce sont les Chrétiens qui ont inventé le monachisme. Ils l'ont fait certes, pour des motifs louables, purement religieux, mais Allāh commande seulement ce qui est possible à la faiblesse humaine. Les moines, désireux de plaire à Allāh, ont osé faire davantage et ils n'ont pas réussi à atteindre l'idéal.

On a dit que tant l'ascétique que la mystique ne s'accordaient pas à l'esprit de l'Islam primitif, parce que hormis les prescriptions rituelles sur la prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, et les considérations générales sur la caducité de ce monde et la préparation à la vie future, le Coran n'a pas de textes nettement ascétiques et s'il parle avec sympathie des ascètes chrétiens, il n'exhorte pas à les imiter.

Il est vrai que les terribles descriptions eschatologiques de la période de La Mecque durent ébranler les esprits et éveiller des échos dans les âmes, mais par la suite, aux temps de Médine, Mahomet s'orienta toujours davantage vers une voie moyenne, et les heureux conquérants de régions opulentes estimèrent bon et digne de jouissance tout ce qu'ils avaient acquis par les armes.

La tradition s'est montrée généralement ennemie de l'ascétisme, et particulièrement du célibat, mais il convient de n'utiliser la tradition qu'avec prudence; par ailleurs les traditions qui rapportent des traits mystiques dans la vie de Mahomet, peuvent être tenues pour tardives et suspectes.

On raconte, par exemple, que Mahomet, s'adressant à quelqu'un qui pratiquait le célibat lui dit: si tu es un moine chrétien, dis-le ouvertement, mais si tu es des nôtres, tu es tenu de suivre notre *sunna*, et notre *sunna* est la voie du mariage. Dans une autre occasion quelques Bédouins dirent à Mahomet qu'un homme, pendant ses voyages sur son chameau, ne cessait de répéter des oraisons jaculatoires, et qu'aussitôt qu'il mettait pied à terre, il se livrait à la prière.

Mahomet leur demanda comment il se procurait sa nourriture et celle de son chameau. La nourriture, répondirent-ils, c'est nous qui la lui donnons. En ce cas, conclut Mahomet, vous êtes meilleurs que lui.

Ces censures mêmes n'en indiquent pas moins qu'il y avait motif à les faire porter, et de fait, dans les biographies des premiers temps abondent les exemples d'hommes qui cherchaient un sens intime dans les pratiques religieuses, et s'adonnaient à l'abstinence, à la pauvreté, aux veilles dévotes, et suivaient les voies de la mystique.

Ils étaient le levain de la masse. Quelques-uns, comme les *qurrā'*, récitateurs du Coran, et les *quṣṣāṣ*, prédicateurs populaires, accompagnaient les bandes guerrières et soutenaient leur enthousiasme, ou bien s'arrêtaient dans les carrefours des villes, récitaient le Coran et exhortaient à une vie austère. Ces pieux agitateurs prenaient souvent, aussi, parti dans les questions politiques brûlantes et propageaient alors à la fois leurs opinions spirituelles et temporelles. D'autres, désireux de quitter une ambiance si chargée de passions, attirés peut-être par le désir de se rendre agréables à Allāh, ou effrayés par les menaces eschatologiques, se réfugiaient dans une vie retirée, pratiquaient l'austérité et pleuraient leurs péchés, en imitant plus ou moins directement des modèles chrétiens. Tels étaient les *zuhhād*, pénitents, ou *bakkā'ūn*, pleureurs. Mais ceux-ci même étaient les fils de leur temps, et il était rare que le *firār min al-dunya*, la fuite du monde, fut si complète, qu'elle exclût la passion politique; il n'est pas rare au contraire, de constater que l'aversion du régime politique établi avait contribué à cette détermination de s'éloigner du monde.

Ceux qui pensaient de la même manière ne tardèrent pas à former des groupes dans les centres les plus importants, à La Mecque, à Médine et à Damas, mais surtout à Baṣra et à Kūfa, colonies militaires, où poussait plus vigoureuse la nouvelle religion.

Ḥasan al-Baṣrī.

Parmi les personnages pieux de cette première époque on trouve aussi bien des hommes, comme Ḥasan al-Baṣrī, m. 728/110, que des femmes, comme Rābi'a al-'Adawiyya, m. 801/185.

Ḥasan al-Baṣrī, le patriarche de l'Islam primitif, vit se rassembler autour de lui des disciples qui devinrent ensuite les maîtres de cercles aussi divers que ceux de la *mu'tazila*, la *sunna*, et le *taṣawwuf*. La remarquable personnalité de Ḥasan al-Baṣrī domine son époque dans tous les aspects de la culture religieuse, mais elle brille d'un éclat spécial par l'exemple de dévotion ascétique et d'orientation mystique, en contraste avec la tendance générale de son temps. Ce fut lui qui posa les fondements de l' *'ilm al-qulūb wa'l-ḫawāṭir*, la science des cœurs et des motions de l'âme. Des sentences innombrables mises dans sa bouche et dans celles de ses contemporains on infère que cette ascétique ancienne s'enracinait dans la crainte du dernier jugement, de «l'heure», suivant un processus psychologique semblable à celui qui avait ébranlé Mahomet dans ses premières expériences religieuses, et qui continue à ébranler aujourd'hui les esprits de nombreux

musulmans. Contrairement à d'autres plus timides, Ḥasan al-Baṣrī n'eut pas peur de déclarer avec fermeté et sans ambages son opinion sur le gouvernement des Umayyades, mais en même temps il réprouvait la rébellion contre leur autorité, et disait que la réparation des injustices sociales doit être obtenue d'Allāh non par l'épée, mais par la pénitence.

Rābi'a al-'Adawiyya.

On raconte de Rābi'a al-'Adawiyya qu'elle était de condition servile, mais que sa vie vertueuse lui valut l'affranchissement, et que s'étant d'abord retirée au désert pour y vivre dans la chasteté s'établit par la suite à Baṣra, où elle vécut sans mitiger ses austérités. Les gens accouraient vers elle pour lui demander conseil, enseignement, ou intercession. On lui attribue de nombreux prodiges, tels que la multiplication merveilleuse de ses provisions, de sorte qu'elles devenaient suffisantes pour nourrir ses visiteurs; et la lumière qu'elle rayonnait suppléait pendant la nuit au manque de lampe. Après sa mort on sut, par vision, que lorsque Munkar et Nakīr, les anges du «tourment de la tombe» lui adressèrent la demande habituelle: qui est ton Seigneur? elle répondit: «retournez, et dites à votre Seigneur: malgré les milliers et les milliers de tes créatures Tu n'as pas oublié cette pauvre petite vieille. Moi qui ne possédais que Toi dans le monde, je ne T'ai jamais oublié. Comment donc peux-Tu me demander: qui est ton Seigneur?» On lui attribue aussi cette parole: «Oh Seigneur! si c'est la crainte de l'enfer qui me pousse à te prier, jette-moi en enfer; si c'est le désir du paradis, ne me laisse pas y entrer; mais si je m'approche de Toi pour Toi seul, ne me cache pas ta beauté éternelle».

Le groupe de Kūfa.

En même temps que le groupe de Baṣra fleurissait un mouvement semblable dans la colonie militaire voisine de Kūfa, mais avec des tendances et des caractéristiques différentes. Les disciples de ces deux écoles étendirent ensuite leur propagande aux autres régions de l'Islam. A l'un d'eux, 'Abd al-Wāḥid b. Zayd, m. 793/177, est attribuée la fondation d'un établissement de vie cénobitique à 'Abbādān. Un autre ascète célèbre des premiers temps, fut Ibrāhīm b. Adham, originaire de Balkh, mort au cours d'une expédition maritime contre Byzance, vers 782/165, que la légende *ṣūfī* a transformé en prince, et dont elle a fait le protagoniste d'une histoire qui rappelle la vie de Bouddha.

Les ṣūfī. Tawakkul. Ḏikr.

Vers le milieu du VIIIe / IIe s. on commence à employer le mot *ṣūfī*, pl. *ṣūfiyya*, dérivé de *ṣūf*, laine, pour désigner les ascètes musulmans, qui, à l'imitation de leurs collègues chrétiens, s'habillaient généralement d'une robe de bure ou d'un cilice, se ceignaient avec une corde, et erraient en mendiant tenant à la main

leur *rikwa*, plateau ou sébile pour recevoir les aumônes, dit en persan *keškūl*. Durant cette période on commence aussi à voir des groupes de ces ascètes mendiants constituer des centres de vie cénobitique dans des établissements où ils vivaient ensemble soit d'une manière permanente soit durant une partie de l'année seulement, tandis qu'à des époques déterminées ils sortaient en quête d'aumônes.

Le mouvement des *ṣūfī* jetait ainsi ses racines dans l'Islam. Une des nombreuses définitions dans lesquelles les auteurs musulmans ont tenté de condenser et de décrire l'insaisissable concept du *taṣawwauf*, «ṣūfisme», est la suivante: «le vrai *ṣūfī* est celui qui ne possède rien et que rien ne possède». Cette renonciation avait d'abord un sens plutôt matériel, mais tout de suite se manifeste un penchant vers la conception spirituelle du *zuhd*, vie ascétique. Sans mitiger les austérités, on insiste sur l'importance du sentiment intérieur. Le renoncement n'existe que dans le cœur, il consiste à éliminer tout ce qui n'est pas Allāh, et notamment à se renoncer soi-même. Tel était le principe du *faqr*, pauvreté: «n'accepte rien de personne, ne demande rien à personne, n'aie pas de chose que tu ne puisses donner à un autre». Ce principe à son tour se fonde sur la théorie du *tawakkul*, confiance en Allāh, définie comme l'inhibition de toute initiative et de toute volonté personnelle, pour tout remettre à Allāh, et se faire passif comme un cadavre. Le *mutawakkil*, celui qui se confie à Allāh, est «le fils du moment»présent: il ne se préoccupe pas de l'avenir. Dans les ouvrages sur le *tawakkul* on trouve fréquemment la comparaison des oiseaux du ciel qui ne sèment ni font des récoltes, ni les engrangent, mais reçoivent leur nourriture d'Allāh. Quelques-uns poussèrent jusqu'à la limite la mise en pratique de ce principe; en contraste avec le souci des gens d'affaires et avec l'insistance importune des mendiants, ils mettaient à l'épreuve la sollicitude d'Allāh, se maintenaient dans leur passivité malgré la faim et les privations, endurant la nécessité sans songer à l'alléger par quelque moyen, et ne tenant aucun compte des réflexions des gens, parce que: «personne ne peut entrer dans la confiance d'Allāh s'il n'est pas indifférent aux jugements des hommes». Le vrai *mutawakkil* ne devait donc ni mendier, ni travailler pour gagner sa nourriture; il devait espérer en Allāh, le maître des trésors du ciel et de la terre. En relation avec cette conception de la sollicitude d'Allāh il était, et il est encore d'usage, d'entreprendre le pèlerinage à La Mecque sans provisions; on considérait même comme un manquement au vœu le fait d'extraire une épine fixée au pied ou celui de crier au secours en cas de nécessité urgente.

De là naquit la question de savoir si le riche qui rend grâce à Allāh pour les dons qu'il a reçus doit être estimé supérieur au pauvre qui endure sans plainte sa misère. Selon certains, puisque la richesse est un attribut divin, elle doit être préférée à la pauvreté, qui est une déficience de l'homme; opinion qui se fonde sur une parole attribuée à Mahomet: la main de dessus (celle qui donne) est supérieure à celle du dessous (celle qui reçoit). Cependant, presque tous les *ṣūfī* prenaient parti en faveur de la pauvreté et citaient d'autres traditions, comme celle que les pauvres entreront au ciel 500 ans avant les riches.

Parmi les traits catractéristiques du *taṣawwuf* on trouve un nouvel élément liturgique, introduit dès les premiers temps, et basé sur un passage du Coran, 33/41 (41-42) qui recommande la fréquente invocation d'Allāh. C'est le *ḏikr*,

mémoire, souvenir, invocation (d'Allāh), qui accompagne tout le développement du ṣūfisme. Tandis que les prières rituelles de la *sunna* ont leurs horaires déterminés, et leurs limites fixées, la liberté avec laquelle on pouvait avoir recours au *ḏikr* le rendait cher aux *ṣūfī*, qui ne tardèrent pas à le considérer comme un exercice indispensable, supérieur même aux prières quotidiennes réglementaires. Alors, tout comme aujourd'hui, le *ḏikr* consistait à répéter sans cesse un mot ou une phrase en l'honneur d'Allāh, et il s'accompagnait parfois d'actes de pénitence, comme la flagellation, lorsqu'on sentait diminuer la ferveur. Naturellement, ces exercices extérieurs devaient être accompagnés de l'orientation du cœur vers Allāh, Seigneur de toute la création, dans un effort pour faire converger vers Lui toutes les pensées, les paroles et les actions. Par la suite on arrive à la doctrine de l'amour divin et aux ravissements spontanés ou procurés.

L'épanouissement du ṣūfisme.

Le IXe/IIIe s., si important du point de vue de l'évolution des multiples aspects d'un Islam encore fluide, vit l'épanouissement du ṣūfisme et la manifestation de tendances spéculatives et panthéistiques, à côté du type ascétique des premiers temps.

Parmi les noms les plus importants du ṣūfisme modéré on peut citer: al-Muḥāsibī (Abū 'Abd Allāh Ḥāriṯ b. Asad al-'Anazī) mort à Bagdad en 857/243. Il reçut le surnom de *muḥāsibī* à cause de son habitude de s'introspecter constamment et de tenir un compte de ses actes. Il était šāfi'ite et *mutakallim* parce qu'il se servait de l' '*aql*, arguments de raison, contre les mu'tazilites. Après une «conversion» dont il parle au début de sa *Waṣāya*, il s'adonna à la vie d'ascète. Puisqu'il avait emprunté la méthode des *mutakallim* pour les combattre, il eut à subir la persécution menée contre ceux-ci par les ḥanbalites, et vécut isolé pendant les dernières années de sa vie. On a fait remarquer qu'al-Muḥāsibī est le premier parmi les mystiques sunnites dont les ouvrages révèlent une solide culture théologique jointe à une recherche implacable d'une purification morale croissante. Son grand ouvrage mystique est la *Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, manuel complet de vie intérieure qui exerça une grande influence sur al-Ġazzālī, et dont la vogue parmi les *ṣūfī* arabophones a été comparée à celle de l'*Imitation* en Occident. Dans ses 61 chapitres et sous la forme de conseils à un disciple, al-Muḥāsibī définit les principes de l'introspection expérimentale; il maintient qu'il y a une corrélation vérifiable entre les actes extérieurs et l'intention du cœur et affirme que l'enchaînement des *aḥwāl*, les états de la conscience, peut être dirigé vers une pureté parfaite grâce à une règle de vie ascétique et morale.

Ḏū 'l-Nūn al-Miṣrī, m. 859/245, est considéré par ses biographes *ṣūfī* comme le père de la mystique. On lui attribue la doctrine de la *ma'rifa*, gnose, et la classification des états mystiques.

Al-Ǧunayd, m. 910/298, disciple d'al-Muḥāsibī, est vénéré comme un des grands docteurs, versé en théologie et en droit canon. On a conservé de lui des lettres, caractérisées par le style obscur particulier aux mystiques de cette époque dû peut-être au manque de sûreté du secret épistolaire auquel fait allusion

al-Ǧunayd dans une de ses missives. Il fallait se méfier de l'inquisition intransigeante et dangereuse des zélateurs ultra-orthodoxes.

Al-Šiblī, m. 945/334, disciple du précédent, se fit *ṣūfī* à l'âge de quarante ans, après avoir rempli des fonctions officielles. On raconte qu'il était compagnon d'al-Ḥallāǧ, et qu'effrayé par la fin tragique de ce dernier, il se fit passer pour fou. Enfermé dans un asile de Bagdad, il s'entretenait de propos mystiques avec ses visiteurs.

Abū Ṭālib al-Makkī, m. 996/386, est l'auteur du *Qūt al-qulūb*, aliment des cœurs, livre manuel sur le ṣūfisme, dont on se sert encore.

Al-Qušayrī, m. 1074/465, théologien aš'arite et *ṣūfī*, dans sa *Risāla*, épître, adressée aux *ṣūfī* des pays d'Islam, se propose d'adapter le ṣūfisme aux principes aš'arites. C'est un manuel classique de ṣūfisme.

La réaction sunnite.

Malgré la modération du ṣūfisme que professaient tous ces mystiques, lorsqu'au IXe/IIIe s. la réaction orthodoxe intransigeante eut le dessus à Bagdad, ils furent presque tous, et avec eux beaucoup d'autres, l'objet de procédés inquisitoriaux, et se virent soumis à des procès et à des vexations. A ce propos on cite un mot de al-Ǧunayd: «personne ne peut se vanter d'être arrivé à la vérité, s'il n'a pas été traité en hérétique par mille amis.»

La haine des *muḥaddiṯūn*, traditionalistes, contre les *ṣūfī*, n'est pas difficile à expliquer. Les *ṣūfī* présentaient l'idéal de la vie musulmane d'une manière bien différente du formalisme extérieur approuvé par la *sunna*, et ils adoptaient des méthodes, des usages, et même des vêtements si semblables à ceux des Chrétiens, que les Ḥanbalites leur reprochaient d'avoir emprunté aux Chrétiens leur mysticisme. Depuis leurs origines on tenait les *ṣūfī* comme suspects dans leur foi; on les classait parmi les *zindīq*, vague dénomination d'hérésie appliquée à ceux qui s'écartaient de la grande communauté des orthodoxes; on les prenait pour cible de satires, comme ce théologien, qui, faisant allusion à la robe de laine grossière d'un *ṣūfī* qui vint lui parler, s'écria: «Jusqu'à présent je ne savais pas que la malpropreté faisait partie de la religion.»

Les *muḥaddiṯūn* niaient carrément la possibilité de relations entre l'élévation infinie d'Allāh et l'insignifiance de l'homme. A leur avis, l'amour d'Allāh consistait à l'adorer et à lui obéir selon les normes de la *šarī'a*. Ils regardaient avec méfiance tous les efforts tendant à raccourcir cette distance, et ne voulaient pas entendre parler de *maḥabba*, amour, qu'ils interprétaient dans un sens matériel, et bien moins encore d'idées d'union. Mahomet lui-même n'avait pas eu la possibilité d'être en communion avec Allāh, et avait reçu le Coran par l'entremise d'un ange. En outre, même parmi les *ṣūfī* modérés, la prédilection pour le *ḏikr* semblait être au détriment des prières légales, et les *muḥaddiṯūn* craignaient que la doctrine des *ṣūfī* de se trouver en communication directe avec la divinité n'eût pour conséquence le mépris des lois canoniques, du moment que le *ṣūfī* se jugeait arrivé à un stade supérieur.

La lutte entre le ṣūfisme et les diverses écoles théologiques fut longue. Les

ṣūfī voulaient légitimer leur enseignement en disant qu'ils le tenaient d'une tradition privée faite par Mahomet à des amis intimes, tels qu' 'Alī et Abū Bakr, mais leurs adversaires faisaient remarquer l'absurdité qu'il y avait à admettre un soi-disant enseignement secret, en contradiction avec la doctrine que l'on savait être authentiquement celle de Mahomet et de ses compagnons.

Puisqu'il n'existe pas dans l'Islam d'autorité suprême qui puisse d'une manière tangible et immédiate trancher les discussions et donner des directives précises, la lutte finit en partie par une accommodation entre les éléments modérés, et en partie par un écart encore plus grand entre les éléments extrémistes.

Au rapprochement contribuèrent les ouvrages de quelques *ṣūfī* modérés, qui étaient à la fois théologiens et juristes; ceux-ci exigeaient du *ṣūfī* la fermeté dans la foi et l'observance ponctuelle des préceptes légaux et réprouvaient la divulgation indiscrète du secret des états mystiques. Al-Ġazzālī fut un de ceux qui contribuèrent le plus à obtenir une conciliation totale, en appliquant le spiritualisme *ṣūfī* à toute la structure de la loi musulmane.

Les ramifications. Abū Yazīd al-Bisṭāmī.

Dans la floraison *ṣūfī* de cette époque, à côté de la branche modérée, poussent aussi des rameaux qui bientôt, dans leur croissance vigoureuse, vont s'écarter de plus en plus du tronc commun. La sève de ces branches dissidentes vient en partie de courants nouveaux, les uns provenant de la culture hellénistique, et les autres apportant des idées de l'Inde. De ces nouveaux apports les *ṣūfī* plus éloignés de la *sunna* tireront les éléments les plus variés pour élaborer leurs théories.

Un de ces *ṣūfī* est Abū Yazīd al-Bisṭāmī, le Bāyazīd des auteurs turcs et persans, mort en 874/260 dans sa ville natale, Bisṭām, dans le Ḫurāsān, où il menait la vie érémitique. Issu d'une famille de zoroastriens, il avait appris d'Abū 'Alī al-Sindī, musulman originaire de l'Inde, les secrets les plus cachés de la mystique, dont l'un était la doctrine du *fanā'*, mot technique servant à désigner la dissolution complète, et l'anéantissement de tout ce qu'on peut appeler le moi. On lui attribue des expériences mystiques tout-à-fait singulières, et des phrases devenues célèbres, qu'il prononça dans les divagations extatiques de l'état de *šaṭḥ*, c'est-à-dire de troc ou échange de sa personnalité avec la personnalité divine état dans lequel l'esprit se sent être comme le porte-voix d'Allāh et peut parler à la première personne. Ainsi, une fois, entendant le muezzin entonner le *Allāh akbar*, Allāh est grand, il s'écria: «Je suis plus grand!» On raconte aussi qu'au lieu de la phrase: «Louange à Allāh», il dit: «Louange à moi! combien grande est ma majesté!»

Al-Ḥallāğ.

Ḥusayn b. Manṣūr, universellement connu sous le nom d'al-Ḥallāğ, le cardeur, est probablement la figure la plus éminente de la mystique islamique; il a été diversement jugé tant pendant sa vie qu'après son exécution à Bagdad, en 922/309. Il semble qu'il était d'origine zoroastrienne, né dans un village du

Fārs, non loin de Persépolis. A l'âge de 16 ans, il commença à étudier le ṣūfisme sous la direction de maîtres de renom, dont le plus autorisé, al-Ǧunayd, fut celui qui dirigea le plus longtemps ses études. Au retour d'un pèlerinage à La Mecque, déjà âgé de quarante ans, un grave différend d'opinion lui fit rompre ses relations avec al-Ǧunayd et les autres *ṣūfī*. A ce propos on lui attribue la phrase célèbre dans laquelle la tradition théologique musulmane a vu résumée la doctrine d'al-Ḥallāǧ sur l'union mystique: *anā 'l-Ḥaqq*, je suis la Vérité, c'est-à-dire, l'unique réalité essentielle, Allāh. Puis, à la manière des *dā'ī*, pl. *du'āt*, propagandistes, des Qarmaṭes, il s'en alla au loin, jusqu'aux terres de l'Inde et aux pays de l'Asie Centrale, prêcher sa doctrine sur l'ascétisme et l'union avec Allāh. Enfin, après un nouveau pèlerinage à La Mecque, il alla s'établir à Bagdad où il se vit bientôt entouré de disciples qui le vénérèrent. La hardiesse des doctrines qu'il proposait publiquement, suscita de vives controverses. Les uns le considéraient comme fou, d'autres le tenaient pour un sorcier, quelques-uns le déclaraient thaumaturge, disant qu'Allāh écoutait sa prière. Et al-Ḥallāǧ s'écriait dans le marché: «O gens! Lorsque la Vérité s'empare d'un cœur, elle le vide de tout ce qui n'est pas Elle. Lorsqu'Elle entre dans un homme, elle tue en lui tout ce qui n'est pas Elle. Lorsqu'Allāh aime un de ses fidèles, il incite les autres à le haïr, afin qu'il se rapproche de Lui et s'unisse à Lui».

Mais quand certains personnages de la cour commencèrent à prendre le parti d'al-Ḥallāǧ, la coterie šī'ite dominante à la cour prit peur et mit en jeu toutes ses ressources politiques et religieuses pour enrayer le mouvement. Elle réussit à obtenir l'emprisonnement d'al-Ḥallāǧ, qui ne fut pas toujours très rigoureux, mais qui dura huit ans; ensuite, elle réclamera le fameux procès de sept mois auquel prirent part les chefs politiques et religieux les plus en vue. Finalement al-Ḥallāǧ fut condamné à mort. Il endura avec une extraordinaire fermeté la flagellation, la mutilation des mains et des pieds et l'exposition sur un gibet. Il fut ensuite décapité, son corps fut brûlé et ses cendres furent jetées au vent. Ses disciples, persécutés, s'enfuirent vers la Perse et le Ḫurāsān.

Quoique ce fût la fin de son école, il y eut par la suite une réaction favorable à al-Ḥallāǧ; plusieurs mystiques se déclarèrent ouvertement ses disciples; de grands docteurs *ṣūfī* le disculpèrent, disant que son erreur avait été de dire publiquement ce qu'il convenait de maintenir secret; et dans tous les pays de l'Islam le peuple lui a accordé l'auréole du martyre, si bien qu'en des temps récents on a publié des gravures qui représentent al-Ḥallāǧ crucifié, avec les instruments de son supplice.

La tentative d'introduire dans l'Islam une règle de vie conforme aux principes de la mystique avait eu pour al-Ḥallāǧ un dénouement tragique, peut-être parce qu'il avait voulu faire sa révolution de bas en haut. Dans cette entreprise, au contraire, al-Ġazzālī, un des plus remarquables penseurs de l'Islam, dont la vie est le reflet et le résumé des mouvements intellectuels de son temps, obtint des résultats beaucoup plus satisfaisants, mais il faut avouer qu'il trouvait le terrain bien mieux préparé (cfr. chap. 13).

Ibn 'Arabī.

Deux figures dominent parmi les *ṣūfī* postérieurs à al-Ġazzālī: l'andalou Ibn 'Arabī, et l'égyptien Ibn al-Fāriḍ. Ibn 'Arabī, né à Murcia, fit ses études à Séville, et à l'âge de trente-cinq ans, après avoir visité les villes du Maroc, il se mit en route vers l'Orient, alla de Tunis à La Mecque et visita ensuite Damas, Alep, Mossoul, Bagdad. Partout la renommée de son savoir et de son esprit religieux lui attirait des disciples nombreux et lui procurait de riches aumônes qu'il distribuait aux indigents. Il mourut à Damas, où son tombeau est encore vénéré, en 1240/628.

La liste, que lui-même rédigea, de ses écrits permet de se rendre compte de son énorme production littéraire. Leur nombre se monte à 289, et parmi eux il y a des ouvrages très volumineux. Son livre le plus important est son *Futūḥāt al-makkiyya*; il y expose sa doctrine mystique en 560 chapitres, et y raconte les mystères que les anges, les prophètes et Allāh lui-même lui ont communiqués en vision. Il enseigne l'unité substantielle de toutes choses comme manifestation de la substance divine, c'est-à-dire propose la *waḥdat al-wuǧūd*, l'unité de l'existence, monisme panthéiste dans lequel Allāh seul est réel et le monde se réduit à un ensemble d'apparences sans réalité. Ẓāhirite en droit canon, et très exigeant pour des choses de for extérieur, Ibn 'Arabī se montrait, au contraire, extrêmement large pour celles du for intérieur, peut-être parce que de cette manière il se dérobait dans tous les cas à l'emploi de méthodes rationnelles, — car l'école ẓāhirite écarte l'analogie, l'opinion et l'autorité — et en matière de ṣūfisme il s'adonna aux spéculations les plus fantaisistes, fondées sur son expérience personnelle, qu'il scrute avec minutie et finesse.

Toutes les religions sont indifférentes pour Ibn 'Arabī. Dans toutes, la divinité se manifeste et reçoit l'adoration, mais la meilleure entre toutes est l'Islam, et le ṣūfisme est la vraie philosophie. L'homme n'a pas le libre arbitre, puisqu'en fin de compte la seule chose réellement existante est la volonté d'Allāh; pour la même raison, il n'y a pas de distinction entre le bien et le mal, car l'unité essentielle des choses rend impossible cette division.

La réputation de sainteté d'Ibn 'Arabī fut cause du pardon que beaucoup lui accordèrent sur ses extravagances doctrinales, mais nombreux aussi furent ceux qui le considéraient comme hérétique, et un jour, en Egypte, il risqua de perdre la vie. Tant par son énorme travail littéraire que par sa forte personnalité intellectuelle et par la prédominance de son influence dans l'orientation postérieure du ṣūfisme, Ibn 'Arabī occupe le premier rang parmi les auteurs de la *ṣūfiyya*, et le suffrage presque unanime de ceux qui ont les meilleurs titres pour le juger lui a valu le titre de *šayḫ al-akbar*, le maître le plus grand. Cependant même ceux qui le vénèrent comme un grand santon avouent que fréquemment son style est ambigu, que ses propositions sont dangereuses, et qu'on ne devrait permettre l'étude de ses écrits qu'à des gens d'une expérience éprouvée.

Ibn al-Fāriḍ.

L'égyptien 'Umar Ibn al-Fāriḍ, 1182/577 — 1235/632, «converti» au ṣūfisme après ses études, se livra à une vie retirée dans les déclivités du Muqaṭṭam, colline d'où l'on domine Le Caire, et où l'on vénère encore sa tombe. Jusqu'à des temps récents Ibn al-Fāriḍ avait été considéré en Europe tout simplement comme un poète érotique. Sa production littéraire ne fut pas volumineuse. La plus grande et la meilleure de ses compositions est la *qaṣīda*, ode, qui a pour titre *Naẓm al-sulūk*, système de la voie (mystique); cette ode est plus connue sous le nom d'*al-Tā'iyya al-kubrà*; elle renferme dans ses 756 vers l'explication de la voie mystique, depuis les premiers pas du novice jusqu'aux degrés les plus élevés. Il faut remarquer que malgré la beauté de sa parure poétique cette *qaṣīda* ne fut pas classée dans les collections des poètes, mais parmi les livres fondamentaux du ṣūfisme, et que personne n'osa imiter un poème dans lequel les ornements du style s'allient aux secrets les plus cachés de la mystique.

Ibn al-Fāriḍ était partisan de la théorie de la prédestination. C'est Allāh qui fait que tel est Chrétien, tel autre Juif, et tel autre Musulman. Voilà pourquoi, même après la propagation de l'Islam, continuent à exister les églises et les synagogues. Tous cherchent l'Être Suprême. Le païen se prosterne devant ses idoles, les adorateurs du soleil ou du feu s'égarent dans leur erreur parce qu'ils ont entrevu seulement un rayon de la lumière divine. Et celui qui éprouve le désir de les censurer, qu'il se souvienne qu'il y a des Musulmans immunisés, il est vrai, de ce polythéisme, mais virtuellement adonnés au culte de l'argent.

Ibn al-Fāriḍ considérait comme licites la musique et le chant dans les *ḥaḍra*, réunions des *ṣūfī*, comme moyens de provoquer ou d'aider le ravissement; il est probable que ses poésies mineures ont été écrites pour être psalmodiées dans de telles occasions; de fait, elles sont encore utilisées à cette fin, et il y a des gens qui les savent par cœur. En ce qui concerne les degrés suprêmes, Ibn al-Fāriḍ ne s'écarta pas de la théorie, courante parmi les *ṣūfī*, du *baqā' fī 'l-ḥaqq*, la permanence en Allāh après l'union intime, de sorte que celle-ci ne s'interrompe plus, et que le mystique jouisse d'une espèce de vie double, pouvant en même temps s'occuper de ses affaires ordinaires.

Ibn al-Fāriḍ s'acquitta régulièrement des pratiques obligatoires du culte; dans ses poèmes il emploie des expressions panthéistiques, mais peut-être ne professa-t-il pas formellement le panthéisme. Non seulement le peuple, mais aussi les érudits et même le sultan ayyūbide al-Kāmil le vénérèrent comme un élu d'Allāh. Son expression ardente de l'amour mystique lui valut le titre de *sulṭān al-'āšiqīn*, sultan de ceux qui aiment. Ses ouvrages, et tout spécialement la grande *Tā'iyya*, ont eu beaucoup de commentateurs musulmans, et ont été traduits, pas toujours fidèlement, en quelques langues européennes.

Doctrines et méthodes des ṣūfī.

Ni dans sa théorie ni dans sa réalisation pratique, le ṣūfisme ne constitue un système homogène et bien défini. Il n'est pas une secte, ni ne se trouve

constitué par un corps de doctrine, et il n'a même pas une définition généralement acceptée de tous. Le ṣūfisme est une manière de vivre fondée sur le sentiment et sur l'impression, nuancée parfois d'un intellectualisme raffiné. Il tend à rapprocher d'Allāh, et son but final est l'union avec Lui. Le viatique pour parcourir ce voyage est la purification du cœur et son éloignement de tout ce qui pourrait le détourner du but visé.

La mortification du cœur est la «guerre sainte» du *ṣūfi*. Le cœur est quelque chose de subtil et d'immatériel dans lequel, comme dans un miroir, on perçoit les réalités ou les apparences des créatures; la capacité de réflexion de ce miroir est dépendante de sa pureté et de sa limpidité. Il y a des voiles qui l'obscurcissent, tels le péché, l'égoïsme, l'érudition, et à mesure qu'on enlève ces voiles l'image reflétée devient toujours plus claire. Seul Allāh peut purifier le cœur, mais les *ṣūfī* déclarent la nécessité de la coopération humaine, au moyen de la méditation et du *ḏikr*, répétition constante d'oraisons jaculatoires déterminées. Le dernier des voiles est celui de la personnalité. Tout ce qui contribue à la diminuer ou à l'effacer sert d'image et d'exemple aux mystiques: l'ivresse, le sommeil, la défaillance amoureuse.

Le Coran, 15/28-29 (28-29), dit que l'âme humaine est le souffle d'Allāh sur l'homme modelé d'argile noire, et une tradition ajoute qu'Allāh fit l'homme à son image. De là on peut déduire une certaine ressemblance entre l'esprit de l'homme, qui gouverne son corps, et Allāh qui gouverne le monde. L'âme humaine, substance spirituelle, créée sans forme circonscriptive ou définitive, préexistante dans le monde intelligible, perd au moment de son entrée dans le corps une grande partie de ses facultés et de ses connaissances antérieures, qu'elle pourra graduellement recouvrer par la pratique du ṣūfisme. On peut ici se rappeler la division néoplatonicienne du monde en sensible et suprasensible.

Le chemin de l'âme dans ce pèlerinage vers Allāh est divisé en *maqāmāt*, stades, et en états mystiques. L'état mystique, *ḥāl*, pl. *aḥwāl*, est une disposition spirituelle, indépendante de moyens humains, qu'Allāh infuse dans le cœur; elle comporte d'ordinaire des alternatives entre des pôles opposés, comme la crainte et l'espoir, la présence et l'absence, la consolation et la désolation. L'esprit du *ṣūfī*, dominé par les va-et-vient du *ḥāl*, état, dans lequel il se trouve, est le «fils du moment», oublieux du passé et sans préoccupation de l'avenir.

On peut dire que la théorie de l'extase est la pierre de touche de l'orthodoxie du ṣūfisme. Le ravissement est habituellement symbolisé par des termes négatifs et leurs correspondants positifs, tels que *fanā'*, anéantissement de la personnalité, et *baqā'*, permanence (en Allāh), déification; *faqd*, perte (de soi-même), et *wağd*, découverte (de soi-même, ou d'Allāh); *sukr* ivresse, et *ṣaḥw*, sobriété.

Quant à la manière de concevoir l'union avec la divinité, les orthodoxes parlent de *ittiṣāl*, ou *wiṣāl*, union, par laquelle le mystique perd la conscience de soi-même et se fait l'illusion de s'être identifié avec Allāh. Si l'on tient compte de cette illusion on peut donner une interprétation bénigne à des expressions de sens panthéiste prononcées en des moments de ravissement mystique, lorsque d'autre part il n'y a pas de raison qui fait douter de l'orthodoxie de l'extatique.

Pour juger du panthéisme formel, ce qui n'est pas toujours facile, il convient de prendre comme point de départ les théories professées par le mystique.

D'autres mystiques conçoivent l'union comme une sorte d'*ittiḥād*, devenir un; ce mot peut être pris en deux sens: l'un, semblable à l'*ittiṣāl* ou *wiṣāl* dont on vient de parler, et l'autre, panthéiste, d'unification substantielle avec Allāh. Ceux qui préfèrent ce deuxième sens professent le principe de l'unité de l'être, *waḥdat al-wuǧūd*, selon lequel la réalité est une, et la multiplicité apparente est un mode de l'unité. Cette théorie selon laquelle toute existence, toute pensée et toute action sont réellement divines mène aux conclusions suivantes: l'univers doit être essentiellement bon; même la désobéissance de Satan est subordonnée à la volonté d'Allāh. Ce qu'on appelle le mal n'est pas autre chose qu'une privation, un non-être. De même, toutes les croyances religieuses doivent être essentiellement vraies: Allāh ne se trouve limité à aucune de ces croyances en particulier. Les différentes formes de culte résultent de la variété des noms et des attributs sous lesquels Allāh se manifeste dans la création. Chacun produit son effet caractéristique. Allāh est celui qui guide, mais Il est aussi celui qui fait errer. Il est la vérité de toute foi, et par conséquent, en fin de compte tous obtiennent le salut. Mais, entre les religions, il y a des degrés de perfection; les religions révélées par les prophètes contiennent une mesure plus grande de vérité, et parmi elles, l'Islam est la religion qui donne l'idée la meilleure d'Allāh.

Hétérodoxe, comme la précédente, est la théorie qui envisage cette union mystique en forme de *ḥulūl*, acte de descendre ou d'habiter en quelque lieu. L'esprit d'Allāh descend et demeure dans l'âme purifiée. Selon les partisans de cette théorie, l'essence d'Allāh est l'amour. S'aimant d'abord lui-même en une unité absolue, Allāh tira ensuite du néant une image dans laquelle et par laquelle Il se manifeste. Cette image, c'est Adam. Et dans l'union mystique, la divinité, *lāhūt*, s'infuse, sans confusion, dans l'humanité, *nāsūt*, comme le vin dans l'eau. La théorie du *ḥulūl* ayant été réprouvée comme hérétique dans le sens d'infusion ou d'incarnation, les *ṣūfī* postérieurs eurent la précaution de lui donner une interprétation moniste, moins compromettante à ce propos.

Le fruit de l'union mystique est la *ma'rifa*, connaissance intuitive d'Allāh, et celui qui l'obtient est appelé *'ārif*. Elle est aussi décrite comme *naẓar*, contemplation de l'essence divine, et comme immersion, *istiǧrāq*, en Allāh.

Plusieurs *ṣūfī*, s'adaptant à la triple division qu'on donne habituellement de la théodicée, admettent trois degrés dans cette union, selon que l'objet de la contemplation est ou l'une des opérations divines symbolisées dans les 99 plus beaux noms d'Allāh, (cfr. Coran, 59/23-24 (23-24) et ce serait le degré inférieur; ou l'un des divers attributs d'Allāh, et ce serait le moyen; ou, enfin, l'essence divine même, et ce serait le degré suprême, auquel il est très rare d'arriver. C'est dans ces états les plus élevés que l'âme divinisée pousse des exclamations dites *šaṭḥ*, pl. *šaṭaḥāt*, troc, échange des deux personnalités, prononcées à la première personne, comme si celui qui parle était Allāh lui-même. Beaucoup d'auteurs considèrent ces exclamations comme excusables à cause de l'état de surexcitation dans lequel on les exhale, mais ils recommandent de ne pas les publier, afin d'éviter d'égarer les esprits plus faibles.

Selon les *ṣūfī*, ce qui élève jusqu'à l'union avec Allāh est le *rūḥ*, esprit, distinct du *qalb*, cœur, du *nafs*, âme sensitive, et du *'aql*, intelligence. Celle-ci constitue un embarras pour les *ṣūfī*, un ennemi qui s'efforce de discréditer leurs méthodes. La science *ṣūfī* ne s'alimente pas des livres ni ne s'acquiert par l'étude. Celui dont la foi est basée sur des preuves ne peut pas se fier à sa foi, car, fondée sur des spéculations, elle peut être ébranlée par des objections. Mais la foi intutive, reposant sur le cœur, ne peut pas être réfutée. Lorsque la vérité se révèle, la raison se retire. Peut-être le fait, à première vue un peu singulier, que quelques-uns, malgré leur profession de ṣūfisme, aient suivi en théologie et en droit canon les opinions des Ẓāhirites ou des Ḥanbalites, est-il attribuable à leur antipathie pour les méthodes fondées sur le *'aql*.

Différences entre les ṣūfī *et l'Islam sunnite.*

La religion ordinaire de l'Islam, telle qu'elle est pratiquée par la généralité des Musulmans, semble aux *ṣūfī* une religion d'apparences sensibles qui est inférieure à la religion du cœur. Les *ṣūfī* proclament la supériorité de la *ma'rifa*, intuition directe, sur l' *'ilm*, science acquise par discours rationnel. Le ṣūfisme ne voit que symboles dans la pratique des œuvres extérieures; celles-ci sont des moyens de caractère transitoire, qui ne sont plus nécessaires lorsqu'on est parvenu au terme, et que l'on écarte comme un échafaudage inutile lorsque l'édifice est fini.

Cependant les *ṣūfī* orthodoxes, tout en admettant que la vie religieuse intérieure est plus essentielle que les pratiques extérieures du culte, reconnaissent la nécessité de celles-ci, et affirment qu'il faut combiner les deux éléments, et observer les préceptes de la *šarī'a*, loi canonique. Quelques autres, tout en observant ponctuellement leurs obligations religieuses ordinaires, estiment que les formes externes du culte ont une valeur relative, à titre de symboles des réalités qui existent dans l'esprit. Ainsi le *ḥaǧǧ*, ou pèlerinage à La Mecque, est le symbole de l'éloignement du péché; et l'acte de se dépouiller des habits ordinaires pour revêtir l'*iḥrām* ou tenue rituelle du pèlerin, symbolise l'abandon des mauvaises habitudes.

D'autre part, un nombre considérable de *ṣūfī* rejetaient tout-à-fait les normes de la *šarī'a*, comme faites pour la masse, pour ceux qui ont besoin d'intermédiaires, mais non pour ceux qui traitent directement avec Allāh. D'autres encore se tenaient pour affranchis non seulement des préceptes rituels, mais aussi des règles de la morale et des convenances sociales, car ils pensaient se trouver au-delà des limites du bien et du mal. Aux plus extrémistes dans cette interprétation on donna le nom de *malāmatiyya*, censurables, à cause des excès de leur conduite. Ils prenaient plaisir à scandaliser les gens par les actes les plus désinvoltes, à se faire considérer transgresseurs de la loi même lorsqu'ils ne l'étaient point. C'est un thème qu'on retrouve fréquemment dans la poésie érotique mystique des Persans et des Turcs. Certains agissaient ainsi dans le désir d'éviter les louanges et d'assujettir leur orgueil, tandis que d'autres y étaient poussés par leur mépris absolu des ombres que sont la religion et la morale dans un monde qui, à leurs yeux, n'avait aucune réalité.

En outre nombreux étaient les individus qui affectaient le genre de vie des *ṣūfī*, non point pour y chercher l'élévation de leur âme, mais afin de vivre dans un vagabondage de mendicité dissolue, se couvrant de la robe des pieux afin de dissimuler plus sûrement leurs tromperies.

Initiation. Vie cénobitique des ṣūfī .

Dans la mesure où les *ṣūfī* se considéraient astreints aux préceptes généraux de l'Islam, et estimaient comme un bien d'appartenir à l'Islam, ils cherchaient des appuis à leurs élucubrations dans le Coran et dans la *sunna*. Ils avaient leur *ta'wīl*, interprétation allégorique, propre pour interpréter le Coran, et leurs ouvrages d'exégèse coranique furent nombreux. Afin de trouver dans l'orthodoxie une base solide pour leur ésotérisme, ils affirmaient que Mahomet avait été le premier des *ṣūfī*, et qu'il avait transmis en secret par le truchement de mandataires fidèles, et surtout par 'Alī, le sens intime du Coran aux *ṣūfī* des générations postérieures. Ceux-ci donc, malgré leurs différences mutuelles, se considéraient comme un groupe de privilégiés, initiés à des mystères et des manières de parler inconnus du peuple.

Il y avait ainsi, depuis les origines, un certain élément fondamental de fraternité, favorisé et fortifié par l'idée que les aspirants au ṣūfisme ont besoin d'un maître et guide dans leur longue et nécessaire préparation initiale. On regardait avec méfiance les autodidactes, sans racines dans la tradition; l'initiation était considérée comme une génération spirituelle, par laquelle l'aspirant, *murīd*, devenait une partie du *šayḫ* qui le dirigeait, tout comme on peut dire que le fils est une partie de son père, et à ce propos on citait la phrase évangélique: «si quelqu'un ne naît pas de nouveau il ne peut pas voir le royaume d'Allāh».

L'aspirant se soumettait à l'autorité absolue du *šayḫ*, ou maître, *pir*, *muršid*, qui, après l'avoir éprouvé, pouvait l'admettre ou non au vœu d'obéissance au maître, requis pour l'initiation. La probation était longue. Quelques auteurs la veulent de trois ans, dont le premier est consacré au service des *ṣūfī*, le deuxième au service d'Allāh, et le troisième à l'examen de son propre cœur. L'aspirant pourra s'acquitter du premier service s'il se met au niveau de serviteur, considérant tous les autres comme supérieurs à lui et les servant tous également. Dans la deuxième année, il devra se dépouiller de tout sentiment égoïste, non seulement au sujet de la vie présente mais aussi de la vie future, cherchant Allāh, et rien en dehors d'Allāh. Il ne pourra accomplir les exercices de sa troisième année que s'il préserve son cœur de toute espèce de négligence.

Lorsque le maître avait reçu de l'aspirant le vœu d'obéissance, il le revêtait d'une robe dite *ḫirqa*, ou *muraqqa'a*, faite de pièces d'étoffe cousues, qui s'était substituée dans la suite à la robe de laine grossière des premiers *ṣūfī*. Ainsi l'aspirant s'engageait dans la voie des progressants, *ṭarīq*, *sulūk*, divisée en diverses *maqāmāt*, stades, dont chacun présuppose acquise la perfection du stade précédent. Le nombre de ces *maqāmāt* varie selon les divers auteurs. Certains en donnent sept: 1 — Repentir total, même de la faute la plus petite. 2 — Délicatesse scrupuleuse de conscience. 3 — Renoncement aux biens de ce monde. 4 — Pauvreté. 5—

Résignation dans l'adversité. 6—Abandon total entre les mains d'Allāh. 7—État de contentement constant, *riḍà*, dans la prospérité comme dans l'adversité. Le maître, selon le caractère de son disciple, devra l'exercer dans des services humbles, dans la séparation de sa famille et de sa patrie, dans le jeûne, le silence, et les autres exercices d'ascétique.

Il n'était pas rare que les maîtres les plus renommés se vissent entourés de nombreux disciples. L'assiduité et la continuité de l'initiation exigeaient que ces disciples demeurent longtemps auprès de lui. A côté de cette vie en commun des commençants avec leurs maîtres, une autre forme de vie cénobitique était celle des *ṣūfī* déjà formés, se réunissant afin de mieux accéder au but qu'ils recherchaient. Dans leurs réunions on psalmodiait en commun et on chantait des morceaux de poésie allégorique pour exciter le sentiment mystique, en s'accompagnant parfois de danses et d'instruments de musique.

Il semble que dès le XIe/Ve s. il y avait des rassemblements de *ṣūfī* vivant la vie cénobitique. Leur demeure, *ribāṭ*, possédait, outre les cellules, *zāwiya*, une salle commune, *bayt al-ǧamā'a*. Il était permis aux plus vieux de rester dans leurs cellules où ils pouvaient se reposer à leur gré, mais on conseillait, pour des raisons de discipline, que les jeunes demeurassent dans la salle commune où ils devaient s'adonner à des pratiques pieuses et à la garde de leurs sens. Cependant, si quelque commençant éprouvait des difficultés dans cette méthode, on pouvait le faire rester dans la chambre du *šayḫ* tandis que celui-ci veillait à l'ordre dans la salle commune. Il fallait exercer les commençants aux travaux manuels et à aider ceux qui pour s'adonner à la contemplation ou à d'autres affaires ,étaient exempts du travail manuel. On se procurait par la mendicité ou par voie de fondation pieuse, les provisions nécessaires, mais elles étaient réservées à ceux qui en raison de leur âge, ou de leurs exercices de contemplation, ou de leurs occupations au service commun, ne pouvaient se les procurer autrement. Aucun oisif n'était admis à la réfection commune, et on repoussait les services de ceux qui n'appartenaient pas à la communauté.

Al-Suhrawardī recommande une retraite annuelle de quarante jours passés en prière et jeûne afin de purifier l'âme, acceptant les ravissements, mais sans les rechercher. Celui qui s'engage dans cette retraite, *ḫalwa*, devrait se déposséder de tout, et après avoir vérifié que ses vêtements et son tapis de prière sont propres, faire deux *rak'a* (cfr. chap. 12) et se mettre à pleurer ses péchés. Il ne devrait sortir de sa cellule que pour les prières rituelles. Il ne devrait pas se reposer sinon lorsque le sommeil sera plus fort que lui, et il devrait employer tout le reste de son temps à l'incessante répétition d'un *ḏikr*, jaculatoire, de sorte que lorsque sa langue n'en peut plus, il continue à le prononcer avec son cœur, sur lequel restera imprimée l'idée immatérielle du nom divin.

Propagation du ṣūfisme.

Les doctrines du ṣūfisme se sont extraordinairement répandues dans le monde islamique, et on a dit que le ṣūfisme avait introduit la morale dans l'Islam. Il n'est probablement pas exagéré d'estimer que même de nos jours, le ṣūfisme exerce

une influence directe ou indirecte sur la vie d'une bonne partie de la communauté musulmane.

A cette propagation ont largement contribué les ouvrages d'une pléiade de *ṣūfī*, qui ont éveillé et excité le désir de se rapprocher d'Allāh. Les noms de Ğalāl al-Dīn Rūmī, Ḥāfiẓ, Ibn ʿArabī, Ibn al-Fāriḍ, sont familiers au monde musulman, et tout autant les récits romancés dans lesquels des couples célèbres d'amoureux, Yūsuf et Zulayḫā, Laylà et Mağnūn, Salamān et Absal, représentent les amours de l'âme avec Allāh. Ces ouvrages ont été bien des fois réédités, et jouissent encore d'une très grande vogue.

Pour les poètes, Allāh est la beauté éternelle qui se manifeste afin d'être aimée. L'âme, divine en son essence, désire le retour à la maison paternelle, laissant les illusions de l'individualisme et s'engageant dans la voie que lui indique l'astrolabe divin de l'amour.

BIBLIOGRAPHIE

ABD EL HALIM MAHMOUD, *Al-Moḥasibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris 1940. — AINI, Mehemed-Ali, *Ismaïl Hakki, philosophe mystique*, Paris 1933; ID. et SIMORE-MUNIR, F. J., *Abd al Qādir Guilani*, Paris 1948. — ANAWATI, G. C. et GARDET, L., *Mistica islamica*, Torino 1960. — ANDRAE, Tor, *I Myrten trädgarden. Studier i sufisk mystik*, Stockholm 1947; trad. allem., *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960. — ARBERRY, A. J., *Kharrār, the Book of Truthfulness*, London 1937; ID., *An Introduction to the history of Sufism*, London 1947; ID., *Sufism, an account of the mistics of Islam*, London 1950; trad. franç., *Le soufisme*, Paris 1952; ID., *Ibn al-Fārid. The Poem of the Way*, trad. angl., London 1952. — ASIN PALACIOS, M., *La Mystique d'Al-Gazzali*, Mél. Fac. Or., VII, pp. 67-104, Beyrouth 1914; ID., *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, Patr. Orientalis, XIII, 3, Paris 1919, pp. 335-431, XIX, 4, Paris 1926, pp. 531-624; ID., *In opus cui titulus «Logia et Agrapha...», animadversiones*, Revue Biblique, XXXVI, Paris 1927, pp. 76-83; ID., *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1931; ID., *El mistico murciano Abenarabi*, Madrid 1925-1928 y en Boletin de la Academia de la Historia, LXXXVII, pp. 96-173, 512-611, 1925; LXXXVIII, pp. 582-637, 1926; XCII, pp. 654-751; ID., *El místico Abulabás Benalarif de Almeria y su «Mahasin Al-Machalis»* Bol. Univ. Madrid, III, n. XV, pp. 441-458; XVI, pp. 563-594; ID., *De la Mystique d'Abenarabi. Les états, les demeures et les charismes*, Rev. d'Ascétique et de Mystique, XII, pp. 29-43, Toulouse 1931; ID., *La psicologia del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi)*, Cultura Española, Madrid 1906, pp. 209-235; ID., *Un precursor hispano-musulmán de S. Juan de la Cruz*, Al-Andalus, I, 1933, pp. 7-79, et *Obras Escogidas*, I, Madrid 1946, pp. 245-326; ID., *Ibn al-ʿArif, Mahāsin al-majālis*, texte arabe, trad. et comm., Paris 1933; ID., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid 1934-1941; ID., *La Risālat al-Quds de Ibn ʿArabī de Murcia*, Madrid 1939; ID., *Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane*, (trad. franç. du prologue de El Islam Cristianizado) En Terre d'Islam, Lyon 1945, pp. 3-22; ID., *Šāḏilles y alumbrados*, Al Andalus IX, 1944, pp. 321-345; X, 1945, pp. 1-52; 255-284; XI, 1946, pp. 1-67; 263-274; XII, 1947, pp. 1-25, 245-265; XIII, 1948, pp. 1-17, 255-273; XIV, 1949, pp. 1-28, 253-272; XV, 1950, pp. 1-25, 275-288; XVI, 1951, pp. 1-15; ID., *Obras escogidas*, Madrid 1946, 2 vol. — EL-BĀDISĪ, *Vies des saints du Rif*, trad. franç., Paris 1926. — BECK, E., *Das christliche Mönchtum im Koran*, Helsinki 1946. — BLOCHET, E., *Etudes sur l'ésotérisme musulman*, Louvain 1910. — BURCKHARDT, T., *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*, München 1953; ID., *Abd al-Karīm al-Jīlī, De l'homme universel*, Alger 1953. — CORBIN, H., *Suhrawardi d'Alep*, Paris 1939; ID., *Confessions extatiques de Mīr Dāmād*, Mél. Massignon, I, Damas 1956, pp. 331-378. — DREWES, G. W. J., & POERBATJARAKA, R. Ng., *De mirakelen van Abdoelkadir Djaelani*, Bandoeng 1938. — FIELD, C., *Mystics and saints of Islam*, London 1910. — GARDET, L., *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam*; Rech. Sc. Rel., 1950, pp. 321-365; ID., *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris 1953; ID., *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā*, IFAO, «Mémorial Avicenne»,

LES ṬARĪQA, LES AWLIYĀʾ

Les ṭarīqa, *ou associations de derviches.*

Pendant les temps troublés des Selǧūqides, au XIIᵉ/VIᵉ s., le ṣūfisme s'était de plus en plus introduit dans l'orthodoxie, et le nombre de ceux qui, poussés par des désirs pieux, cherchaient un maître expérimenté pour les guider dans la voie du ṣūfisme, ne cessait de s'accroître. Une telle affluence de candidats entraînait la nécessité d'établir une règle et un ordre hiérarchique, et aboutit à la formation d'associations qui y répondirent.

Cela ne signifiait point la fin du ṣūfisme individuel, qui continua toujours d'exister, ni même des groupes *ṣūfī* réunissant un petit nombre de personnes choisies, mais plutôt une généralisation des méthodes, ou si on peut dire une production en masse, avec ses avantages et ses inconvénients. Il est à remarquer que ces associations de derviches sont nées dans le cercle de la *sunna*, de l'orthodoxie, et que pour la plupart elles y sont restées, tandis que quelques-unes ont subi des altérations et ont suivi des tendances de caractère hétérodoxe.

Ṭarīqa, pl. *ṭuruq*, est un mot qui dans son sens ordinaire signifie en arabe voie ou chemin. De cette signification on passe facilement à celle de règle de vie, et depuis le XIIᵉ/VIᵉ s. le nom de *ṭarīqa* s'emploie non seulement pour indiquer la règle de vie prescrite aux membres d'une association de *ṣūfī*, mais aussi pour désigner cette association même; ainsi *ṭarīqa* en vint à signifier confrérie, fraternité ou association de derviches.

De même que les *ṣūfī*, afin d'établir sur une base solide leur profession d'orthodoxie, avaient eu recours à l'artifice de trouver l'origine du ṣūfisme dans Mahomet lui-même, ainsi les *ṭarīqa*, afin de renforcer leur position dans le sein de la communauté orthodoxe et d'attirer un grand nombre d'adhérents, établirent-elles chacune sa propre *silsila*, chaîne, par le même procédé que l'*isnād* des traditions. Grâce à cette *silsila*, on remontait en passant par des intermédiaires très pieux et vénérables, jusqu'à ʿAlī. Quelques *silsila* passent ensuite d' ʿAlī directement à Mahomet, sans mentionner les trois califes intermédiaires, tandis que ceux-ci le sont dans les *silsila* d'autres *ṭarīqa*. La *silsila* ne s'arrête pas à Mahomet, elle remonte par l'ange Gabriel jusqu'à Allāh lui-même. Allāh donc a communiqué deux sortes d'enseignement, l'un extérieur, obligatoire pour tous, et l'autre intérieur, réservé aux élus, qui l'ont transmis à leurs successeurs au cours des générations. Une autre conséquence de cette origine de la *silsila*, chaîne, admise par tous, est l'orthodoxie parfaite des règles de vie des diverses *ṭarīqa*; c'est

pourquoi, dans les futures et inévitables rivalités entre les *ṭarīqa*, comme on ne pourra trouver de défauts dans les règles de vie respectives, les antagonistes seront réduits à s'accuser de manques d'observance ou bien d'adultération des méthodes premières.

Outre cette *silsila* servant à faire dériver d'Allāh la fondation de la *ṭarīqa*, il y a une seconde *silsila*, suite de la première, où figurent les noms des *šayḫ*, chefs, maîtres, qui, depuis la constitution de la *ṭarīqa*, ont reçu, conservé et transmis l'héritage du fondateur. Chacun des membres d'une *ṭarīqa* doit connaître parfaitement ces deux *silsila* qui le mettent en relation avec Allāh, et il doit être persuadé que sa règle est la moelle de la religion, et que les cérémonies et les rites de sa *ṭarīqa* ont au moins un pouvoir aussi grand que les prières obligatoires pour tout musulman. Sa propre connexion avec la *silsila* est assurée par son initiation dans la *ṭarīqa*.

Les principes fondamentaux de la *ṭarīqa*, provenant, comme on a dit, d'Allāh, sont contenus dans la *waṣiyya*, mandat, legs, laquelle inculque des conseils d'une perfection morale élevée, minutieusement analysés et commentés. La *waṣiyya* est l'héritage précieux et le talisman sans pareil dont le *šayḫ* tire les moyens de conserver et de propager la *ṭarīqa*, ainsi que de maintenir les adhérents dans la voie juste.

Tout comme parmi les *ṣūfī* individuels, il y a aussi quelques *ṭarīqa* de tendances anticanoniques, qu'on désigne en Perse sous le nom de *be šar'*, sans loi, pour les distinguer des autres auxquelles on donne le nom de *bā šar'* avec loi. En général la tendance à se dérober aux règles établies est plus accentuée chez les Turcs, les Persans et les Indiens, tandis que le contraire est caractéristique des peuples arabophones, y compris les maġribins.

La hiérarchie dans les ṭarīqa.

A la tête de chaque *ṭarīqa* se trouve un *šayḫ*, qu'il faut considérer comme possédant un pouvoir spirituel et temporel, et favorisé par Allāh des dons de thaumaturgie, science extraordinaire de connaissance de choses occultes et pouvoir de guérir les âmes. Ses commandements doivent être obéis de préférence à ceux de l'autorité temporelle, car le *šayḫ* n'a pas d'autre supérieur qu'Allāh qui lui a communiqué en un degré excellent la *baraka*, bénédiction divine, avec ses conséquences favorables spirituelles et temporelles; cette *baraka* est communicable de diverses manières et notamment par contact. Le chef d'une *ṭarīqa* est appelé, selon les pays, *šayḫ* ou *pīr*, et sa charge est à vie, sauf dans des cas exceptionnels. Les règles pour la succession varient selon les *ṭarīqa*, et elles ont quelquefois varié à diverses époques dans une même *ṭarīqa*. Parfois la succession est héréditaire, ou transmise au moins dans la même famille; parfois on suit le principe électif idéal propre à la théorie du califat, et on nomme le plus digne et le plus apte; parfois c'est le chef même qui désigne son successeur. Au chef incombe la haute direction des affaires de la *ṭarīqa*, l'administration et la nomination aux dignités majeures. Cependant, lorsque dans des temps passés la dispersion des affiliés dans des pays vastes et lointains rendit pratiquement impossible un

gouvernement central direct, le chef de la *ṭarīqa* nomma des vicaires ou délégués, ce qui dans plusieurs cas amena une séparation administrative et la naissance de branches séparées de la *ṭarīqa* principale.

Sous le chef ou ses délégués se trouvent les *muqaddam*, chefs locaux, qui sont en contact avec le peuple; ils propagent la *ṭarīqa* et règlent sa vie d'après les instructions reçues ou à leur propre gré, selon le degré d'indépendance pratique dont ils jouissent. Sous les ordres du *muqaddam* sont les officiers inférieurs et plusieurs émissaires chargés de transmettre les ordres et les convocations.

Les nominations sont rédigées sur des documents dits *iǧāza*, permis, dans lesquels on consigne ordinairement le *ḏikr* propre de la *ṭarīqa*, la *silsila*, la méthode d'initiation et les instructions générales propres au degré conféré. D'une calligraphie ordinairement excellente, ces documents atteignent parfois une longueur de plus de deux mètres.

Outre les *muqaddam*, il y a les *wakīl*, pl. *wukalā'*, agents, procureurs, représentants de la *ṭarīqa*, chargés des affaires de l'administration; en outre, des officiers mineurs interviennent dans les cérémonies rituelles, tels le *naqīb*, maître de cérémonies, le *qawwāl*, récitateur, et d'autres encore.

Les simples membres des *ṭarīqa* reçoivent des noms divers: *iḫwān*, ou dialectalement, *ḫwān*, frères; *faqīr*, pl. *fuqarā'*, pauvres; derviches, du persan *dar-wīš*, visiteur de portes, c'est-à-dire, mendiant. Ils se répartissent en diverses catégories, non seulement selon le degré de leur initiation, mais aussi selon leur manière de vivre, car ceux qui appartiennent à la catégorie supérieure, relativement très peu nombreux, vivent la vie cénobitique, tandis que les autres, l'immense majorité, demeurent chez eux, s'adonnent à leurs occupations ordinaires et ne se rassemblent qu'à l'occasion de l'une des cérémonies prescrites. Dans la catégorie supérieure on distingue aussi des classes, chacune comportant des obligations spéciales. En Syrie et en Égypte, dans les XIIIe/VIIe et XIVe/VIIIe s., il y eut des établissements féminins de vie cénobitique, mais aujourd'hui les femmes appartiennent aux catégories inférieures et demeurent chez elles. Si les affiliées de la même localité sont en nombre suffisant, elles ont leur propre supérieure qui remplit le rôle du *muqaddam* dans l'instruction des aspirantes.

Tous les pays de l'Islam ont été dotés d'institutions cénobitiques de grande importance et largement pourvues ainsi que d'établissements de moindre importance dits *ribāṭ*, *zāwiya*, *ḫanqā*, *tekke*, *tekkiye*. *Ribāṭ*, dérivé de *rabaṭa*, lier (les chevaux dans un poste de frontière), était la résidence fortifiée de ceux qui se consacraient à agrandir par l'épée le domaine de l'Islam dans les terres des infidèles. *Zāwiya*, coin, angle, était la retraite de l'anachorète. Mais ensuite *zāwiya* (zaouïa) peut signifier soit un établissement cénobitique complet, soit la résidence ou le tombeau de quelque marabout (voir plus loin), soit la demeure d'un *muqaddam*, soit tout simplement le lieu de réunion, sous un toit ou au grand air, destiné aux ressemblements des derviches. Généralement une *zāwiya* comprend un lieu pour la prière, avec son *miḥrāb*; un tombeau vénéré, avec sa coupole, *qubba*; un lieu exclusivement destiné à la récitation coranique; un *maktab* ou école élémentaire coranique; quelque habitation pour des hôtes, et fréquemment aussi un cimetière pour ceux qui désirent être enterrés auprès de leur sanctuaire préféré.

Le nombre des *zāwiya* est variable dans les divers pays par suite des vicissitudes historiques. En Égypte, pendant la période des Mameluks, les *zāwiya* étaient nombreuses et richement fondées. Pendant le siècle dernier, elles connurent un grand essor au Maġrib. En Turquie, elles furent supprimées par décret en 1925/1344. Actuellement la plupart des derviches proviennent des couches sociales inférieures. Les affiliés qui demeurent dans leurs propres maisons fréquentent leurs *zāwiya* plus assidûment que les musulmans ordinaires ne visitent la mosquée; la *zāwiya* devient pour eux une espèce de club ou de salle de réunion, hors même des exercices religieux.

Lorsque la *zāwiya* est la maison-mère de la *ṭarīqa* et abrite une communauté nombreuse, elle comprend ordinairement des bâtiments réservés aux femmes des derviches, car bien que le célibat soit recommandé aux pleinement initiés, il n'est pas toujours mis en pratique. On y trouve aussi divers bureaux et ateliers desservis par des membres qui vivent en dehors de la *zāwiya*. Parmi les derviches cénobites certains sont spécialement chargés de recueillir les cotisations ordinaires des membres externes.

Ressources économiques.

Les biens des *ṭarīqa* proviennent de fondations pieuses; de legs, dons spontanés, cotisations d'initiation; d'autres apports plus ou moins volontaires et plus ou moins considérables, périodiques ou extraordinaires, imposés aux confrères; de la vente simple ou aux enchères d'objets religieux, tels que des chapelets, qui peuvent avoir acquis une grande valeur eu égard à la personne qui les a utilisés ou de la tombe sur laquelle ils ont été déposés. En outre plusieurs cas montrent que dans la pratique, les *muqaddam* considèrent comme leurs les biens des affiliés et en disposent à leur gré. On rapporte des cas de vexations, quelquefois atroces, infligées à des gens sans aucun appui; et ceux-ci, même dans les pays de colonisation européenne, ne songèrent jamais à se mettre à l'abri de la loi, ni ne purent être amenés à témoigner de la vérité contre des pouvoirs capables d'attirer sur eux toute espèce de calamités spirituelles et matérielles. Personne non plus ne visitera le *muqaddam*, les mains vides, en vue de demander quelque faveur pour cette vie ou la vie future, et on volera plutôt que de se présenter sans apporter quelque chose d'acceptable. Lorsque, par exemple, arrivent des lettres importantes du *šayḫ*, le *muqaddam* convoque une réunion de confrères, il les reçoit ayant à côté de lui, une corbeille où ils déposent leurs cadeaux.

La *šarī'a*, droit canon, prescrit le devoir religieux de payer la dîme, *zakāt*, sur tous les biens possédés pendant plus d'un an. Dans presque tous les pays musulmans, la *zakāt* a été remplacée par d'autres impôts; cependant les Musulmans pieux continuent à consacrer le montant de la *zakāt* à des buts de bienfaisance, et en divers pays ce sont les *ṭarīqa* qui reçoivent ces *zakāt*, même de ceux qui n'en sont pas membres.

A tout cela, il faut encore ajouter les présentations personnelles en général, et notamment le travail gratuit accompli dans les champs que possèdent la *ṭarīqa* ou le *muqaddam*; comme viennent s'y joindre parfois les bénéfices dérivés d'un

commerce de grande envergure, dans des conditions très avantageuses, qui s'apparentent parfois au monopole, on comprendra facilement que certaines *ṭarīqa* aient pu disposer en certains cas d'énormes ressources économiques.

Ces biens sont destinés en partie aux œuvres de bienfaisance, à l'assistance de pèlerins et de pauvres, et d'une manière générale à alléger la situation en temps de disette par des distributions de grain aux confrères; une autre partie sert à subvenir aux dépenses ordinaires : envoi par exemple d'une somme à la maison-mère à titre de contribution pour les nécessités générales de l'association. Ces préoccupations d'ordre économique ont provoqué, en plusieurs cas, la division d'une *ṭarīqa* en branches séparées, lorsque les *muqaddam*, profitant d'événements opportuns, se sont abstenus d'envoyer aux maisons-mères des sommes suffisantes.

L'initiation, talqīn, bay'a.

Pour le *talqīn* ou *bay'a*, initiation dans la *ṭarīqa*, on requiert une période plus ou moins longue d' *irāda*, état d'aspirant. Le candidat, *murīd*, doit s'assujettir complètement à la volonté de son maître, dit *šayḫ*, *muršid*, *bābā*, *pīr*. On instruit le *murīd* des devoirs ordinaires de tout musulman, puis on lui fait apprendre par cœur quelques formules faciles, qu'il doit répéter après les prières ordinaires de chaque jour, en prenant des attitudes déterminées. Tous les jours, le *šayḫ* et ses auxiliaires exercent en commun les *murīd*, qui ont en outre de fréquents entretiens particuliers avec leur maître, au cours desquels celui-ci les initie aux divers stades de la voie. Ainsi par exemple, le maître dira que le premier de ces degrés est celui de *nāsūt*, humanité, gouverné par la loi ordinaire de l'Islam, et que ce stade est celui du *'ābid*, esclave, servant; le second degré est le *malakūt*, état des anges, propre du *zāhid*, ascète, dans lequel il faut tendre à la plus parfaite pureté; le troisième degré est celui de *ǧabarūt* et de *ma'rifa*, pouvoir et connaissance intuitive, propres du *'ārif*, savant; le quatrième est le *lāhūt*, divinité, déification, propre du *muḥibb*, amant, stade dans lequel on arrive à la *ḥaqīqa*, vérité absolue. Le nom et le nombre de ces degrés sont très variables.

Le maître pourra aussi expliquer aux candidats ces cinq commandements: 1 — Craindre Allāh, dompter les passions, freiner les sens. 2 — Se conformer aux préceptes de l'orthodoxie. 3 — N'avoir pour les créatures ni amour ni haine, ne pas vouloir une chose plutôt qu'une autre. 4 — Se contenter du *rizq*, la provision qu'Allāh réserve à chacun, sans s'affliger si ce sont des maux, ni se réjouir si ce sont des biens. 5 — Attribuer tout à Allāh, puisque tout vient de Lui.

La règle n'est pas inflexible, sauf en trois points: obéissance au *šayḫ*, secret en tout ce qui regarde les affaires de la *ṭarīqa*, solidarité avec les *iḫwān*, confrères. En dehors de ces points règne une grande élasticité. Les maîtres savent généralement s'adapter très habilement aux divers caractères et entraînent chaque candidat aux choses qui lui conviennent le mieux: aux rigoristes ils donnent des rites minutieux; aux consciences délicates, une morale épurée; aux savants, des doctrines spéculatives; aux superstitieux, des talismans; à beaucoup, des appuis matériels.

Les livres et les documents qui renferment les doctrines de la *ṭarīqa* sont pleins

de conseils excellents de vie morale, et de traditions propres à exalter les mérites de cette même *ṭarīqa*. Par exemple, dans l'initiation des Raḥmāniyya, le *šayḫ* instruit longuement le candidat en lui disant: « ...Cherche en tout à te rendre agréable à Allāh... Sois patient, la patience est la colonne de la piété... Songe à la mort, car cette pensée est la base de toute renonciation. En tout temps, en toute occasion, aie confiance en Allāh... Ne te plains pas des épreuves qu'Allāh t'envoie... Sois dans ce monde comme un voyageur qui passe. Laisse tout ce qui peut te distraire de l'adoration d'Allāh, le Très Haut; oblige ton esprit à méditer, accoutume tes yeux aux veilles, familiarise-toi avec l'adversité. Que le détachement de tout soit ton étendard, l'abstinence ton habit, le silence ton compagnon. Passe tes jours dans la faim et la soif, et tes nuits en méditation et en pleurs pour tes péchés. Imagine-toi que tu as le paradis à ta droite, l'enfer à ta gauche, et le pont d'*al-ṣirāṭ* sous tes pieds... et qu'Allāh t'examine. Il est dur de faire des œuvres dignes de récompense, mais plus dur encore de perdre la récompense.

Afin de vanter l'excellence de la propre *ṭarīqa*, il existe des récits comme celui des sept songes de Sī Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān, *šayḫ* des Raḥmāniyya: Dans le premier songe le *šayḫ* interroge Mahomet sur sa *ṭarīqa*, et Mahomet de répondre: ta *ṭarīqa* est comme l'arche de Noé, ceux qui entrent sont sauvés. Dans le deuxième songe Mahomet garantit au *šayḫ* le salut de tous ceux qui suivront la règle de sa *ṭarīqa*. Dans les songes suivants Mahomet va plus loin encore et lui promet que tous ceux qui le verront (le *šayḫ*), ou verront quelqu'un qui l'ait vu, ou entendront son *ḏikr*, seront sauvés. La relation de ces visions s'achève sur une vision du Jugement Dernier dans laquelle tous ceux de sa *ṭarīqa* se sauvent; puis, le *šayḫ* jure par Allāh, que pendant dix ans il a vu Mahomet une ou deux fois par jour. Comme il promet en outre que nul de ceux qui auront visité sa tombe n'ira en enfer, on s'explique que les deux tombeaux, où la tradition dit que se trouvent ses restes, soient le but de nombreux pèlerinages.

Pour la plupart des candidats la période d' *irāda*, préparation, se réduit à quelques mois de vie cénobitique, et à l'acquisition de quelques habitudes de comportement extérieur, après quoi ils retournent chez eux devenus des musulmans pieux, car ils se sont formellement obligés non seulement à accomplir exactement les devoirs de la *ṭarīqa*, mais aussi ceux qui incombent à tout musulman, et la crainte de perdre la *baraka*, la bénédiction spéciale qu'ils sont venus chercher, assure leur persévérance. Dans leurs villages ils s'associent aux autres *iḫwān*, obéissent aux représentants du *šayḫ*, contribuent aux cotisations communes, et au besoin s'entr'aident mutuellement.

Aux *murīd* d'élite est réservée une instruction plus prolongée et plus soignée; on leur donne aussi une connaissance plus intime des secrets de la *ṭarīqa*. L'initiation prend des formes très variables, mais elle comporte quelques traits communs. Le *murīd*, préalablement préparé, s'avance entre les deux derviches qui le présentent. Le *muqaddam* lui fait jurer une discrétion absolue sur tout ce qui regarde la *ṭarīqa*, et une obéissance aveugle à ses chefs. Ensuite il entend sa profession de foi islamique, l'instruit sur ses nouvelles obligations, et joint d'une manière particulière la paume de sa main à celle du *murīd*, les deux mains cachées dans la manche du *muqaddam*; ainsi est établi entre celui-ci et le *murīd* un *ʿahd*, pacte,

indissoluble, dont la violation entraînerait la malédiction d'Allāh sur le *murīd*. A partir de ce moment le *murīd* ne doit rien entreprendre de quelque importance sans la permission de son maître. Ensuite est remise au *murīd* la *ḫirqa*, habit grossier du derviche, symbole de pauvreté et de renoncement; l'assemblée récite en commun la *fātiḥa*, première *sūra* du Coran, et enfin, ce sont les félicitations et les compliments.

La période de probation est assez brève dans quelques *ṭarīqa*, mais ailleurs, comme chez les Bektāšiyya et les Mawlawiyya, elle se prolonge jusqu'à mille et un jours.

Dans la cérémonie de l'initiation, le *muqaddam* communique à son disciple, appelé dorénavant *sālik*, celui qui suit la voie, le *wird*, formule ou formules d'invocation d'Allāh caractéristiques et propres de la *ṭarīqa*; il lui remet aussi l' *iǧāza*, document d'incorporation, contenant, outre le *wird*, la *silsila* propre de la *ṭarīqa* et quelques instructions. Cette *iǧāza* est conservée comme un document précieux.

Le mot *wird*, dont le sens précis est: «approche de l'aiguade» (à intervalles réguliers) sert ensuite à signifier le temps déterminé du jour ou de la nuit que le pieux musulman, en dehors des cinq prières obligatoires, consacre spontanément à Allāh, ainsi que la prière récitée pendant ce temps. Le *wird* des *ṭarīqa* est de diverses espèces: le *wird al-'āmm*, ou *ḏikr ǧahrī*, général, public, consiste en formules qu'il faut répéter à plusieurs reprises, quelquefois jusqu'à mille fois, après chacune des cinq prières journalières d'obligation; le *wird al-ḫaṣṣ*, ou *ḏikr sirrī*, spécial, secret, est un des noms d'Allāh, qu'on communique en grand mystère, et qu'il faut avoir constamment sur les lèvres et dans le cœur; d'autres *wird* encore sont particuliers à la *ṭarīqa*, comme celui qui sert aux *iḫwān*, confrères, à se reconnaître en secret. Ce dernier *wird* doit avoir au moins quatre sections: si à la première on répond correctement par la deuxième, on continue la preuve par la troisième, et la réponse juste de la quatrième complète le mot de reconnaissance.

Conditions d'admission, obligations des affiliés.

Nous avons vu qu'on ne pouvait pas appartenir à plusieurs *ṭarīqa*, ni non plus passer d'une *ṭarīqa* à une autre. Il est vrai qu'il y a des *ṭarīqa*, comme la Tiǧāniyya, dont les règles interdisent d'appartenir à une autre *ṭarīqa*, mais il existe de nombreux cas où des personnes font partie de plusieurs *ṭarīqa*; il est d'autre part, clair que plus on est lié avec une *ṭarīqa* moins on sera libre pour contracter de nouvelles obligations avec d'autres *ṭarīqa*. Dans quelques pays, comme en Égypte, afin d'éviter des rivalités, on a interdit l'appartenance simultanée à plusieurs *ṭarīqa*, ou le passage d'une *ṭarīqa* à l'autre. Mais il reste toujours possible de participer aux exercices d'une *ṭarīqa*, afin de gagner la *baraka*, bénédiction d'Allāh, même sans y être inscrit.

Certains érudits se font instruire dans les méthodes d'une *ṭarīqa* et par la suite reçoivent un diplôme authentiquant leurs études et leur permettant d'enseigner à leur tour.

Les *iḫwān*, derviches, ont leurs exercices communs le vendredi et quelque autre jour de la semaine; dans ces exercices on vise à satisfaire le désir des amateurs

de procédés psycho-physiques, et on tâche, parfois avec l'aide d'une thaumaturgie facile, de leur donner l'impression d'être arrivés à des états de ravissement de l'esprit. Parfois s'y mêlent aussi des pratiques abominables. Ces réunions communes s'appellent *ḥaḍra*, et les cérémonies qu'on y pratique reçoivent le nom de *ḏikr*.

Les obligations générales des *iḫwān* sont l'obéissance au *šayḫ*, le secret, la solidarité, la vie pieuse, l'assistance aux réunions qu'on appelle *ziyāra*, *hadiyya*, *ḏikr*. La *ziyāra*, visite, en est venue à signifier la cotisation par laquelle chaque derviche contribue aux dépenses de la *ṭarīqa*, en échange des avantages spirituels et temporels qu'il en reçoit. La *hadiyya*, cadeau, peut être une offrande expiatoire; une amende imposée pour quelque infraction, compte tenu de la fortune de l'intéressé; une somme offerte plus ou moins volontairement au *muqaddam*, et payée sans mot dire, car il pourrait bien arriver qu'une bastonnade, ou un incendie, ou quelqu'autre désagrément de ce genre vienne à montrer à tous ce qui peut advenir à celui qui perd la *baraka*.

Pratiques rituelles, le ḏikr.

Ḏikr signifie «mention», «souvenir», soit mental, soit exprimé extérieurement. C'est un mot qu'on trouve dans le Coran. Dans la technique *ṣūfī* il signifie la louange d'Allāh au moyen de paroles déterminées ou de formules brèves répétées à haute voix, ou à voix basse, ou seulement mentalement, selon des règles établies. On a donné une définition descriptive du *ḏikr* en disant qu'il est une prière continuelle. On discute pour savoir si le *ḏikr ǧalī*, prononcé à haute voix, est plus méritoire que le *ḏikr ḫafī*, caché, dit seulement de cœur. En tout cas le *ḏikr* doit être une prière à laquelle prennent part toutes les facultés de l'homme. C'est l'élément le plus important du rituel des *ṭarīqa*, et il sert en outre pour y maintenir la discipline et pour en conserver l'influence.

Dans ces emplois *ḏikr* est le synonyme de *wird*; mais on appelle aussi *ḏikr* la *ḥaḍra* ou réunion de derviches afin d'accomplir le *ḏikr*.

Chaque degré d'initiation a un *ḏikr* différent. Pour le *murīd*, aspirant, le *ḏikr* consiste dans la répétition de la première phrase de la *šahāda*: *lā ilāha illa Allāh*, il n'y a eu de dieu qu'Allāh. Pour le *sālik*, celui qui se trouve dans la «voie», le *ḏikr* est «Allāh». Pour le *'ārif*, celui qui «sait», le *ḏikr* est: *Huwa*, *Hū*, «Lui». Il est à noter que chacun doit se limiter rigoureusement à son propre *ḏikr*, sans oser employer un autre d'un degré soit plus bas, soit plus haut, sous peine d'échouer irrémédiablement dans la voie entreprise, car le *ḏikr* n'est pas une invention des hommes: lorsque Allāh a inspiré le *ḏikr* de chaque *ṭarīqa*, Il a limité le nombre exact de fois que les dévots des divers degrés doivent le répéter, et les faveurs que par ce moyen ils doivent obtenir.

Chaque *ṭarīqa* a des *ḏikr* appropriés aux diverses occasions. Dans les *ḥaḍra* du vendredi on fait usage du *ḏikr al-ǧalāla*, le *ḏikr* de la majesté: *lā ilāha illā Allāh*, plus un *ḥizb* qui dans ce cas consiste à réciter de longs passages du Coran. Plus simple est le *ḏikr* des *awqāt*, temps, qui doit se réciter après chacune des cinq prières journalières d'obligation. Il existe aussi des *ḏikr* pour d'autres occasions.

Pour le *ḏikr* qu'on emploie dans les *ḥaḍra*, chaque *ṭarīqa* a des formules et des procédés propres, des litanies des noms et des attributs divins, des invocations, des méthodes de récitation modulée dont la cadence doit être accompagnée de mouvements et de positions du corps en vue d'obtenir le passage à des états psycho-physiques anormaux. Pour provoquer ces états, quelques *ṭarīqa* ont recours au chant, à la musique, à la danse. Les théologiens ne sont pas d'accord pour se prononcer si cela est licite ou non: il y en a qui distinguent entre la musique profane et la musique religieuse en ne tolérant que cette dernière; d'autres docteurs réprouvent la danse.

Au commencement de la *ḥaḍra*, ou *ḏikr*, les derviches se rangent généralement en deux rangs ou en cercle, et le *naqīb*, ou *imām*, qui dirige le rite, placé au centre, entonne le *wird*, jaculatoire répétée, ou bien le *qawwāl*, chantre, entonne des hymnes, accompagné ou non par des instruments de musique. Ceux-ci sont d'ordinaire la flûte et le tambourin, et quelquefois un violon d'une forme spéciale. Pendant ce temps les derviches, immobiles, s'appliquent à contrôler le rythme, minutieusement prescrit, de leurs mouvements respiratoires. Ensuite on répète ensemble le mot Allāh, dont on entend seulement la finale *Ha* de l'accusatif, *Hi* du génitif, *Hu* du nominatif; au moment de prononcer *Ha* on tourne la tête vers la droite, et vers la gauche pour prononcer *Hi*, tandis que pour *Hu* on incline la tête sur la poitrine. Le rythme de ces mouvements devient de plus en plus rapide, les membres se tendent, le *šayḫ* s'approche de chacun et tâche d'accentuer l'excitation naissante. Le *qawwāl* continue à chanter jusqu'à ce qu'un des derviches du cercle manifeste son exaltation par des gestes et des cris frénétiques, auxquels les autres s'associent; alors commence un tapage indescriptible, contrôlé ordinairement par le *šayḫ*, qui au bout de quelque temps, fait asseoir tout le monde. Alors les derviches restent comme en transe, balançant en rythme leur corps jusqu'à ce que le *šayḫ* les réveille au cri d'*Allāh akbar*, Allāh est le plus grand.

Pour arriver à cet état d'exaltation quelques *ṭarīqa* ont des procédés particuliers. Les Mawlawiyya s'excitent au moyen d'une danse qui consiste à tourner sur soi-même, et à faire en même temps le tour de la salle à un rythme de plus en plus accéléré allant jusqu'au vertige. D'autres poussent des cris et des hurlements chaque fois plus forts et plus fréquents remuant en même temps la tête à droite, à gauche, vers la poitrine. Dans quelques *ṭarīqa* on arrive à une frénésie telle (par exemple, chez les 'Isāwiyya), que les derviches dansent sur des charbons brûlants, avalent des scorpions vivants, s'infligent des blessures, s'enfoncent des clous dans le corps. Dans certaines *zāwiyya* de gens sans culture, le *šayḫ* ou le marabout doit veiller à ce que le *ḏikr* ne finisse pas en tragédie, lorsque les confrères au lieu de se battre eux-mêmes commencent à battre les autres. Alors l'intervention doit être rapide et efficace; ordinairement on étourdit le derviche par un coup de massue sur la tête, parfois des femmes spectatrices animent de leurs cris les derviches.

Activités des ṭarīqa.

Le but premier est religieux et éthique, et quelques *ṭarīqa*, spécialement celles qui sont établies dans les pays de culture relativement avancée, limitent là leur activité. Dans des pays plus arriérés les *ṭarīqa* ont exercé une influence considérable en faveur de l'ordre et du progrès matériel par exemple, dans les régions maġribines, et dans celles du Sahara et du Soudan, où leur influence a permis de maintenir ouvertes les routes des caravanes, d'enrayer le brigandage et d'établir en des points stratégiques des *zāwiya* où les voyageurs trouvaient aide et protection, où il y avait des écoles coraniques, et où les chefs arbitraient disputes et litiges. Tout cela contribue à renforcer le prestige de la *ṭarīqa* et à augmenter le nombre de ses affiliés. Les Noirs, attirés par la fascination des rites bruyants, ne trouvaient pas de difficulté à accepter l'Islam, à s'affilier à une association puissante, qui leur offrait protection, les élevait socialement au-dessus de leurs compatriotes, et par-dessus le marché avait le stimulant, si agréable aux nègres fétichistes, d'être une société secrète.

Ainsi, d'une part, la *ṭarīqa* gagnait en extension et en prosélytes, en même temps qu'elle multipliait les sources de ses revenus, car il ne faut pas oublier que les dirigeants étaient pour la plupart d'habiles marchands et commerçants qui tiraient double profit de leurs agissements. D'autre part, la *ṭarīqa* répandait ainsi l'Islam et la connaissance de la langue arabe, en enseignant l'alphabet aux Noirs, et du coup provoquait un changement considérable des conditions sociales dans certaines localités.

Un autre trait généralement caractéristique des *ṭarīqa* est l'hostilité à tout ce qui est étranger, c'est-à-dire non-musulman. On a remarqué souvent un épanouissement des *ṭarīqa* et une affluence de nouveaux membres à l'occasion d'hostilités ou de colonisations entreprises par quelque puissance européenne. Cela n'a pas empêché que dans plusieurs cas, et pour d'autres considérations, des relations cordiales aient existé entre les *šayḫ*, et les autorités européennes, ou que les *šayḫ* aient même octroyé à certaines personnalités européennes des chartes de fraternité honoraire de leur *ṭarīqa*, comportant la garantie de protection et d'aide des confrères dans n'importe quel temps ou lieu au cours des voyages du titulaire.

La *ṭarīqa* constitue en quelque sorte une religion dans la religion, et un État dans l'État, car les membres doivent obéir avant tout à leur *šayḫ*, et seulement après, à l'autorité civile. Et puisqu'il y avait des *ṭarīqa* qui pouvaient compter sur la discipline et l'obéissance d'un grand nombre d'affiliés répartis dans de nombreux pays, et qu'elles disposaient aussi de ressources financières considérables, il était presque inévitable que, malgré l'aversion professée officiellement par les *ṭarīqa* à s'entremettre en politique, pratiquement toutes, et certaines plus que les autres, soient devenues des éléments avec lesquels il fallait compter, non seulement dans la politique intérieure de chacun des États, mais quelquefois aussi dans les combinaisons de la politique internationale.

Lorsque les gouvernements ont disposé de forces suffisantes, ils ont établi des règlements spéciaux afin d'amoindrir l'influence des *ṭarīqa*. Muḥammad ʿAlī, le fameux vice-roi d'Égypte, trouva l'habile expédient de leur accorder pleine

reconnaissance légale et de mettre à la tête des *ṭarīqa* un intendant. Cela rendit possibles des interventions comme celle de 1881/1299, lorsque le khédive Muḥammad Tawfiq, se basant sur une *fatwà*, réponse légale, du cadi suprême de l'Égypte prohiba la *dawsa*, estimant que cette pratique incluait un traitement indigne des fidèles. La *dawsa* consistait en ce que, dans certaines fêtes, les derviches s'étendaient sur le sol comme un tapis humain, sur lequel leur *šayḫ* passait monté sur un cheval. On dit que grâce à la *baraka*, faveur d'Allāh, personne n'en souffrait dommage. Par la suite le *šayḫ* passait à pied sur les corps des derviches, mais avec le temps cette ordonnance devint lettre morte et le cheval du *šayḫ* foulait de nouveau, avec précaution, le tapis humain. On prohibait aussi l'usage des tambourins, et en 1912/1331 on interdit les exhibitions publiques de *ḏikr* et de *ḥaḍra* avec entrée payante. En Turquie et à La Mecque, où presque toutes les *ṭarīqa* possédaient des établissements, on avait aussi nommé un *šayḫ* supérieur, avec autorité sur toutes les maisons locales, désigné et rétribué respectivement par le sultan ottoman et par le *šarīf* de La Mecque. Dans les autres pays les *ṭarīqa* n'ont pas connu ces limitations.

En tout temps l'influence et la popularité des *ṭarīqa* leur créa des ennemis parmi les ulémas, les *muftī* et les théologiens, car ceux-ci voyaient, à cause d'elles, diminuer leur propre influence. Ils les attaquaient donc comme des pépinières de détestables innovations, mais la majorité des Musulmans estimait que les derviches étaient les élus d'Allāh et qu'il fallait respecter leurs saintes et pieuses pratiques.

Les princes et les personnages qui avaient eu recours à l'appui des *ṭarīqa* restaient par la suite obligés de les favoriser. D'autre part, les souverains qui se croyaient assez forts pour les défier, n'avaient pas toujours le dessus. On raconte qu'un sultan marinide du XVIe/Xe s. se vit contraint de révoquer l'ordre d'exil d'un marabout, car toute la population de Meknès s'était exilée avec lui. Chaque fois qu'en Turquie quelque ministre se proposait d'entreprendre une action sérieuse contre les *ṭarīqa*, il se heurtait à l'opposition du peuple, malgré les abus dont il avait à souffrir de leur part, car il craignait d'attirer sur l'empire les anathèmes d'un si grand nombre d'amis d'Allāh.

En 1826/1242 le sultan ottoman Maḥmūd II, à l'occasion de la suppression des janissaires, voulut abolir la *ṭarīqa* des Bekṭāšī; le *šayḫ* et les membres les plus en vue furent exécutés, d'autres exilés, les *zāwiya* démolies, mais peu de temps après, la *ṭarīqa* était aussi puissante qu'auparavant. Lorsque les Puissances coloniales se sont proposé d'extirper une *ṭarīqa* locale, elles ont obtenu le résultat contraire: la *ṭarīqa* visée a vu augmenter son influence, tandis que les autres restaient stationnaires. Des soulèvements que les *ṭarīqa* ont provoqués plus ou moins directement en divers pays dans des temps assez récents on peut déduire que, même si la guerre sainte proclamée par la *ṭarīqa* constitue une enseigne excellente, les motifs qui lancent à l'action sont souvent les rivalités, les vengeances ou les intérêts matériels.

Ces institutions voient se rétrécir actuellement leur sphère d'action au fur et à mesure du progrès et de l'évolution de l'ordre social et des événements politiques dans les divers pays. Beaucoup de formes d'activité sociale, de bienfaisance,

d'éducation, et tant d'autres, exercées auparavant par les *ṭarīqa* presque sans concurrence, sont aujourd'hui assumées plus ou moins complètement par des organismes d'État auparavant inconnus, ou par l'activité de nouvelles sociétés de type occidental créées pour des fins particulières dans le cadre de l'Islam, sociétés déjà très nombreuses en plusieurs pays et surtout au Pakistan et en Inde. D'autre part, l'attention des masses est aujourd'hui attirée par beaucoup de facteurs nouveaux, et c'est pourquoi, tout en reconnaissant aux *ṭarīqa* une influence encore notable, surtout dans les régions un peu arriérées, il faut convenir que la période de leur apogée relève déjà de l'histoire.

Les principales ṭarīqa.

Depuis leurs origines jusqu'à nos jours, on peut estimer à 200 environ, le nombre des *ṭarīqa* principales ou des rameaux indépendants provenant d'une souche commune. Il existe actuellement environ cinquante *ṭarīqa*, réparties dans les pays d'Islam. Presque toutes ont des *zāwiya* à La Mecque, et la plupart en ont aussi à Médine, points importants, non seulement par la vénération dont jouissent ces deux villes, mais aussi parce qu'elles sont le but de milliers de pèlerins provenant de toutes les terres d'Islam. Aux temps de l'empire ottoman, presque toutes les *ṭarīqa* avaient aussi des maisons à Istanbul.

On a estimé que de nos jours le nombre total des affiliés aux *ṭarīqa* s'élève à peine à 3 % du nombre total des Musulmans, et que l'influence de ces associations touche 10 % de ceux-ci.

Voici les *ṭarīqa* les plus importantes, énumérées dans l'ordre chronologique:

XIIe/VIe S.

QĀDIRIYYA. — Cette *ṭarīqa* se dit fondée par 'Abd al-Qādir al-Ǧīlī, ou al-Ǧilānī, m. à Bagdad en 1166/561. De la collection de ses écrits on tira les bases de cette *ṭarīqa*, propagée par les disciples du vivant de leur maître. Il est à remarquer que bien que celui-ci fût ḥanbalite, — et les Ḥanbalites sont hostiles au ṣūfisme et aux *ṭarīqa*, — la Qādiriyya ne s'inspire pas du tout de l'esprit ḥanbalite; elle se distingue au contraire, par sa largeur d'esprit et sa tolérance. 'Abd al-Qādir composa des livres spirituels, et ses sermonnaires passent pour être les meilleurs de l'Islam. Ses prédications amenèrent, dit-on, beaucoup de Chrétiens et de Juifs à embrasser l'Islam. Il fait partie du petit nombre des santons dont la vénération s'est répandue dans tous les pays d'Islam. Sa *ṭarīqa* possède plusieurs rameaux et subdivisions en divers pays et s'étend depuis le Maroc jusqu'en Chine.

RIFĀ'IYYA. — Fondée en Iraq par al-Rifā'ī, m. 1183/578, cette *ṭarīqa* était très répandue en Turquie, Syrie, Egypte, et avait plusieurs ramifications. Ses affiliés se roulent sur des charbons incandescents, éteignent les flammes avec leurs corps, avalent des serpents, etc.

MADANIYYA et ŠĀḎILIYYA. Fondée par Abū Madyan de Tlemcen, m. 1197/491, et 'Alī Šāḏilī de Tūnis, m. 1256/654, cette *ṭarīqa* est généralement connue sous le nom de ce dernier. Elle a des branches en Afrique du Nord, Egypte, Turquie, Balkans, Nubie, Comores.

SUHRAWARDIYYA. — Fondée par 'Abd al-Qādir al-Suhrawardī, m. 1167/563, elle a des adhérents principalement en Afghanistan et dans l'Inde.

XIIIe/VIIe S.

QALANDARIYYA. — *Ṭarīqa* fondée en Perse par Sāwaǧī, m. 1218/615. Elle fut ensuite introduite en Syrie et dans l'Inde, mais elle semble avoir cessé d'exister aujourd'hui. Un trait spécial à cette *ṭarīqa* était l'obligation faite à ses affiliés de vivre toujours d'aumônes, et d'aller toujours nu-pieds en pèlerinage sans pouvoir rien conserver ni pour eux-mêmes ni pour d'autres, vivant de la vie de *ṣūfī*. On retrouve des prescriptions semblables dans une *ṭarīqa* locale de l'Andalus. La Qalandariyya s'était répandue dans la Perse, la Turquie et l'Inde. Dans ce dernier pays on appelle encore *qalandar* le mendiant musulman qui quête de porte en porte et à qui presque personne n'ose refuser un secours par crainte de sa malédiction.

BADAWIYYA ou AḤMADIYYA. — Ṭarīqa égyptienne, fondée à Ṭanṭā par Aḥmad al-Badawī, m. 1276/675; elle a de nombreuses branches et est très populaire en Égypte. Il ne faut pas la confondre avec la moderne secte des Aḥmadiyya (cfr. chap. 17), née dans l'Inde.

MAWLAWIYYA. — Fondée par Ǧalāl al-Dīn Rūmī, le célèbre poète mystique persan. Les membres de cette *ṭarīqa* ont reçu le nom de «derviches tourneurs» à cause de leur habitude de tourner vertigineusement pendant leur *ḏikr*, au son des instruments. Le *šayḫ* des Mawlawiyya avait le privilège de ceindre l'épée au nouveau sultan ottoman. La Mawlawiyya était très répandue en Turquie.

XIVe/VIIIe S.

BEKṬAŠIYYA. — Fondée par Bekṭāš, personnage dont la vie est obscurcie par la légende. Elle était populaire en Turquie, rivale de la Mawlawiyya. Les doctrines de la Bekṭāšiyya incorporent beaucoup d'éléments extra-islamiques, et cette circonstance favorisait l'acceptation de cette *ṭarīqa* par une population mi-chrétienne, mi-musulmane, comme c'était le cas dans l'empire ottoman, et surtout en Albanie. Le système de la Bekṭāšiyya était un conglomérat où se côtoyaient pêle-mêle des doctrines sunnites, šī'ites et chrétiennes. On y vénérait 'Alī, et on le joignait à Allāh et Mahomet en une sorte de trinité. Dans la cérémonie de l'initiation on distribuait du pain, du vin, et du fromage. On admettait la confession des péchés faite au supérieur, et l'absolution donnée par celui-ci. Les femmes prenaient part, sans voile, aux cérémonies. Les pendants d'oreilles signifiaient que ceux qui les portaient avaient fait le vœu de chasteté. Quoiqu'il soit courant de classer la Bekṭāšiyya parmi les *ṭarīqa*, elle pourrait à bon droit être considérée comme une secte hérétodoxe.

Cette *ṭarīqa* est en outre devenue célèbre parce que son histoire est mêlée à celle des vicissitudes politiques de l'empire ottoman, et tout particulièrement à la fortune du corps des janissaires, sur lesquels elle parvint à avoir à l'exclusion de toutes les autres une position de monopole, leur donnant une organisation compacte, les poussant et les appuyant dans leurs mutineries. Lorsque en 1826/1242 Maḥmūd II supprima le corps des janissaires, il supprima aussi la *ṭarīqa* bekṭāšiyya, mais malgré les confiscations, les exils et les exécutions, la *ṭarīqa* ne

tarda pas à refleurir comme auparavant. En 1925/1344 la suppression des *ṭarīqa* sur le territoire de la République turque réduisit les limites de la Bekṭāšiyya aux Balkans, et notamment à la région d'Albanie, avec Tirana pour centre. Cette *ṭarīqa* possède aussi en Egypte la fameuse *tekkiye* de Qaygusuz Abdal.

NAQŠBANDIYYA. — Fondée par Bahā' al-Dīn al-Naqšbandī, «le peintre», de Boukhāra, m. 1389/791, répandue en Chine, Turkestan, Kazan, Turquie, Inde et Insulinde.

XVe/IXe S.

ŠAṬṬĀRIYYA. — Ṭarīqa fondée par 'Abd Allāh al-Šaṭṭārī, m. 1406/809, à Mālwā, dans l'Inde. Elle a des affiliés en Afghanistan, Inde et Insulinde.

XVIIIe/XIIe S.

TIĞĀNIYYA. — En 1781/1196, à 'Ayn Mahdī, au Maġrib, Aḥmad b. Muḫtār al-Tiğānī déclara que Mahomet lui était apparu, et lui avait ordonné de laisser de côté toutes les *ṭarīqa* suivies jusqu'alors. Il lui promettait son aide et son intercession auprès d'Allāh en vue de fonder une nouvelle *ṭarīqa*. Les membres en sont appelés *aḥbāb*, amis. Cette *ṭarīqa* fait profession de s'abstenir de politique, mais elle se vit contrainte à recourir aux armes pour conserver son existence, et elle s'est montrée favorable aux Français dans la conquête et la colonisation du nord de l'Afrique. Elle se trouve répandue dans toute l'Afrique autrefois française.

XIXe/XIIIe S.

SANŪSIYYA. — Cette *ṭarīqa* compte parmi les plus récentes; elle est la moins mystique aussi, puisqu'elle s'adresse aux éléments les moins cultivés de la masse; et plus que toutes les autres elle a eu, et continue d'avoir plus que toutes les autres, une influence politique, même dans des questions internationales.

Le fondateur de la Sanūsiyya fut Muḥammad 'Alī al-Sanūsī (Sunūsī), un algérien. Il fit ses études en divers endroits et notamment à La Mecque, où il vécut longtemps, jusqu'à l'âge de cinquante-deux ans. A La Mecque il fonda sa première *zāwiya*, et il envoya ses disciples prêcher parmi les Bédouins Ḥarb, qui commandaient les routes des caravanes entre La Mecque et Médine; ces Bédouins n'étaient musulmans que de nom, et beaucoup d'entre eux s'affilièrent à la *ṭarīqa*. Quelques-uns, laissant leur vie nomade, se constituèrent en colonies. En 1840/1256 al-Sanūsī avait déjà établi sa *ṭarīqa* en Egypte, et de Bengasi il faisait de la propagande parmi les tribus de la Libye. Elles ne tardèrent pas à accepter ses doctrines, et al-Sanūsī se trouva alors à la tête d'un mouvement semblable à celui que Mahomet avait dirigé pendant la période de Médine. Al-Sanūsī mourut à Ğabġūb, 1859/1276, où il avait établi sa résidence. Son fils aîné, Muḥammad al-Mahdī, lui succéda.

Pendant les 43 ans du gouvernement de Muḥammad al-Mahdī, la Sanūsiyya prit un grand essor: elle étendit sa puissance et son influence sur toutes les voies du désert et même au-delà, contraignant les peuples de la région du Tchad à abandonner le paganisme et le sultan du Dār Fūr dut se reconnaître vassal de la *ṭarīqa*. Afin d'éviter le contact avec les fonctionnaires ottomans, qui vers la fin du dernier siècle commençaient à pénétrer dans l'intérieur de la Cynénaïque, et afin aussi de contrôler de plus près une administration dont les intérêts se

déplaçaient de plus en plus vers le sud, al-Mahdī transféra successivement sa résidence vers l'intérieur, à l'oasis de Koufra en 1895/1313, puis à Gouro, entre le Tibesti et le Borkou, en 1899/1317.

La fertilité relative des oasis sur lesquelles dominait la Sanūsiyya, et leur situation avantageuse (centres des voies de caravanes entre l'Afrique équatoriale et la Méditerranée) contribuèrent grandement à la prospérité matérielle de la *ṭariqa* dont les dirigeants étaient des marchands avisés. Cependant cette expansion attira l'attention des Français, qui s'emparèrent de la *zāwiya* fortifiée d' 'Ayn Galaka.

Al-Mahdī mourut en 1902/1320. Sa longue et heureuse gestion avait éveillé dans beaucoup d'esprits l'espoir et la croyance que ce serait lui qui chasserait les étrangers des pays musulmans et renouvellerait l'Islam. C'est pourquoi beaucoup de gens se refusèrent à croire qu'il était mort. Il eut pour successeur un membre de sa famille, Aḥmad al-Šarīf, qui entra en pourparlers avec les Turcs en vue d'une aide mutuelle; l'accord conclu, ceux-ci hissèrent à 'Ayn Galaka le drapeau turc, en 1911/1330, protégé par un petit détachement. Mais cette occupation fut éphémère, car les Turcs furent obligés de se retirer en 1912/1331 par suite de la guerre italo-turque.

Pendant la première guerre mondiale la Sanūsiyya prit position en faveur de la Turquie et guerroya contre les troupes anglaises de l'Egypte. Vers la fin de la guerre, Aḥmad al-Šarīf s'enfuit dans un sous-marin et alla s'établir à Odessa. Durant la deuxième guerre mondiale, la Sanūsiyya combattit aux côtés des Anglais, et maintenant, grâce à l'appui de ces derniers, le chef de la Sanūsiyya, par décision de l'ONU, est devenu le premier souverain de la monarchie constitutionnelle démocratique du nouvel Etat de Libye (cfr. chap. X).

L'influence de la *ṭarīqa* sanūsiyya, du point de vue religieux, s'est exercée dans le sens du renouvellement et de la propagation de l'Islam, avec un cachet rigoriste semblable à celui des Wahhābites, qu'elle imita dans la prohibition du tabac. Du point de vue social, elle a accompli une œuvre considérable, notamment en ce qui concerne l'élévation du niveau de culture des tribus bédouines.

Le Muridisme. — Un noir takrur, Ahmadu Bamba, m. en 1927/1345, affilié à la *ṭarīqa* Qādiriyya, fut le fondateur en 1886/1303 d'une nouvelle ṭarīqa dont les membres s'appellent *murides*. L'archange Gabriel lui aurait révélé sa mission de rénovateur de l'Islam au Sénégal et lui aurait indiqué le lieu où il devait s'établir. Les débuts de sa propagande le mirent en conflit avec l'administration française, puis par la suite les relations avec celle-ci s'améliorèrent. Le succès de sa propagande, bien adaptée à la mentalité des tribus wolof, fut rapide. Un aspect original de sa prédication est l'exaltation de la valeur du travail manuel, qui équivaut à la prière si l'on l'exécute par ordre des marabouts, auxquels on doit une obéissance aveugle. Dans ce cas les marabouts prennent à charge d'accomplir pour leurs *talibé*, disciples, tous les devoirs du culte, de les libérer de toute préoccupation d'ordre moral, et, le temps venu, de les expédier au Paradis.

Aujourd'hui la cité sainte, Touba, avec sa grande mosquée, le tombeau du fondateur, et la résidence des chefs marabouts est le but d'un pèlerinage annuel,

dit *magal*, obligatoire pour tous les murides lesquels sont tenus dans cette occasion à rendre visite au calife et à lui apporter des offrandes. Puisque le nombre des pèlerins atteint 200.000 on comprend que les recettes soient considérables. En outre les marabouts reçoivent les riches revenus provenant du travail des murides qui cultivent pour eux les champs ou la dîme de ceux qui ne travaillent pas directement pour eux. On a estimé à un demi-million le nombre des affiliés, presque un quart de l'entière population du Sénégal. Il s'agit donc d'une force sociale et politique avec laquelle il faut compter.

XXe/XIVe S.

Le Hamallisme. — Le Hamallisme prend son origine de la prédication d'un marabout appelé Muḥammad b. Aḥmadu b. 'Abd Allāh, affilie à la ṭarīqa Tiğāniyya, arrivé à Nyoro en 1900/1318. Sa prédication choqua les éléments conservateurs de la Tiğāniyya et lui valut l'exil ordonné par l'administration française. Il mourait en 1909/1327. Quelques années plus tard, vers 1922/1341, le *šarīf* Hamallah b. Muhammad b. Umar adopta la manière de vivre du marabout défunt. Sa vie en retraite, entourée de mystère, lui procura des admirateurs auxquels il offrait généreuse hospitalité. Peu à peu le petit groupe devint une *ṭarīqa* organisée qui se dégagea de la Tiğāniyya par suite de controverses sur questions rituelles. Il y eut à plusieurs reprises des bagarres sérieuses entre les fauteurs et les adversaires du hamallisme, et parfois de vraies batailles, comme celle de Assaba en 1940/1359, où les morts furent plus de 400. Déporté à Montluçon, Hamallah y mourut deux ans plus tard. L'internement de nombreux partisans de Hamallah fournit l'occasion de fonder de nouveaux foyers de la *ṭarīqa*, toujours en conflit avec les marabouts de la Tiğāniyya et avec les autorités françaises.

Le hamallisme s'écarte dans quelques points non seulement du rituel de la Tiğāniyya mais aussi des usages généraux de la communauté musulmane car ils n'ont que la première partie de la *šahāda*, profession de foi, et leur *qibla*, orientation pendant la prière, n'est pas vers La Mecque mais vers Nyoro. Vivant dans une ambiance d'hospitalité, chaque groupe devient hermétique. Apparemment il y a eu parmi eux un cas de pur mysticisme, celui de Tierno Bokar, né vers 1884/1302, décrit comme homme de Dieu, humble et charitable.

Un hamalliste exilé, Yakouba Silla, né en 1904/1322, fondait en Côte d'Ivoire le *Yakoubisme*, de type muride économique et social, sorte de religion du travail.

LES AWLIYĀ', Amis d'Allāh, Santons

Wali, pl. *awliyā'*, est un mot arabe qui exprime une idée de proximité, domination, gouvernement, protection, parentage. Pris dans un sens religieux, *wali* désigne une personne proche d'Allāh, acceptée d'Allāh, protégée par Allāh, pleine de la bénédiction divine. *Wālī* a pour synonymes *pīr*; *sayyid, sidi, sī*; *murābiṭ, mrābeṭ*; *mawlāy*. Dans tout le Mağrib on emploie généralement le nom *lālla* pour désigner les femmes de cette catégorie.

Par une évolution parallèle à celle de la glorification de Mahomet, l'imagination populaire, depuis les temps anciens, n'a pas cessé de broder de légendes les vies des personnages les plus renommés dans les annales de l'Islam. Les traditions présentent les quatre califes «orthodoxes» comme le modèle de toutes les vertus. Abū Bakr, le pieux; Omar, qui voulut mourir gisant sur la terre; 'Uṯmān, *Du 'l-nūrayn*, celui des deux lumières, ainsi appelé parce qu'il avait épousé deux filles de Mahomet; 'Alī, le détaché des choses de ce monde. Leur intercession est puissante, leurs traditions ne peuvent pas être fausses, et quiconque maudit leur mémoire est un hérétique. A leur suite vient toute la série des personnages pieux, des guerriers tombés dans la «voie d'Allāh», de tous ceux qui pour une cause ou une autre ont reçu le titre de *walī*, ami d'Allāh.

Depuis les origines, et à travers toute l'histoire de l'Islam, les opinions des *mutakallim*, théologiens, se sont divisées sur la possibilité d'admettre qu'il existe des *awliyā'*, des amis d'Allāh, auxquels pendant leur vie et après leur mort on puisse recourir comme à des intercesseurs pour obtenir des faveurs divines.

En marge de ces disputes, le peuple, par son *iǧmā'* (cfr. chap. 12) a tranché la question, et l'a résolue précisément dans le sens opposé à la vraie doctrine de l'Islam, étroitement monothéiste. Au sentiment d'admiration et de vénération éveillé dans le peuple par la vie ascétique, par l'érudition théologique, par les faits extraordinaires de personnages fameux, s'ajoute bientôt en effet l'idée que, puisqu'ils sont, d'une part, des hommes comme tous les autres, et d'autre part des amis et des favoris d'Allāh, ils peuvent, raccourcissant les distances, servir d'intermédiaires.

L'influence des doctrines du ṣūfisme, et ensuite la propagande des *ṭariqa* contribuèrent d'une manière considérable à affermir dans la conscience populaire la croyance aux pouvoirs surhumains des amis «d'Allāh». Leur esprit, soit par la pratique de l'ascétique, soit par grâce spéciale d'Allāh, s'ouvre au monde immatériel, au monde où l'esprit avait préexisté avant son union avec le corps et de cette manière l'esprit peut acquérir la connaissance des événements futurs, et par la concentration de ses facultés, il peut exercer le *taṣarruf*, influence sur les êtres rationnels ou irrationnels. Par la faveur d'Allāh, le *walī* peut aider ses dévots par des *karāmāt*, prodiges, faits extraordinaires, au-delà de l'ordre naturel, et distincts des *mu'ǧiza*, miracles qu'on attribue aux prophètes. Tout cela s'accorde parfaitement avec la mentalité du petit peuple, désireux de se mettre à l'abri de maléfices et d'obtenir, grâce à la *baraka*, un état assuré de bien-être. La *baraka*, bénédiction divine, infuse dans les amis d'Allāh, les *awliyā'*, peut se transmettre par contact, et passe aux objets employés par le *walī*; elle peut aussi être obtenue d'une manière spéciale à sa tombe, et elle se transmet avec quelque atténuation à ses descendants. On estime que le *walī* est non seulement libéré du joug des passions, mais aussi doué du pouvoir de «lier et délier», et, comme les *ǧinn*, génies, capable de changer de forme et de figure, de se transporter instantanément à travers de longues distances, de voir à distance, de lire les pensées, de retenir les inondations, de faire pleuvoir ou de rendre le ciel serein.

Le peuple attribue des *karāmāt* spéciales à chaque *walī* ; ainsi il est fréquent qu'on ait recours à un *walī* déterminé en vue d'obtenir une heureuse issue aux

procès; à un autre, pour certaines guérisons; à un troisième, pour avoir bonne chance à la chasse ou à la pêche, ou même dans le brigandage. La révérence et l'estime des *awliyā'* est en relation avec leur renommée; autant on a soin de se les rendre propices, autant on évite de les irriter, à cause des mauvais effets qui en pourraient résulter, et dont on trouve des exemples abondants dans les auteurs et surtout dans les récits populaires.

Parmi ceux qui passent pour *awliyā'*, et obtiennent ainsi la faveur populaire, il ne manque pas d'imposteurs fieffés qui vivent aux dépens des crédules sans songer du tout à s'adonner à la piété. D'ailleurs ils ne risquent guère d'être démasqués, car une fois le *walī* ou la *lālla* reçus comme «amis d'Allāh», on leur pardonne même des excès abominables: leur âme étant absorbée en Allāh, on les tient pour irresponsables de ce que fait leur corps visible; loin de considérer ces excès comme un scandale ou une honte, on estime qu'ils constituent une *baraka* spéciale pour la personne qui les subit.

Dans toutes les vicissitudes de la vie, la maladie, la fatigue, la douleur et même dans la joie, le dévot cherche soulagement et consolation en invoquant son *walī* préféré, disant par exemple: *yā sīdī 'Abd al-Qādir*!, oh mon seigneur 'Abd al-Qādir ! Même les indigents demandent l'aumône par amour d'Allāh et du *walī* auquel ils sont dévots.

Un exemple de prodige qu'on raconte et qui est accepté comme incontestable dans les régions du Sahara est celui qu'on attribue à *mawlāy* Bū Ziyān, m. 1733/1145, fondateur de la *ṭarīqa* ziyāniyya. Un jour, tandis que le pieux *walī* priait dans sa mosquée, quelques voleurs s'emparèrent de ses troupeaux, produit des offrandes des fidèles. Allāh les châtia sur-le-champ, car al-Ḫiḍr, personnage dont le Coran fait mention, et l'un des *walī* les plus vénérés, prit la forme et la figure de *mawlāy* Bū Ziyān, attaqua les voleurs à coups de bâton et ceux-ci tombèrent morts. Les pasteurs des troupeaux en question avaient suivi de leur cachette toutes les péripéties de ce drame et ramenèrent leurs troupeaux à Bū Ziyān, qui pendant ce temps n'était pas sorti de la mosquée, car après avoir fini ses prières, il s'était mis à enseigner ses disciples. Le retentissement de cet événement fut si grand et si général que depuis lors, dit-on, aucun brigand n'a osé assaillir les caravanes mises sous la protection de *mawlāy* Bū Ziyān, et pour l'obtenir il suffit de l'invoquer avec un cœur pur.

Classes d'awliyā'.

Il y a deux classes d'*awliyā'*: ceux qui sont connus et ceux qui ne le sont pas. Ces derniers, les *riǧāl al-ġayb*, hommes inconnus, ignorés, sont au nombre de plusieurs milliers et ils se trouvent dispersés dans les divers pays. Les plus insignes parmi eux sont à leur tête, et ils sont encadrés dans une hiérarchie qui compte, selon l'opinion la plus générale, sept degrés de dignité. C'est à eux qu'il incombe de soutenir l'ordre du monde, par leurs interventions parfois extraordinaires,dans les événements et dans les actions des hommes. Cette hiérarchie est close et se trouve toujours au complet, car à peine un de ces *awliyā'* est-il mort, qu'un autre lui succède par ordre de rang. Sur les détails de cette hiérarchie il n'y a pas accord

entre les auteurs. Au premier degré est situé un seul personnage, le *ġawṯ al-a'ẓam*, le recours suprême (des affligés), leur refuge et leur salut, lequel grâce à son pouvoir d'intercession auprès d'Allāh, peut, sans préjudice de son propre salut éternel, prendre sur lui une partie des maux et des péchés des fidèles, et y porter remède.

Le *quṭb*, pivot, est le deuxième degré, dont le titulaire sert d'auxiliaire au *ġawṯ*. Selon quelques opinions ces deux premiers degrés ne forment qu'un seul. Le degré suivant est celui des trois *nuqabā'*, sing. *nāqib*, intendants, (de l'univers). Viennent ensuite les quatre *awtād*, sing. *watad*, piquet ou soutien de tente, qui se partagent l'inspection des quatre points cardinaux, à partir de La Mecque, et résident chacun dans le sien. Vient ensuite le tour des sept *abrār* ou *aḥrār*, sing. *barr* ou *ḥurr*, les purs ou les libres, qui sont toujours en voyage, chacun dans l'un des sept climats du monde, afin d'y diffuser la lumière de l'Islam. Enfin il y a les quarante *abdāl*, substituts, par les mérites desquels Allāh regarde ce monde avec miséricorde; et les trois cents *aḫyār*, élus.

Non seulement la *umma*, communauté, ne connaît pas ses personnages, mais ceux-mêmes ne savent pas la grandeur de leur propre mérite auprès d'Allāh. Cependant, leurs supérieurs et leurs égaux dans la hiérarchie le savent et les aident. De bon nombre de ces *awliyā'*, on raconte qu'ils ne manquent jamais aux prières quotidiennes de La Mecque, tandis qu'on assigne à quelques autres une résidence dans des endroits déterminés. Il n'est pas rare de trouver dans la littérature classique des allusions à ces personnages si privilégiés, et il a toujours existé des gens qui affirment les avoir vus dans tel ou tel endroit, ou qui connaissent leur place préférée dans quelque mosquée célèbre, et en particulier à la Ka'ba.

Parmi les *awliyā'* créés par l'opinion populaire on compte des vivants et des morts. Parmi les défunts, quelques-uns sont des personnages historiques, d'autres sont légendaires. Des *awliyā'* historiques, l'un ou l'autre a obtenu une vénération pratiquement universelle dans l'Islam, mais c'est très rare. Tel est par exemple le cas d' 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, fondateur de la *ṭarīqa qādiriyya*, dont le tombeau se trouve à Bagdad, ville qui de par sa situation et son histoire abonde en tombes d' *awliyā'*. Un autre personnage non moins renommé, enterré aussi à Bagdad, est al-Ḥallāǧ. A Istanbul on vénère le mausolée d'Abū Ayyūb, de qui on dit qu'il fut le porte-drapeau de Mahomet; Damas possède le tombeau du *ṣūfī* andalou Ibn 'Arabī; Ṭanṭa, en Egypte, celui d'al-Badawī; Mossoul celui de *nabī* Yūnus, le Prophète Jonas; Qayrawān, celui de *sīdī* 'Uqba, le conquérant; Marrākuš ceux des «sept protecteurs», parmi lesquels *sīdī* Slimān al-Ǧazūlī, auteur d'un livre de dévotion très connu; Ajmer, dans l'Inde, celui de *ḫwāǧa* Mu'īn al-Dīn Čištī; Boukhara, celui de Ǧāmī, le célèbre poète.

Parmi les *awliyā'* légendaires le plus en renom est al-Ḫiḍr, le vert, mentionné dans un passage connu du Coran, 18/59-81 (60-82)... où il met à l'épreuve et épuise la patience de Moïse. Autour d'al-Ḫiḍr les traditions se sont multipliées: on dit qu'il est immortel, qu'il demeure à Jérusalem, et que chaque vendredi il accomplit sa prière dans cinq mosquées célèbres, en commençant par celles de La Mecque et de Médine. De nombreux mystiques, parmi les plus indépendants, se vantent d'avoir reçu leur *ḫirqa*, habit de l'initiation mystique, de la main de al-Ḫiḍr.

Dans l'ancienne administration ottomane chaque province avait pour patron un célèbre ami d'Allāh, dont le tombeau se trouvait ordinairement dans la capitale de la province, et de même, chaque région et chaque ville avaient leur patron particulier. On peut dire de même des autres pays.

Les *awliyā'* vivants, actuels, jouissent de la vénération du peuple; leur renommée, plus ou moins répandue, est fondée sur quelque trait sortant de l'ordinaire et que d'une manière ou d'une autre on peut faire passer pour preuve de leur intimité avec Allāh. Ainsi le *mağnūn*, fou inoffensif, le *bahlūl*, déséquilibré, sont généralement tenus comme porteurs de *baraka*, bénédiction, car leurs excentricités, folies ou naïvetés, dérivent de ce que leur esprit se trouve absorbé dans la contemplation d'Allāh, par suite de quoi ils semblent se désintéresser des choses de ce monde. Parmi les autres personnages vivants qui ont acquis une plus grande considération par leur ascétisme et la renommée de leurs extases et visions, il y en a de plusieurs sortes, depuis le modeste marabout qui vit des aumônes de ses voisins jusqu'aux santons les plus en vue, vers qui accourent les gens même de très loin, et qui sont entourés de clients dont ils reçoivent la *ziyāra*, offrande régulière. Parmi ces *awliyā'* certains appartiennent à quelque *ṭarīqa*, mais d'autres en sont indépendants, et alors il n'est pas rare que surgissent des rivalités entre eux et les *ṭarīqa* à cause du préjudice mutuel qu'ils se portent dans la réception des offrandes des fidèles.

Fêtes annuelles.

Chaque année, pendant un ou plusieurs jours, on vénère plus particulièrement l' *'urs*, noces, anniversaire de leur union avec Allāh. A cette date les gens accourent parfois de lieux très lointains, et si la renommée du *walī* est grande, il y a aussi un ou plusieurs jours de marché, et des divertissements populaires. Les pèlerins déposent sur la tombe leurs offrandes, les gens riches font préparer à leurs frais de grands chaudrons de nourriture pour les pauvres, et payent à des récitateurs professionnels le prix de la *ḫatma*, récitation de tout le Coran, auprès de la tombe du *walī*.

Il n'est pas rare que l'affluence auprès des *awliyā'* les plus célèbres, ou, auprès de leurs tombeaux, ait déterminé la naissance de centres de population. Le parent le plus proche a, ordinairement, la charge du tombeau, et les gens qui viennent s'établir tout autour, soit par suite de liens de famille, soit simplement en raison de leur vénération pour la mémoire du marabout, constituent ce qu'on appelle les familles ou les tribus maraboutiques, héritières en quelque degré de la *baraka* de leur ancêtre. Cela se produit spécialement dans les régions du Mağrib, où les marabouts d'autrefois, comme leurs homonymes les Almoravides, *al-murābiṭūn*, s'adonnaient à une vie austère, et de leurs *ribāṭ*, ermitages de frontière, propageaient l'Islam par la parole et par les armes. Ils ont joué un rôle considérable dans l'islamisation progressive de l'Afrique occidentale, et leur influence constitue un facteur important dans l'étude de l'histoire du Maroc et des régions voisines. Ces tribus et familles maraboutiques constituent une sorte de noblesse, et revendiquent des considérations et des privilèges spéciaux. L'influence personnelle des

marabouts arriva à être grande, aussi bien dans les affaires d'administration locale et d'ordre public que dans celles qui avaient trait à la politique des Puissances dominatrices, soit pour exciter la population contre elles, soit pour la maintenir en paix, selon les circonstances.

Les chérifs.

Les chérifs constituent un cas spécial et supérieur de noblesse religieuse héréditaire; seuls, ils sont universellement reconnus et respectés dans toutes les terres de l'Islam comme descendants directs de Mahomet. *Šarīf*, pl. *ašrāf*, *šurafā'*, *šorfā*, signifie proprement noble, illustre, et on appelle ainsi les membres de la famille de Mahomet, à laquelle, par interprétation d'un passage du Coran, 33/33 (33), on doit un respect spécial. *Sayyid*, seigneur, opposé à esclave, serf, est synonyme de *šarīf* dans quelques pays.

Dans certains pays les chérifs portent, comme signe de leur qualité, un turban vert; l'origine de cette habitude remonte à un décret du sultan mamelouk al-Ašraf qui en 1371/773 ordonna que les chérifs ajoutent à leur turban un distinctif vert, afin d'être facilement reconnus et honorés. La couleur verte est déjà mentionnée dans l'ordonnance du calife 'abbāside al-Ma'mūn, qui en 817/201 prescrivit de remplacer la couleur noire des 'Abbāsides par celle verte des 'Alīdes, qu'il voulait se concilier.

Al-Suyūṭī fait remarquer que puisque ces ordonnances ne sont pas basées sur des précédents tirés de la *šarī'a*, loi canonique, on ne peut empêcher personne d'avoir un turban vert. Aujourd'hui, tous les chérifs ne portent pas cette distinction et tous ceux qui la portent ne sont pas des chérifs. Les chérifs sont particulièrement nombreux dans certaines régions du monde musulman, où ils constituent des communautés propres. Afin de démontrer la légitimité de leur descendance ils exhibent de longues généalogies, dont l'authenticité est parfois assez douteuse. Les chérifs reçoivent ordinairement le titre de *Ibn rasūl Allāh*, fils de l'Envoyé d'Allāh; on conseille de les traiter avec une crainte révérentielle, de dissimuler leurs injustices, de leur rendre le bien pour le mal, de ne pas accepter le prix de ce qu'ils achètent, de leur donner en mariage des filles riches, même s'ils sont pauvres. Dans quelques pays ils sont exempts d'impôts. On considère leur autorité comme égale à celle des *awliyā'*, les amis d'Allāh, on recherche leur bénédiction, on évite de les irriter. Aucun chérif n'ira en enfer. Les chérifs, de leur côté, veillent à conserver la pureté de leur caste et ils n'aiment pas donner leurs filles en mariage hors du cercle de leur lignage.

Le mahdisme.

La figure du *Mahdī* appartient d'une part à l'eschatologie, mais d'autre part elle se situe aussi parmi les *awliyā'*. *Mahdī*, guidé (par Allāh d'une manière spéciale et personnelle), est le nom d'un personnage idéal en qui le peuple a toujours placé son espoir, et notamment dans les temps difficiles de guerres et de désordres civils et religieux: le salut se trouve dans l'intervention, dirigée par Allāh, d'une personne qui appartient à la maison de Mahomet.

Cet espoir, toujours vivant et jamais réalisé, finit par se projeter sur l'avenir, et donne ainsi naissance au *Mahdī* eschatologique, qui doit apparaître à la fin des temps, rassembler les Musulmans sous les plis de son drapeau victorieux, renouveler l'Islam, faire triompher la justice, et apporter au monde une ère de paix et de prospérité. Alors l'argent ne comptera plus, la pluie ne manquera jamais, la terre produira ses meilleurs fruits. Ces conceptions mahdistes se trouvent dans des traditions relativement tardives, dont la plupart sont de simples reconstructions d'autres traditions relatives à l'assassinat d' 'Uṯmān et aux premières guerres civiles entre les Musulmans. Quelquefois à l'idée de *mahdī* on ajoute celle de *muğaddid*, rénovateur, envoyé par Allāh à la fin de chaque siècle en vue de réparer les dommages soufferts par la religion.

Le *mahdī* historique n'est qu'un aspect particulier du *walī*, ami d'Allāh, mais avec cette particularité que son influence est beaucoup plus importante, car il entraîne à sa suite un grand nombre de fidèles dévoués, et son activité implique presque toujours des opérations de guerre. La plupart des révolutions tentées par les *mahdī* ont fini par échouer, mais d'autres ont apporté de grands changements dans l'histoire de l'Islam. Ce fut un mouvement mahdiste réussi qui fit écrouler le califat umayade et porta les 'Abbāsides au pouvoir; un autre mouvement mahdiste mena à la fondation de la dynastie des Fāṭimides, et Ibn Tūmart, le fondateur de l'empire almohade, se proclama, lui aussi, *mahdī*. A notre temps appartiennent les noms du Mahdī du Soudan, dans la lutte contre lequel tomba le général anglais Gordon, et du «*Mad Mullah*», *mahdī* de la Somalie. On ne saurait douter qu'en des circonstances favorables de nouveaux *mahdī* ne trouvent encore des partisans fidèles et braves.

LA MAGIE (*SIḤR*)

Dans l'Arabie des temps de Mahomet ne manquaient ni les pratiques de magie, ni les usages superstitieux; le Coran y fait souvent allusion. Mahomet admettait l'existence d'un monde d'esprits, génies et démons, doués d'une science et d'un pouvoir bien supérieurs à ceux des hommes, mais soumis toutefois à la volonté d'Allāh, et par conséquent sans pouvoir direct sur les fidèles. Mahomet prescrit aux siens de s'abstenir de toute relation avec ces esprits, et de chercher refuge en Allāh contre leurs maléfices, comme il le déclare dans plusieurs passages du Coran, et notamment dans la *sūra* 5/92-93 (90-91) et dans les deux dernières *sūra*, la 113ᵉ, dite *al-falaq*, l'Aurore, et la 114ᵉ, dite *al-nās*, les Hommes.

Les commentateurs d'un autre passage coranique, 2/96 (102), qui traite de la magie, expliquent la manière dont les *šayṭān*, démons, donnent origine à la sorcellerie; ils se mettent à l'écoute près du ciel inférieur, et altèrent ensuite ce qu'ils ont entendu par des mensonges qu'ils communiquent aux sorciers et mages; ceux-ci à leur tour en font des oracles pour les gens qui le demandent. Les anges, afin d'éloigner les *šayṭān*, leur jettent les lumières du ciel. Ces lumières, dans la croyance populaire, sont les étoiles filantes.

Lorsque l'expansion conquérante de l'Islam mit les Musulmans en contact avec la science des peuples de la Grèce et de l'Orient, les érudits trouvèrent des

traités sur l'astrologie et la géomantique, les combinaisons de nombres, l'interprétation des rêves, les augures et vaticinations de toute espèce. Les théologiens, fidèles à l'orientation coranique, prirent position contre les arts magiques, et les juristes estimèrent juste la peine de mort contre ceux qui s'y adonneraient.

L'état de fluidité dans lequel se trouvait encore l'Islam au temps de cette transmission de la science rendit possible l'amalgame des notions tout récemment reçues avec le fonds purement arabe ou assimilé déjà depuis longtemps; ces apports nouveaux se manifestent dans les diverses origines des mots techniques et des conceptions fondamentales qui petit à petit acquièrent droit de cité dans l'Islam.

Il ne fut pas difficile d'islamiser les rites magiques, en les faisant précéder du nom d'Allāh, en traduisant en des idées islamiques les théories d'autres peuples, en basant les spéculations et les formules sur des lettres, nombres et phrases empruntés au Coran. La tradition raconte que Mahomet lui-même avait admis et employé des pratiques magiques dans certains cas, comme par exemple, contre le mauvais œil, contre le poison des serpents, et en général, comme remède dans les maladies. L'incertitude portait seulement sur la limite entre ce qui était licite et ce qui était défendu, et cette limite n'arriva jamais à recevoir une définition précise.

En outre, les ulémas admettaient que la science des procédés de la magie, même défendue, n'était pas blâmable en soi; au contraire, il était louable, dans l'intérêt de la communauté, qu'il y eût des savants informés des mauvaises pratiques des magiciens, afin de pouvoir mieux se prémunir contre leurs maléfices.

On ne s'étonnera donc pas de voir l'astrologie et les procédés magiques trouver une place dans beaucoup d'ouvrages d'auteurs célèbres de l'Islam.

Du *Kitāb al-Fihrist*, l'ouvrage bibliographique bien connu, rédigé par al-Nadīm, ou Ibn al-Nadīm, m. 987/377, (cfr. chap. 18), on peut conclure que déjà au Xe/IVe s. les pratiques magiques jouissaient d'une grande vogue. Al-Nadīm distingue la magie licite et la magie illicite. Tant les magiciens bons que les mauvais affirment, dit-il, que les effets magiques proviennent de l'influence des esprits, lesquels obéissent aux magiciens. La différence entre ces deux catégories provient de ce que les bons obtiennent que les esprits leur soient nécessairement soumis par ordre d'Allāh, et afin d'obtenir cet ordre divin, ils s'appliquent à la dévotion, renoncent aux désirs charnels et prient humblement Allāh. Les magiciens mauvais, au contraire, prétendent qu'ils parviennent à obtenir l'aide des esprits par des actions et des offrandes qui plaisent à ceux-ci, même si elles déplaisent à Allāh; grâce à ces offrandes les esprits accomplissent ce que le magicien mauvais désire d'eux. Les moyens matériels employés dans la sorcellerie sont généralement les mêmes pour les deux catégories de magiciens.

L'origine de la méthode louable est attribuée à Adam ou à Salomon. Adam connaissait la valeur de certains noms, doués d'une force à laquelle les esprits ne pouvaient pas se dérober. Salomon fut le premier à assujettir les esprits et se servir d'eux. L'anneau avec «cachet de Salomon» a toujours été très en vogue parmi les Musulmans.

On attribue à Iblīs, le diable, ou à sa fille, ou à sa petite-fille, l'origine de

la méthode magique réprouvée. Lorsque le suppliant fait tout ce que le diable ou sa fille ou sa petite-fille désirent, ceux-ci se mettent à son service.

Outre al-Nadīm, nombre d'auteurs ont étudié la théorie de la magie, tels: al-Rāzī, m. 925/313; al-Mas'ūdī, m. 956/346; al-Ġazzālī, m. 1111/505; Ibn Ḫaldūn, m. 1406/808. Al-Rāzī et Ibn Ḫaldūn considèrent que le principe efficient de la magie réside dans le *nafs*, esprit, du magicien; ce principe peut augmenter son influence en s'alliant à des pouvoirs célestes ou sataniques. Les rites matériels extérieurs tendent à produire une certaine hypnose dans le magicien, et cet état d'hypnose peut servir de critère pour distinguer des vrais magiciens les légions d'imposteurs.

Quelques méthodes particulières.

Tant l'astrologie que la cabale ont été l'objet d'études sérieuses de la part des savants musulmans. L'astrologie déterminait les horoscopes et les moments favorables ou défavorables. La cabale, avec ses systèmes compliqués de lettres et de nombres, permettait la prédiction de l'avenir. On attribue à 'Alī la composition de deux livres mystérieux, dans lesquels, par des procédés cabalistiques, était prédite toute l'histoire du monde.

En relation avec l'astrologie se trouve la géomancie, très en usage dans quelques pays islamiques. Elle consiste essentiellement à former au hasard sur la terre ou sur une surface quelconque des trous et des points; ensuite on en efface quelques-uns au hasard. Ceux qui restent sont inclus sous un quadrillage de seize carrés, puis, à l'aide de tables et d'explications, on interprète la signification des positions des points et des trous obtenues sous le quadrillage.

L'observation de surfaces brillantes, soit liquides, comme l'eau ou l'encre, soit solides, comme les miroirs, les vitres, les épées, était très en vogue en Egypte pendant le siècle dernier.

Dormir dans des conditions déterminées afin d'obtenir en rêve des présages a toujours été un moyen très employé. Al-Ġazzālī a écrit un traité sur la science de l'interprétation des rêves.

Parmi les pratiques superstitieuses la plus universelle est sans doute celle des amulettes, *ḥamā'il*, ou talismans, *ṭilism*, du grec *télesma*. Ils peuvent être faits de matériaux et de formes très diverses, et sont ordinairement de dimensions réduites, car on les porte continuellement sur soi. Les rites de la préparation d'une amulette ou d'un talisman sont très compliqués; il faut tenir compte du but qu'on veut obtenir par leur emploi, et on attache aussi grande importance à la personne qui les prépare, laquelle, ordinairement, est un derviche supposé très au courant de tels procédés.

Quarante jours après la naissance d'un enfant, on lui donne habituellement une amulette, qui peut être fort grossière, une coquille, un os, enveloppé de cuir et placé sous le bras gauche. On emploie encore comme talismans des livrets minuscules avec des formules ou des prières, renfermés dans de petits étuis et suspendus en bandoulière ou sur la poitrine. Pour ces courts textes on choisit de préférence les noms d'Allāh ou de Mahomet, ou d'anges, ou certains passages

coraniques, notamment les deux dernières *sūra*, dites *al-mu'awwiḏatāni*, les deux qui préservent, ou encore la *sūra* 36, dite *Yā Sīn*, ou la *fātiḥa*, ou le verset «du trône» 2/256 (255). D'autres amulettes contiennent des signes astrologiques, ou géomantiques, ou des carrés magiques, ou des images d'hommes ou d'animaux. Très en vogue aussi est une petite plaquette en or, argent, ou métal plus commun, coupée en forme de main et suspendue comme une breloque à une petite chaîne. Cette amulette sert spécialement contre le mauvais œil, et porte habituellement des formules gravées à cet effet, mais elle peut servir aussi à d'autres fins si l'on en change les formules. Cette amulette est ordinairement appelée la «main de Fāṭima». Dans les cinq doigts les Šī'ites voient le souvenir de Mahomet et des quatre membres principaux de sa famille: 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn.

Un des écrits les plus célèbres sur les talismans est le *Ġayāt al-ḥakīm fī 'l-siḥr*, le but du sage dans la magie, qu'on attribue à Maslama al-Maǧrīṭī, m. 1077/398.

Les *ǧadwal* consistent généralement dans des figures géométriques polygonales ou des courbes dans lesquelles sont inscrits des noms ou des caractères magiques. Quelquefois on les brûle afin de pouvoir se servir de leur pouvoir fumigatoire, quelquefois on dilue dans l'eau l'encre de ce qui était écrit et l'on boit le mélange, quelquefois on emploie les *ǧadwal* comme amulettes.

Les carrés magiques sont de diverses sortes, quelques-uns étant assez compliqués. *Budūḥ* est un mot magique formé par l'une des combinaisons possibles entre les lettres qui occupent un carré magique simple composé de neuf cases. La diffusion de l'emploi de ce mot est due à la manière favorable dont en parle al-Ġazzālī dans son *munqiḏ* le considérant comme une aide sûre, bien qu'inexplicable, pour résoudre les questions les plus difficiles. Avec ce mot on fait le cachet dit d'al-Ġazzālī. D'autres veulent que le mot *budūḥ* dérive d'Adam. C'est un mot qu'on trouve fréquemment inscrit sur des anneaux, des bijoux, des talismans. On l'écrit aussi sur la première page des livres pour se protéger contre leur perte. Mais son emploi le plus répandu vise à assurer la réception des lettres et des envois de marchandises.

E. W. Lane, dans son livre sur les mœurs de l'Egypte, décrit une table magique universelle, faite de cent carrés dont chacun contient une lettre; pour l'employer, il suffit de mettre le doigt sur un carré quelconque, puis, sautant de cinq en cinq cases, on combine des paroles avec les lettres que l'on trouve dans les cases jusqu'à ce qu'on ait parcouru ainsi toutes les cases. Les mots qu'on a successivement trouvé forment la réponse qu'on cherchait. La proportion de réponses qui conseillent de s'abstenir, par rapport à celles qui conseillent d'aller de l'avant dans l'entreprise ou l'affaire proposée, est de quatre à un.

Une autre pratique très répandue aussi, est le *fa'l*, augure; ce procédé a plusieurs modalités, dont l'une consiste à ouvrir au hasard un livre et à lire les premiers mots qu'on y rencontre. Cette lecture au hasard peut se faire de diverses manières, et il y a des livres et des tables pour se guider. Une méthode courante est celle d'ouvrir le Coran, compter sept pages à rebours, mettre le doigt, sans regarder, sur un endroit quelconque de la page, et lire ensuite le passage marqué. Les persans emploient très souvent à cet effet des livres de leurs poètes, et

notamment le *dīwān* de Ḥāfiẓ. Il y a aussi en Perse des cartes à jouer avec des vers tirés de ce même *dīwān* afin de rendre plus commode le *fa'l*. On emploie encore dans le même but les grains du chapelet à partir d'un endroit quelconque; on parcourt les grains avec trois alternatives, «permis, indifférent, défendu»; le dernier grain de la série est celui qui compte.

Ces procédés sont seulement un exemple très sommaire de ce qui se pratique dans ce domaine. Naturellement l'attitude des gens cultivés vis-à-vis de ces procédés est très différente de celle du petit peuple. D'autre part, tout ce bagage de procédés magiques constitue un excellent moyen de pénétration de l'Islam, lorsqu'il s'agit de peuples moins civilisés, adonnés aux superstitions, et qui attribuent peut-être leur infériorité par rapport aux Musulmans au pouvoir supérieur des amulettes et des talismans de ceux-ci. Une fois islamisés, personne ne les empêchera efficacement de continuer dans leurs vieilles pratiques plus ou moins adaptées à leur situation nouvelle.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Confréries.

André, *L'islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses...* Paris 1924, 2e éd., Alger 1956. — Babinger, F., *Das Bektaschi-Kloster Demir Baba*, Mitt. Sem. Or. Spr., 34, 2. Abt. Westas. St., Berlin 1931, pp. 84-93. — Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937. — Brown, J. P., *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Oxford 1927. — Brunel, R., *Essai sur la Confrérie religieuse des Aïssâoûa au Maroc*, Paris 1926; Id., *Le monachisme errant dans l'Islam. Siddi Heddi et les Heddawa*, Paris 1955. — Burckhardt, T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris 1955. — Cerulli, E., *Note sul movimento musulmano nella Somalia*, Riv. St. Or., Roma 1923-25, pp. 1-36. — Choublier, M., *Les Bektachis et la Rumélie*, Rev. Ét. Islm., 1927, pp. 427-453. — *Collection de documents inédits sur l'histoire de l'Algérie*, Gouvernement Général d'Algérie, t. IV, pp. 199-234: *Les luttes de confrérie*. — Depont, O. & Coppolani, X., *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897. — Dermenghem, E., & Barbes, L. L., *Essai sur la hadra des Aïssaoua d'Algérie*, Soc. Hist. Algérienne, 1951, 8, Extr. de Revue Africaine, XCV, 1951, pp. 289-314. — Drague, G., *Zaouïas et Confréries*, dans *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, Cahiers de l'Afrique et l'Asie, II, Paris 1951. — Duveyrier, *La confrérie musulmane de Sidi . . . es-Senoussi et son domaine géographique en l'année 1300-1883*, réimpr. avec des corrections de C. A. Nallino, Roma 1918. — Ergun, Sadeddin Nuzhet, *Bektashi shairleri ve nefesleri*, Istanbul 1944. — Evans Pritchard, E. E., *The Sanussi of Cyrenaica*, Oxford 1949. — Hurgronje, Snouck, *Les Confréries religieuses, la Mecque et le Panislamisme*, Rev. Hist. Religions, 44, 1901, pp. 262-281. — Jacob, G., *Die Bektashije in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Abh. Ak. Wiss. I. Kl. XXIV, 3, München 1906; Id., *Beiträge zur Kenntnis der Derwisch-Orders der Bektaschis*, Berlin 1908. — Kahle, P., *Zur Organisation der Derwischorden in Aegypten*, Der Islam, 1916, pp. 149-169. — Kemal Samancigil, *Bektashilik Tarihi*, Istanbul 1945. — Le Chatelier, A., *Les confréries musulmanes au Hedjaz*, Paris 1889. — Marty, P., *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*, Rev. Monde Mus., XXXI, 1915-1916; Id., *Etudes sur l'Islam maure*, Paris 1916; Id., *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris 1917, 2 vol.; Id., *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paris 1920-1921, 4 vol.; Id., *L'Islam en Guinée*, Paris 1921; Id., *Etudes sur l'Islam et les tribus maures*, Paris 1921; Id., *Etudes sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris 1922; Id., *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris 1926. — Menzel, Th., *Das Bektāši-Kloster Sejjid-i Ghāzi*, Mitt. Sem. Or. Spr., 28, II. Abt., Berlin 1925, pp. 92-125. — Neveu, E. de, *Les Khouan. Ordres religieux chez les Musulmans de l'Algérie*, Alger 1913. — Ohsson, M. C. d', *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris 1788-91, II, pp. 294-316. — Oytan, Mehmet Tevfik, *Bektashiliğin iç yüzü*, Istanbul 1945. — Padilla, R., *Cofradías religiosas en el Rif*, Larache 1930. — Petit, L., *Les confréries musulmanes*, 3e éd., Paris 1902. — Pijper, G. F., *De opkomst der Tidjāniyyah op Java*, Fragmenta Islamica,

Leiden 1934, pp. 97-121. — REUSCH, R., *Der Islam in Ostafrika mit besonderer Berücksichtigung der muhammedanischen Geheimorden*, Leipzig 1931. — RINN, L., *Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algérie*, Alger 1885. — SELL, F., *The religious orders of Islam*, Madras 1908. — THORNING, H., *Beiträge zur Kenntnis der islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq*, Türk. Bibl. XVI, 1913. — URIARTE, J., *Cofradias religiosas en Yebala*, Larache 1930. — WULZINGER, *Drei Bektaschi Kloster*, Berlin 1913. — ZIADEH, *Sanūsīyah*, Leiden 1958.

2. — MARABOUTS.

ASIN PALACIOS, M., *Vidas de santones andaluces. La «Epistola de la Santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*, Madrid 1933. — BABINGER, F., *Schej Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw*, Der Islam, 11, 1921, pp. 1-106. — BEL, A., *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fes*, Mél. R. Basset, I, Paris 1923, pp. 31-68. — BOULIFA, S., *Le Kanoun de la Zaouia de Sidi Mansour*, Mél. R. Basset, I, Paris 1923, pp. 79-86. — BUYS, W. R. VAN, *Gestalten uit de perzische mystiek*, Deventer, s.d. — CANAAN, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestina*, London 1927. — CASKEL, W., *Ein Mahdi des 15. Jhdts, Saijid Muḥammad b. Falāḥ...* Islamica, Leipzig 1929, pp. 48-93. — CESARO, A., *Santuari islamici nel sec. XVII in Tripolitania*, (*trad. del «Chitab el-Isciarat» d'Abd es-Slam el-Alem et-Tagiuri*), Tripoli 1933. — CHAUMEIL, J., *Histoire d'une tribu maraboutique de l'Anti-Atlas: les Aït 'Abdallah ou Sa'īd*, Hespéris XXXIX, 1952, pp. 197-212. — DERMENGHEM, E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin*, Paris 1954; ID., *Vie des saints musulmans*, Alger 1943. — DOUTTE, E., *Les marabouts*, Paris 1900. — DREWES, G. W. J., *Drie javaansche goeroe's. Hun leven, onderricht en Messiasprediking*, Leiden 1925. — HORTEN, M., *Mönchtum und Mönchsleben im Islam*, Beitr. zur Kenntnis des Orients, XII., 1925, pp. 64-129. — GROSS, E., *Das Vilajet-nāme des Haǧǧi Bektasch. Ein türkisches Derwisch-evangelium*, Türkische Bibliothek, XXV, Leipzig 1927. — IDRIS, H. R., *Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya*, Rev. Ét. Isl., 1935, pp. 105-177, 273-305; 1936, pp. 45-104. — JANSEN, H. L., *Die Henochgestalt*, Oslo 1939. — KLAPPSTEIN, P., *Vier turkestanische Heilige. Ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*, Berlin 1919. — LE GRIP, A., *Le mahdisme en Afrique Noire*, Afrique et Asie, 1952, II, pp. 3-16. — LITTMANN, E., *Ahmed il-Bedawi, ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*, Wiesbaden 1950; ID., *Islamisch-arabische Heiligenlieder*, Wiesbaden 1951. — LOUBIGNAC, V., *Un saint berbère: Moulay ben Azza*, Hespéris XXXI, 1944, pp. 15-34. — McPHERSON, J. W., *The Moulids of Egypt*, London 1941. — SCHAEDER, H. H., *Zur Stifterlegende der Bektaschis*, Orientalistische Literaturzeitung, XXXI, Leipzig 1928, col. 1038-1057. — TAESCHNER, F., *Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955. — TSCHUDI, R., *Hâdschim Sultan. Das Vilâjet-name, eine türkische Heiligenlegende*, Berlin 1914. — WEIR, Th., *Shaikhs of Morocco in the VIth century*, Edinburg 1904.

3. — FOLKLORE ET MAGIE.

ABU 'L-ANWĀR, *The Moslem Festivities*, Calcutta 1892. — AHRENS, W., *Studien über die «magischen Quadrate» der Araber*, Der Islam, 1917, pp. 186-250; ID., *Die «magischen Quadrate» al-Būnī's*, ibid., 1922, pp. 175-177; (cfr. G. Bergsträsser, *Zu den magischen Quadraten*, ibid., 1923, pp. 226-235). — ARQUES, E., *Tierra de moros. Estampas de santones*, Tetuán 1953. — BASSET, H., *Le culte des morts au Maroc*, Alger 1920. — BURCKHARDT, T., *Land am Rande der Zeit. Eine Beschreibung der marokkanischen Kultur*, Basel 1941. — CANAAN, T., *The decipherment of Arabic talismans*, Berytus IV, 1937, pp. 69-110; V, 1938, pp. 141-151. — CASTAGNE, J., *Magie et exorcisme chez les Kazak-kirguizes et autres peuples turcs orientaux*, Rev. Ét. Islm., 1930, pp. 53-156. — CERBELLA, G., *Le feste musulmane in Tripoli, apunti etnografici*, Tripoli 1949. — COLA ALBERICH, J., *Tatuajes y amuletos marroquíes*, Madrid 1949; ID., *Escenas y costumbres marroquíes*, Madrid 1950. — DENY, J., *70-72 chez les Turcs*, Mél. L. Massignon, I, Damas 1956, pp. 395-416. — DESPARMET, J., *Le mal magique*, Alger 1932. — DONALDSON, B. A., *The wild rue. A Study of Muhammadan magic and folk-lore in Iran*, London 1938. — DOUTTE, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909. — GAUTHIER, E. F., *Mœurs et coutumes des musulmans*, Paris, réimpr. 1955. — GUILLEN ROBLES, F., *Leyendas de José y de Alejandre Magno*, Zaragoza 1888. — HANOTEAU, A., & LETOURNEUX, A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris 1893, 3 vol. — HERBER, J., *La main de Fatma*, Hespéris 1927, pp. 209-219. — KAHLE, P., *Die Totenklage im heutigen Aegyten*, Berlin 1923. — KRISS, R. et H., *Volksglaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden 1960. — LANE, E. W., *Account of Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1833-1835, London 1836, 2 vol. (many other editions); trad. allem. *Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter*, 2 Aufl., Leipzig 1856, 3 vol. — LITTMANN, E., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Aegypten*, Leipzig 1950; ID., *Arabische Märchen und Schwänke aus Aegypten*, Wiesbaden 1955. — MAACK, F., *Talisman Turc: ein Beitrag zur magisch-quadratischen Dechifferierung von Liebes- und*

Krankheits- Amuletten, zum Ursprung und Wesen magischer Quadrate sowie zur wissenschaftlichen Periodologie, Dresden 1926. — MASSE, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, 2 vol. — MASSIGNON, L., *Les Sept Dormants d'Ephèse*, Paris 1955. — MEYERHOF, M., *Beiträge zum Volksheilglauben der heutigen Aegypter*, Der Islam, 1917, pp. 307-344. — MAUCHAMPS, *La sorcellerie au Maroc*, Paris 1908. — MILLAS VALLICROSA, J. M., *Un amuleto musulmán de origen aragonés*, Al-Andalus, VI, 1941, pp. 317-326. — OSMAN BEY, *Les imans et les derviches. Pratiques superstitieuses et mœurs des Turcs*, Paris 1881. — PANETTA, E., *Pratiche e credenze popolari libiche*, Roma 1940. — SHAH, S. I., *Oriental magic*, London 1956. — SOMOGYI, J. DE, *The interpretation of dreams in ad-Damīrī's Ḥayat al-ḥayawān*, JRAS, 1940, pp. 1-20. — SPOER, H. H., *Arabic magic medicinal bowls*, Journ. Amer. Or. Soc., New Haven, 55, 1935, pp. 237-256; 58, 1938, pp. 366-383. — STEVENSON, W. B., *Some specimens of Moslem charms*, Studia semitica et orientalia, Glasgow 1920, pp. 84-114. — UBACH, E, & RACKOW, E., *Sitte und Recht in Nordafrika*, Stuttgart 1923. — VALDERRAMA MARTINEZ, F., *Manual del maestro español en la escuela marroquí*, Tetuán 1952, pp. 38-76, (usages et coutumes). — VOINOT, L., *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris 1948. — WESTERMARCK, E., *The moorish conception of holiness (baraka)*, Helsingfors 1916; ID., *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926, 2 vol.; ID., *Pagan survivals in Mohammedan Civilisation*, London 1933, trad. franç., *Survivances païennes dans la civilisation musulmane*, Paris 1935; ID., *Les cérémonies du mariage au Maroc*, trad. franç., Paris 1921. — WINCKLER, H. A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Der Islam, Beihefte, 7. — ZBINDEN, E., *Die Djinn des Islam...*, Bern 1953. — ZWEMER, S. M., *Hairs of the Prophet*, I. Goldziher Mem. Vol. I., Budapest 1948, pp. 48-54.

CHAPITRE XVI

MAHOMET DANS L'ISLAM

L'évolution de la légende.

On ne trouve dans le Coran aucun indice qui laisse penser que Mahomet ait jamais voulu s'attribuer des pouvoirs surhumains. Au contraire, Mahomet lui-même déclare qu'il n'en a point, 6/50(50), et que, hors le fait d'avoir été élu pour faire triompher la religion, 61/9(9), 48/28(28), il ne sait rien de plus que le reste de ses compatriotes, 46/8(9), il n'est qu'un transmetteur du message d'Allāh, 42/47(48), sorti de parmi les païens eux-mêmes, 50/2(2), qui a vécu parmi eux «la vie d'un homme» avant de commencer à prêcher, 10/17(16). Il est un homme mortel comme tous les autres, 3/138(144), 18/110(110), sans pouvoir de faire des miracles, 17/92-95(90-93), qui commet des fautes, 80/1-10 (1-10), qui doit demander le pardon de ses péchés, 40/57(55), 4/106(106), et qui, s'il s'éloignait de ce qu'il prêche, se mettrait en danger d'erreur et de péché, 10/16(15).

D'autre part, le Coran exige des croyants l'obéissance, 4/67(64), 33/36(36) et le respect de Mahomet, 49/2-5(2-5), et lui donne les titres de «premier des musulmans», 39/14(11-12), d'«envoyé d'Allāh» au nom duquel il gouverne et juge, 4/62(59), et de «sceau des prophètes», 33/40(40).

Tout incline à croire que les contemporains de Mahomet, et même ses partisans, ne virent en lui qu'un homme sorti de parmi eux; ils le traitèrent en conséquence comme leur pair, avec, toutefois, des différences de position à mesure que son autorité religieuse et politique se consolidait. Plus encore, on rapporte des situations où les amis les plus intimes de Mahomet censuraient et discutaient ses décisions et ses actes. Il y a aussi des traditions qui mettent dans la bouche des parents et des proches de Mahomet des expressions montrant clairement qu'on le considérait comme un homme, sujet aux mêmes misères et faiblesses que les autres. Même l'obscur épisode de son enterrement, accompli avec précipitation et en secret, après avoir laissé le cadavre presque abandonné, n'est en rien révélateur d'une vénération spéciale.

Mais depuis le moment où l'intervention énergique d'Omar et d'Abū Bakr eut résolu favorablement la transmission des pouvoirs publics, et assuré la viabilité de l'État islamique nouvellement né, les *quṣṣāṣ*, récitateurs populaires, commencèrent à insérer dans le tissu des gestes de Mahomet les premiers fils de la légende, et à s'écarter de l'étroit sentier de la réalité pour satisfaire leurs auditeurs, sans toutefois les induire en erreur, car tous connaissaient encore parfaitement les faits dont il était question.

L'évolution de la légende ne fut pas l'œuvre d'un jour, ni d'une génération. Lorsque vers le IXe/IIIe s. cette légende eut pris des formes stables, les apports dus à l'imagination des traditionnistes sont considérables. Cela ne veut pas dire qu'on acceptait comme chose certaine et incontestable tout ce que la tradition racontait, mais en tout cas, la légende, sans cesse répétée et continuellement grossie, finit par recouvrir le canevas de l'histoire et par combler ses lacunes, jusqu'au moment où l'acceptation populaire, par une sorte d'*iğmā'*, lui donna l'estampille d'authenticité.

La version populaire.

Selon cette légende, la naissance de Mahomet fut précédée d'une série de faits merveilleux indiquant l'imminence d'un événement extraordinaire. Une femme vit sur le front de 'Abd Allāh, le père de Mahomet, un signe mystérieux; pendant neuf mois on entendit une voix dans le ciel et sur la terre qui annonçait la proximité du jour de la naissance d'Abū 'l-Qasim, c'est-à-dire, de Mahomet, le béni, le fortuné. La mère de Mahomet, Āmina, trois mois avant la naissance, tandis qu'elle se trouvait à demi endormie, vit une personne inconnue qui lui dit: «Tu as dans ton sein celui qui est le meilleur du monde, le souverain de son peuple. Lorsqu'il sera né tu dois dire: Je le mets sous la protection de l'Unique, et je le nomme Mahomet.»

La nuit de sa naissance tous les animaux de la tribu de Qurayš parlèrent et dirent: «Mahomet est né, le seigneur de la Ka'ba, l'*imām* du monde, la lumière de ses habitants.» Les Juifs de Médine en furent informés par une étoile apparue dans le ciel, et les mages de la Perse en eurent connaissance en voyant s'éteindre le feu sacré qui avait brûlé dans leur temple pendant mille ans. Le grand monarque Anūširwān vit à cette occasion s'écrouler sa salle d'audience, et tomber les quatorze pinacles de son palais. Il appela ses savants, qui se déclarèrent incapables de lui expliquer ces faits, car ils avaient perdu toute leur science. Le jour suivant beaucoup de souverains trouvèrent leurs trônes renversés. Les eaux du Tigre s'élancèrent par-delà leurs rives et brisèrent leurs digues, tandis que les animaux sauvages de l'Orient lièrent amitié avec ceux de l'Occident et avec ceux qui habitent les mers.

'Abd Allāh, le père de Mahomet, étant mort quelques mois auparavant, Āmina, la mère, fut assistée dans son enfantement par des êtres célestes. Les anges prirent le nouveau-né qui, venu au monde circoncis, avait déjà pris une poignée de terre comme présage de son domaine futur, et le portèrent par tout l'univers pour lui en donner possession, tandis que d'autres anges annonçaient sa naissance, et que les houris du paradis sortaient de leurs palais et versaient des parfums. Au moment de l'enfantement, Āmina vit une grande lumière remplir toute la terre, et la clarté en fut si grande, qu'elle put facilement distinguer les châteaux de Boṣra dans la terre de Syrie.

A peine le grand-père de Mahomet, 'Abd al-Muṭṭalib, chargé du nettoyage de la Ka'ba, apprit-il la joyeuse nouvelle, qu'il accourut, et lorsqu'il vit le visage serein de Mahomet, beau comme la lune, il ne put se retenir de prendre l'enfant

dans ses bras et de s'en aller tout droit faire un *ṭawāf*, tour de la Ka'ba. Le septième jour on célébra avec grande pompe la fête de la naissance.

Un groupe de nourrices de la tribu bédouine des *banū* Sa'd étant venues à La Mecque, toutes y trouvèrent des enfants à allaiter, sauf une, Ḥalīma, qui, ne voulant pas retourner les mains vides, accepta, même sans espoir de rétribution, de se charger du petit Mahomet. Mais tandis qu'elle rentrait chez elle portant dans ses bras «la joie du monde», sa vieille ânesse commença à trotter avec une ardeur toute juvénile, et par la suite une prospérité bienheureuse régna dans toute sa maison.

Déjà dès les premières années de Mahomet les mauvais *ğinn*, génies, commencèrent à se préoccuper des signes extraordinaires de cet enfant et se mirent à l'observer d'une façon dangereuse. Une fois Ḥalīma était allée avec l'enfant à la foire d' 'Ukāz, non loin de La Mecque, lorsque, tout à coup un *'arrāf*, devin, se mit à crier et à dire qu'il fallait tuer l'enfant, mais Ḥalīma réussit à se dérober avec le petit Mahomet. Comme les gens ne parvenaient pas à le trouver, ils interrogèrent le *'arrāf*, qui leur répondit: «Cet enfant tuera ceux de votre religion et en finira avec vos dieux.»

Une autre fois Mahomet gardait un troupeau avec son frère de lait quand vinrent deux hommes vêtus de blanc, portant une cuvette pleine de neige. Ils ouvrirent la poitrine de Mahomet, lui enlevèrent le cœur, et en retirèrent une goutte noirâtre; ensuite ils lavèrent le cœur avec la neige qu'ils avaient apportée et le remplirent d'une substance lumineuse faite de foi et de sagesse. Alors un de ces hommes dit: Pèse-le contre dix de son peuple. Mais Mahomet pesait bien plus. Et il en fut de même lorsqu'on pesa Mahomet contre cent et contre mille. Alors l'autre homme dit: Même si tu le pesais contre tout son peuple, il pèserait davantage.

A l'âge de 5 ans, Mahomet devint aussi orphelin de sa mère, et son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib se chargea de lui. Quatre ans plus tard, à la mort de 'Abd al-Muṭṭalib, un oncle de Mahomet, Abū Ṭālib, l'accueillit chez lui et prit l'habitude de l'emmener avec lui dans ses voyages d'affaires en Syrie. C'est pendant ces voyages que se placent les rencontres de Mahomet avec des moines et des rabbins, qui découvrent en lui les signes de la prophétie. De tous ces incidents le plus célèbre est celui de sa rencontre avec le moine Baḥīra. Il y en a plusieurs versions, dont tous les détails ne concordent pas. Un jour, de son ermitage, l'anachorète Baḥīra remarque un nuage qui ne cesse de couvrir une caravane en marche, se déplaçant en même temps qu'elle. Lorsque la caravane s'arrête sous l'ombre de quelques arbres, le nuage disparaît mais les arbres se courbent afin de mieux donner leur ombre. Baḥīra comprend que dans cette caravane se trouve enfin le prophète qu'il attendait d'après la lecture des livres sacrés. Il veut s'en assurer, prépare un repas et invite tous ceux de la caravane. Pendant le repas Baḥīra les examine un à un, mais ne parvient pas à trouver le signalement qu'il cherchait; il demande alors si tous sont venus. Un seul était resté au campement de la caravane. C'était le jeune Mahomet. Baḥīra le fait venir, l'interroge, et découvre sur lui, entre les épaules, sous sa nuque, là où selon les prédictions il doit se trouver, le «sceau de la prophétie». Alors

Bahira prend à part Abū Ṭālib et lui recommande de bien garder Mahomet, spécialement vis-à-vis des Juifs, car si ceux-ci arrivaient à savoir ce qu'il vient de découvrir, ils le tueraient.

Peu après, Mahomet âgé de quinze ans, se comporta en héros pendant une guerre de tribu contre les *banū* Ḥawāzin. Puis il entra au service de Ḫadīğa, riche veuve de La Mecque, qui ne tarda pas à lui confier la gestion de ses intérêts. Mahomet reprit donc ses voyages en Syrie, lesquels sont pleins de présages favorables pour le futur prophète, dont le nuage qui pendant le jour le suit et le préserve constamment de l'ardeur brûlante du soleil. Selon quelques variantes, ce nuage n'était autre que les ailes de ses deux anges gardiens. La noblesse et la droiture de Mahomet produisent en Ḫadīğa une impression si profonde, qu'elle n'hésite pas à lui proposer un mariage, que Mahomet accepte. Il avait alors vingt-cinq ans, et Ḫadīğa approchait de la quarantaine.

Dix ans plus tard, à l'occasion d'une reconstruction de la Ka'ba, rendue nécessaire soit par suite d'une inondation torrentielle, soit à cause d'un incendie, surgit une question épineuse : à qui reviendrait l'honneur de remettre en place la Pierre Noire. On s'avisa de choisir comme arbitre le premier qui arriverait, et en ce moment arriva Mahomet. Celui-ci plaça la Pierre Noire sur son manteau et pria les personnages les plus en vue de chaque parti de prendre les bords du manteau. La Pierre Noire ainsi élevée fut remise à sa place par Mahomet lui-même.

Vers l'âge de quarante ans commence pour Mahomet la période de la crise religieuse, sur laquelle les traditions sont innombrables. Mahomet se retirait de plus en plus fréquemment dans la solitude, ou il entendait des voix qui l'appelaient, et il se sentait pris d'une affreuse anxiété. C'est ainsi qu'une nuit, la vingt-cinquième, vingt-septième ou vingt-neuvième du mois de Ramaḍān, se produisit l'événement inoubliable, la descente des premiers versets du Coran, dans une caverne du mont Ḥirā'. Là il vit l'ange Gabriel, couvert d'une robe de soie verte et avec une longue étoffe de soie verte en main, où il y avait des caractères d'écriture, l'ange lui ordonna de lire; Mahomet répondit qu'il n'était pas de ceux qui lisent. Alors Gabriel l'enserra fortement. Cette scène se répéta encore deux fois et chaque fois Mahomet acquérait sans autre peine un savoir immense. Cette vision achevée, Mahomet, bouleversé, se précipita à la recherche de Ḫadīğa, et lui raconta ce qui lui était arrivé. Ḫadīğa le tranquillisa, convaincue que la plus haute destinée était réservée à son époux, et courut chez son cousin Waraqa b. Nawfal, qui était chrétien, connaissait les Écritures et vivait dans l'attente d'un prophète envoyé aux Arabes. Il confirma les espoirs de Ḫadīğa, et dit à Mahomet que Jésus avait prédit sa mission, lui esquissa les difficultés de sa future carrière et lui affirma son triomphe final.

Pendant la période de la prédication de Mahomet à La Mecque se place le fameux épisode de l'*isrā'*, voyage nocturne, de la Mecque à Jérusalem, dont parle le premier verset de la *sūra* 17. On rapporte qu'il fit ce voyage monté sur al-Burāq, monture que d'autres prophètes avaient déjà utilisée, et dont on a fait diverses descriptions: elle aurait une face humaine, une crinière de cheval, des jambes de chameau, un corps et une queue de vache, une poitrine de rubis

rouge, et des ailes; elle était si rapide, qu'en une enjambée elle atteignait l'horizon. Arrivé à Jérusalem, Mahomet converse avec les prophètes qu'il y trouve rassemblés en son honneur par ordre d'Allāh et il préside une prière commune de deux *rak'a*. On lui offre ensuite en trois coupes, du vin, de l'eau, et du lait: il choisit le lait; Gabriel le félicite et lui dit qu'il est bien guidé. Puis commence le *mi'rāğ*, ascension au ciel, faite, d'après certaines opinions, sur al-Burāq, selon d'autres en se servant d'une échelle d'or, et selon une troisième opinion, dans une litière magnifique. Le mot *mi'rāğ* signifie proprement «échelle», mais par la suite il est aussi pratiquement employé pour indiquer la montée de Mahomet au ciel. Autour de cette idée centrale on a peu à peu accumulé un grand nombre d'épisodes reflétant les sentiments et les croyances populaires sur les choses de l'au-delà. Une grande partie de ces traditions se trouve réunie en deux anciennes versions, latine et française, d'un même manuscrit arabe, récemment éditées en Espagne et en Italie. Ce document constitue la preuve qui aurait pu servir à Asin Palacios pour démontrer la justesse de ses affirmations sur les sources islamiques de la *Divine Comédie*.

Laissant à part les répétitions et les détails secondaires ou d'intérêt purement cosmographique, on peut combiner un aperçu de la substance des traditions contenues dans le susdit manuscrit en la forme suivante:

a) *Ascension au ciel.*

Mahomet arrive à Jérusalem et fait avec les prophètes une prière de deux *rak'a*. Ensuite, en compagnie de Gabriel, il commence à monter par le *mi'rāğ* ou escalier, qui est tout entier fait des matériaux les plus précieux. En montant, Mahomet voit à sa droite de nombreux anges très beaux, et à sa gauche autant d'anges d'un aspect horrible. Le chef des uns et des autres est l'ange gigantesque de la mort, qui est chargé d'extraire les âmes des corps. Cet ange, selon les données de son registre, envoie les anges beaux afin qu'avec de bonnes paroles ils persuadent les âmes des justes qui doivent mourir de sortir de leur corps et de se laisser emmener au ciel. Les anges horribles et épouvantables sont à leur tour chargés d'extraire par la force les âmes des corps des méchants, à qui il n'est pas permis d'entrer au ciel.

Poursuivant son ascension, Mahomet voit un ange immense en forme de coq, dont le lieu propre est le ciel inférieur à celui d'Allāh, mais ce Coq est si grand que ses pattes reposent sur l'endroit le plus profond de la septième terre, auprès des monts Qāf, tandis que sa crête s'élève jusqu'au plus haut du ciel. Allāh communique à cet ange les heures de la prière, et lui, la nuit et le jour, aux heures fixées, bat des ailes, si grandes qu'elles couvrent les cieux et les terres de l'Orient à l'Occident, et chante: «il n'y a de dieu qu'Allāh»; lorsque les coqs de la terre l'entendent, eux aussi battent des ailes et chantent, et lorsque l'ange se tait, tous font de même.

En arrivant au premier ciel, et il en sera ainsi à tous les autres, Gabriel doit fournir des assurances aux anges portiers et gardiens sur la qualité de son compagnon afin qu'ils ouvrent la porte permettant l'entrée.

b) *Le ciel.*

Les figures des anges sont différentes dans les divers cieux: il y a des anges au visage humain et au corps de taureau, il y en a à la tête d'aigle ou de vautour; d'autres anges ont 70.000 têtes, chaque tête ayant 70.000 bouches et chaque bouche autant de langues, toutes louant Allāh. Le premier ciel est de fer, et ensuite successivement les autres sont de bronze, d'argent, d'or, de perle, d'émeraude, de topaze. Dans chacun de ces cieux se trouvent d'anciens prophètes parmi les anges: au premier ciel, Jean Baptiste et Jésus fils de Marie; dans les autres cieux, respectivement, Joseph fils de Jacob, Enoch et Elie, Aaron, Moïse, et Abraham. Tous ces prophètes saluent Mahomet. Parlant avec celui-ci, Moïse le prévient qu'Allāh désire charger les Musulmans de trop de prières et lui conseille de demander un rabais. Au sixième ciel, Mahomet voit des légions et encore des légions d'anges armés, tous prêts à accourir là où Allāh les enverra. Au septième ciel, Mahomet fait sa prière ensemble avec les anges. Dans le huitième ciel les anges circulent en groupes sans interrompre leurs louanges d'Allāh, et tous les anges des autres cieux inférieurs font de même.

Mahomet et Gabriel arrivent enfin au *sidrat al-muntahà*, le «lotus du terme», Cor.53/14(14), arbre fait d'une seule perle, chargé de fruits de toute espèce d'une saveur exquise. Au pied de cet arbre jaillit la source du *Kawṯar* (*Kawṯar* est le nom de la sūra 108 du Coran) créée par Allāh expressément pour Mahomet. Puisque Gabriel ne doit pas passer au-delà de cette limite, c'est à Mahomet de continuer tout seul et de passer à travers plusieurs séries de 70 rideaux chacune. L'épaisseur de ces rideaux est de 500 années de voyage; les premiers 70 rideaux sont de velours aux couleurs précieuses, et les autres séries sont successivement de perles, de rubis et d'émeraudes, d'eau, de grêle, de neige, de brouillard, de ténèbres, de feu, et de lumière. Entre ces rideaux il y a des cercles d'anges qui chantent sans cesse des hymnes à la gloire d'Allāh. Mahomet traverse tous ces rideaux jusqu'à ce qu'il n'en reste que deux entre Allāh et lui. Alors il entend la voix d'Allāh qui l'appelle: «Viens jusqu'ici, mon ami» et ils se saluent. Allāh demande à Mahomet comment se porte son peuple. Mahomet répond qu'il est bien obéissant. Allāh dit qu'il aime les gens de Mahomet plus que tous autres, et lui ordonne qu'ils jeûnent 60 jours chaque année et qu'ils fassent 50 prières chaque jour. Mahomet obtient, par demandes successives, une réduction jusqu'à cinq prières journalières et trente jours de jeûne par an. Allāh promet le Paradis à celui qui observera ce commandement. Il ajoute qu'il comptera pour dix les actions bonnes des Musulmans, et leurs fautes seulement pour un, et que s'ils se repentent des fautes il les leur pardonnera. Ensuite Allāh consigne le Coran à Mahomet, et lui demande ce que les gens pensent du ciel. Mahomet répond qu'il ne le sait pas. Alors se lève le rideau de la gloire d'Allāh et Mahomet sent qu'il perd la vue de ses yeux et qu'il lui reste seulement la vue de son cœur: Allāh lui pose la main sur la tête et lorsque Mahomet sent la fraîcheur de cette main il s'avise qu'il sait toutes les sciences et tout l'avenir.

Lorsqu'il se retire, Mahomet voit le «Trône» d'Allāh, *al-'arš*, tout de clarté, soutenu par quatre anges et reposant sur les quatre éléments. En même temps

que le «Trône», Allāh créa la «Table» à écrire, *al-lawḥ*, faite d'une perle de blancheur sans pareille, grande comme mille années de voyage. Allāh regarde cette «Table» cent fois par jour, et chaque fois qu'il la regarde Il construit et détruit, Il crée et anéantit, Il élève les uns et juge les autres, et Il fait ce qu'il Lui plaît. Avec la «Table» il créa aussi la «Plume» *al-qalam*, longue de cinq cents ans de voyage, laquelle écrit des lettres de clarté; Allāh dit à la «Plume»: «Écris!», et la «Plume» de répondre: «Qu'est-ce qu'il faut que j'écrive?» Allāh répondit: «Écris ma sagesse et le sort de toutes les créatures depuis le début jusqu'à la fin». Et la «Plume» se mit à écrire sans relâche; de la pointe de la «Plume» coule une encre toute faite de clarté, et la «Plume» écrit en 70.000 langues.

Lorsqu'Allāh créa le ciel et la terre, Il distribua ses faveurs en dix parties, et en donna neuf aux anges du ciel supérieur. De la partie restante Il fit dix autres parties et en donna neuf aux anges du ciel suivant, et continuant selon la même ordre Il poursuivit cette distribution jusqu'aux anges du premier ciel. De la partie restante de ces faveurs Il fit dix autres parties qu'Il partagea aux divers ordres de créatures de ce monde. Mais aux hommes Il donna seulement comme faveur la faculté de connaître toutes les choses.

Ensuite Allāh créa le mal, et de la Stupidité Il fit dix parties, dont Il destina neuf aux gens de Gog et de Magog; de la partie restante Il créa l'Envie, la divisa en dix parties, et en donna neuf aux habitants de l'Arabie. De la dixième partie qui lui restait Il fit la Luxure et en attribua neuf parties aux habitants de l'Inde. De la dixième partie Il tira la Fausseté et en réserva neuf parties aux Juifs. Avec la dixième partie restante Il forma l'Arrogance, et en donna neuf parties aux Chrétiens. Avec la partie restante Il fit l'Avarice et en donna neuf parties aux Persans. De la dixième partie encore Il fit l'Ignorance, dont les Éthiopiens reçurent neuf parties. Enfin, avec la partie restante Il créa l'Orgueil, dont Il destina neuf parties aux Barbares et distribua le reste à travers tout le monde.

Allāh créa aussi les délices, et Il en donna neuf parties aux femmes et une au reste de ses créatures; Il créa aussi les Paradis, et les partagea en dix parties, dont Il réserva neuf pour ceux qui suivraient Mahomet, et l'autre pour le reste des mortels.

c) *Les Paradis.*

Mahomet, accompagné de Gabriel, visite ensuite les Paradis, pleins d'arbres d'une ombre délicieuse, de fleuves et de ruisseaux, les uns d'eau, les autres de miel, de lait, de vin. Sur le portail du Paradis on lit cette inscription: «Je suis Allāh et il n'y a pas d'autre dieu que Moi, et tous ceux qui diront: il n'y a d'autre dieu qu'Allāh et Mahomet est son Envoyé, n'iront pas en enfer et n'auront à subir aucune peine».

Les Paradis sont beaux au-delà de toute description, avec leurs châteaux, leurs tours, leurs murailles, tous faits des matériaux les plus précieux. Il y a des salles avec des vierges séduisantes, faites de clarté, toujours vierges, destinées à ceux qui obéissent à Allāh et croient en son Prophète. Chacun des élus aura 500 femmes et 4.000 vierges et 8.000 servantes, et aussitôt qu'on reçoit au Paradis

la nouvelle de la proche arrivée d'un élu, toute cette famille et cette domesticité l'attend avec un désir et un amour beaucoup plus grands que ce qui arrive aux familles du monde.

Il y a partout au Paradis des jardins délicieux et des tables toujours couvertes des mets les plus exquis, des arbres qui, en un instant, donnent tout ce qu'on désire, et des sources très fraîches. Dans un des Paradis on voit l'arbre nommé *Ṭūbà*, dont le tronc est si grand que le cavalier le plus rapide n'en ferait pas le tour en moins de cent ans: le tronc de cet arbre est fait d'un seul rubis, ses branches sont d'émeraude, ses feuilles de velours, ses fruits de perle. Un seul de ses fruits suffirait à cent hommes durant un an. Il y a un autre arbre à l'ombre duquel les élus assis écoutent les récits d'un ange qui a cette charge. Tandis qu'ils se trouvent ainsi occupés, survient une caravane de chameaux guidés par des anges: elle apporte aux élus les cadeaux précieux qu'Allāh leur envoie et en outre leur annonce qu'Allāh les attend. Les élus montent alors sur les chameaux; tout s'incline à leur passage: Allāh leur découvre son grand et très beau visage, et eux le saluent révérencieusement, disant: «Tu es la paix, et la paix provient de Toi». Allāh leur souhaite la bienvenue. Ils se reconnaissent indignes de Le servir. Allāh répond que le temps des épreuves est passé; ils n'ont qu'à demander et Il leur donnera davantage.

Il y a aussi au Paradis un étang immense, limpide, aux rives de cristal couvertes de gobelets d'or et d'argent. Cet étang est un cadeau qu'Allāh a fait à Mahomet: seuls, ceux qui n'auront jamais laissé Mahomet pour suivre un autre prophète, qui ait été avant lui ou qui puisse venir après lui, pourront boire de l'eau de cet étang.

d) *L'Enfer.*

Après avoir visité les Paradis, Gabriel dit à Mahomet que c'est le désir d'Allāh qu'il voie aussi les enfers et les tourments qu'on y souffre afin qu'il en puisse informer ses gens.

Au-dessous de la terre il y a sept enfers superposés, tous faits de feu et chaque enfer a ses tourments propres et ses animaux spéciaux pour la torture; des scorpions grands comme des mules, avec des aiguillons sans nombre distillant un venin terrible; des serpents immenses dont les dents sont comme des troncs de palmier, et dans leur bouche il y a 18.000 de ces dents et de chaque dent jaillit un venin qui anéantit; il y a des bêtes épouvantables grandes comme des montagnes, et des pierres de soufre brûlantes, qui s'attachent aux damnés et ne forment qu'une seule flamme avec eux. Les différents enfers ont leurs murailles, leurs maisons, leurs palais et leurs tours faites de feu; il y a des salles pleines de femmes horribles et cruelles qui attendent les damnés afin de les serrer entre leurs bras comme en des étaux et les torturer de 70.000 manières diverses.

Partout coulent des fleuves immenses de feu, et sur les rives on voit des arbres de feu dont les fruits sont pleins de vers, et chaque ver produit un venin insupportable. Au pied de ces arbres attendent des dragons et des scorpions

énormes. Ici et là on trouve des mers dont l'eau est amère et pourrait dissoudre une montagne en un instant.

Les damnés voudraient bien mourir pour se délivrer de ces tourments, car chaque torture les consume et les anéantit, mais ils sont dans le même instant restitués à leur état premier afin qu'ils puissent continuer à souffrir.

Dans le sixième enfer, on garde les archives de l'enfer. Le septième enfer est réservé à l'habitation du diable et de ses subordonnés. Le diable est si grand que sa tête arrive jusqu'à la terre, et ses cornes s'élèvent très au-dessus d'elle. Les enfers sont encerclés de séparations faites de ténèbres, de murailles venimeuses, et de feu très noir et ardent. Les enfers ont sept portes, si chaudes que si un homme était en Orient et une de ces portes en Occident, la chaleur de cette porte lui ferait sortir le cerveau tout fondu, par les narines. Devant chaque porte on voit une multitude de démons et de damnés qu'Allāh fait sortir afin qu'ils voient le ciel qu'ils ont perdu. Devant la première porte il y a les idolâtres; devant la seconde les apostats; devant la troisième les gens de Gog et de Magog et ceux qui ont possédé des biens mal acquis; devant la quatrième les joueurs et les blasphémateurs; devant la cinquième ceux qui firent mal leurs prières et qui ne donnèrent pas d'aumônes; devant la sixième ceux qui cherchèrent à discréditer les prophètes; devant la septième les faussaires et les escrocs.

c) *Le jour du Jugement Dernier.*

Le jour du Jugement Dernier tous les morts se lèveront et prendront la forme qu'ils avaient à trente ans. Chacun trouvera toutes ses actions, bonnes et mauvaises. Les visages des uns se changeront en blancheur et ceux des autres se noirciront. Le père ne pourra pas aider le fils, tous seront comme ivres à cause de leur tribulation, chacun verra clairement ce qu'il aurait dû faire, saura tout, et s'accusera de ce que jamais personne ne sut à part lui.

Le Jour du Jugement durera comme 50.000 ans, et cependant il sera pour Allāh comme un clin d'œil. Pour les hommes il sera interminable car ils devront attendre debout, dans l'angoisse de leur sort définitif, souffrant de faim et de soif. Dans ce jour les cieux et la terre trembleront et l'on entendra des voix épouvantables.

Allāh fera apporter une balance dont les bras seront grands comme l'univers: le bras droit tout fait de clarté, et le gauche de ténèbres, et de même les deux plateaux. Chacun apportera ses actions en deux plats; il les placera sur les plateaux de la balance et on verra lequel pèsera le plus. Chacun sera appelé et on lira publiquement tout ce qu'il aura fait. Ensuite Allāh demandera s'il y a quelqu'un à se plaindre du sujet en question. Du bien que celui-ci aura fait Il attribuera à ceux qui ont été offensés la part à laquelle ils ont droit en réparation, et si le reste dépasse encore le mal qu'il fit, il passera au groupe de la droite; sinon, il ira en enfer. Dans ce jour il n'y aura pas d'autre compensation pour les mauvaises actions commises, que les bonnes actions qu'on aura faites. Mais Allāh se montrera tellement favorable envers Mahomet, que si quelqu'un, fût-il de n'importe quelle religion et chargé de n'importe quelles fautes, sans

même une seule bonne action à sa décharge, possède par écrit la *šahāda*, la profession de foi musulmane, et place cet écrit dans le plateau de clarté de la balance, ce plateau pèsera plus que l'autre, et toutes ses fautes seront pardonnées.

Al-Ṣirāṭ, la voie, est un mot arabe en relation avec la «via recta» mentionnée dans la première *sūra* du Coran, et c'est le nom du pont que devront passer, le jour du Jugement Dernier, ceux qui voudront arriver au Paradis. Ce pont est tendu sur le fleuve de l'enfer, et ce fleuve est si énorme qu'il passe par-dessus le pont jusqu'à une hauteur de 70.000 années de voyage: le pont est aussi mince que le tranchant d'une épée ou qu'un cheveu. De chaque côté les parapets sont hérissés de crochets et de pointes de fer afin d'en rendre le passage difficile. En réalité il ne s'agit pas d'un pont, mais de sept ponts placés l'un après l'autre. Le premier a une longueur de dix mille ans de voyage; le deuxième de vingt mille et il faut ainsi doubler successivement la dimension des autres de sorte que le dernier pont est long de 640.000 ans de voyage.

Lorsqu'Allāh dira aux gens du Prophète que celui qui croit avoir le meilleur droit au Paradis peut avancer, tous se précipiteront vers le pont. A l'entrée du premier pont ils seront interrogés sur leur foi; ceux qui l'auront gardée toujours pure passeront, tandis que les autres resteront accrochés en chemin et tomberont dans l'enfer. Au second pont ils seront examinés sur leurs prières; au troisième, on leur demandera s'ils savent le Coran par cœur; au quatrième, ils seront interrogés sur le jeûne; au cinquième sur le pèlerinage; au sixième sur les ablutions et la pureté rituelle; au septième, on leur demandera comment ils ont honoré leurs père et mère. Et Mahomet de se tenir auprès du pont et d'intercéder pour les siens. Ce jour-là beaucoup d'hommes et de femmes tomberont du pont au fleuve de l'enfer.

Allāh partagera en sept groupes les gens de Mahomet. Ceux du premier groupe passeront le pont avec la vitesse d'un éclair; ceux du second, comme un vent de tempête; ceux du troisième, comme un oiseau qui vole; ceux du quatrième, comme un cheval rapide; ceux du cinquième, comme un homme qui court; ceux du sixième, comme un homme qui chemine; ceux du septième, comme un enfant qui se traîne à quatre pattes. Les uns passeront le pont en un jour, les autres en des semaines, des mois, des années ou des milliers d'années, jusqu'à 25.000 ans, et pas davantage, parce qu'à ce moment il sera midi du jour du Jugement Dernier et à cette heure tous devront être arrivés à destination.

f) *Conclusion.*

Après que Gabriel parlant avec Mahomet l'ait instruit de ces choses et de beaucoup d'autres, il l'accompagne au retour, descendant par l'escalier jusqu'au point où al-Burāq attend. Mahomet prend congé de Gabriel et, monté sur al-Burāq, à la première lueur de l'aube revient chez lui. Là, et contre le conseil de tous les siens, il déclare qu'il veut raconter aux gens de la tribu de Qurayš tout ce qu'il vient de voir. Tandis qu'il le raconte, parmi l'incrédulité générale, Abū Bakr, le futur calife, donne son assentiment à tout ce que Mahomet dit, et il mérite ainsi le surnom d'*al-Ṣiddīq*, celui qui croit tout (ce que Mahomet

dit), dont les Musulmans l'honorent. Le récit terminé, les Qurayšites demandent à Mahomet comme preuve de sa véracité, des nouvelles de la caravane qu'ils attendent de la Syrie. Il se recueille un instant en prière, et Allāh ordonne aux anges de présenter le monde entier à Mahomet comme s'il l'avait sur la paume de la main. C'est ainsi que Mahomet peut voir distinctement la caravane et communiquer à ses interlocuteurs le nombre des chameaux et les charges qu'ils portent, et dire que la caravane est assez proche pour pouvoir arriver dans la journée.

Le manuscrit se termine par une attestation de la vérité de tout ce qu'il contient, sur l'autorité d'Abū Bakr et d'Ibn 'Abbās, et enfin par une exhortation à le croire comme chose manifestement certaine.

Les miracles.

Parmi les miracles attribués à Mahomet le plus connu en Europe est celui de la lune divisée. On cite à son appui la *sūra* 54/1(1) : *iqtarabati 'l-sā'atu wa-'nšaqqa 'l-qamaru*, c'est-à-dire, l'«Heure» (le jour du Jugement Dernier) s'approche et la lune se fend. Sans tenir compte du sens prophétique des verbes employés, la tradition et la légende ont vu dans ce passage la référence à un miracle opéré par Mahomet. La version la plus ancienne de ce passage est que Mahomet observa ce phénomène et le fit remarquer à ceux qui étaient avec lui. La deuxième version est que les idolâtres demandèrent un miracle et Mahomet leur fit voir la lune divisée en deux moitiés entre lesquelles il y avait le mont Ḥirā'. Plusieurs auteurs, cependant, expliquent ce cas comme étant lié aux signes qui doivent précéder le jour du Jugement Dernier. Comme autres miracles attribués à Mahomet on cite la multiplication des provisions, des fruits et des récoltes, le jaillissement d'eau dans des endroits stériles, la production de pluie ou de beau temps. Il y a aussi des récits où l'on voit les arbres marcher et venir saluer Mahomet, des pierres et des animaux qui d'une voix intelligible rendent témoignage de la vérité de l'Islam; ainsi que des guérisons et un pouvoir d'action sur les phénomènes naturels, et même des résurrections de morts.

Déjà au IXe/IIIe s. commencent à apparaître de volumineuses compilations de toute cette thaumaturgie. Un des premiers compilateurs est le mu'tazilite al-Ǧāḥiẓ, m. 869/256. Ces premiers essais sont bientôt suivis d'autres souvent plus considérables encore, et on arrivera à des ouvrages tels que le fameux *Kitāb al-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafà*, dont l'auteur est le cadi 'Iyāḍ b. Mūsà, éduqué à Cordoue et mort à Marrākuš en 1149/544. Cet ouvrage rapporte de façon systématique la légende populaire et l'examine du point de vue de la théologie. La sainteté de ce livre est telle, dans la croyance populaire, qu'on estime à l'abri de toute calamité la maison où il se trouve, assuré contre le naufrage le bateau qui le porte et hors de danger le malade qui le lit. Ce livre a fait l'objet de beaucoup de commentaires. Dans le chapitre de la prédiction de l'avenir, le cadi 'Iyāḍ commence en disant que les prédictions dues à Mahomet sont comme une mer dont la profondeur est inconnue, et dont personne ne peut épuiser les eaux. Une fois que Mahomet se mit à parler, il ne passa sous silence rien

de tout ce qui doit arriver jusqu'au jour du Jugement Dernier... Celui qui se le rappelle se le rappelle, et celui qui l'a oublié l'a oublié, mais lorsqu'un événement arrive, dit le narrateur, ma mémoire s'en souvient, et vraiment il n'en omit rien, même les noms des gens qui jusqu'à la fin du monde devaient suivre des étendards de sédition...

Une autre espèce d'ouvrages dans lesquels les miracles de Mahomet jouent un rôle très important sont les *mawlid*, en turc *mevlid*, panégyriques à la louange de Mahomet, ainsi appelés parce qu'on les récite habituellement à la fête du *mawlid*, naissance, de Mahomet. Ces *mawlid* sont surtout fréquents en arabe et en turc. Dans cette langue est particulièrement célébré le long *mevlid* de Sülayman Čelebi, composé vers 1409/812 afin de contrecarrer l'influence de ceux qui opinaient que Mahomet n'était pas supérieur aux autres prophètes. Ce poème, *Mevlid-i šerif*, est fort apprécié du peuple turc, qui le récite souvent soit dans des moments de tristesse ou de joie familiale soit dans des fêtes publiques. On a jugé que personne ne peut comprendre quelle place a Mahomet dans le cœur d'un Turc s'il ne connaît pas ce *mevlid*, que Mehmet Fuat Köprülüzade considère comme un des joyaux de la littérature turque. Le passage suivant peut être cité à titre d'exemple:

D'Āmina, la Dame, la Mère de Mahomet
De cette coquille naquit cette perle.
Lorsque d' ʿAbd Allāh elle se vit enceinte
Le temps s'accomplit en semaines et en jours.
Lorsque l'arrivée de Mahomet devint proche
On vit apparaître de nombreux signes de son arrivée.
A cette date de ce mois de *rebiʿ ül evvel*
Dans la nuit du douzième jour, nuit du lundi,
Nuit dans laquelle naquit le meilleur des hommes
Combien de choses y vit sa mère, combien de choses!
La mère de ce très aimable dit: je vis
Une lumière merveilleuse comme la roue du soleil
Qui sortit tout à coup de ma maison
Et le monde jusqu'au ciel se remplit de lumière,
Les cieux s'ouvrirent et les ténèbres furent vaincues.
Je vis trois anges, et dans leurs mains trois étendards,
L'un d'eux à l'Orient, l'autre à l'Occident,
Et un fut planté sur le toit de la Kaʿba.
Les anges descendirent du ciel en chœurs et encore en chœurs.
Et firent le *ṭawāf* autour de ma maison comme si elle était la Kaʿba.
Sur l'air on étendit un tapis,
Son nom est Sündüz, et un ange l'étendait.
Lorsque je vis apparaître clairement ces choses,
Soudain, — et j'étais seule, — une stupeur de crainte m'assaillit;
Tout à coup le mur s'ouvrit et en sortirent
Trois houris, qui se présentèrent à moi.
Il y en a qui disent que de ces trois voleuses de cœurs

L'une était Āsiya, au visage comme la lune,
L'autre était clairement Marie, la Dame,
L'autre était une des belles houris.
Ces trois fronts-de-lune s'approchèrent gentiment
Et dans le même instant me firent leur salutation.
Puis, elles s'assirent autour de moi;
A l'envi elles me félicitèrent de la venue de Muṣṭafà,
Et dirent: pas un seul fils comme le tien
Depuis la création du monde n'est venu.
Une si belle dignité que celle d'avoir un tel fils,
A aucune mère jamais le Très-Haut ne l'a donnée.
Ta fortune est bien grande, oh belle *dîl-dār*, ravisseuse de cœurs!
Parce que de toi naît une si belle créature.
Celui qui vient est le sultan de la science du caché,
Celui qui vient est le trésor du *tawḥīd* et de l'intuition théologique
Par amour de celui qui vient tournent les cieux,
Les hommes et les anges aspirent à voir sa face
Cette nuit est la nuit dans laquelle une si noble créature
Réjouit le monde de sa clarté,
En cette nuit il fait du monde un paradis,
En cette nuit Allāh fait miséricorde sur les choses,
En cette nuit les cœurs de sentiments nobles se réjouissent,
Pour cette nuit les hommes de pensée généreuse donneraient leur vie.
Muṣṭafà est la miséricorde des mondes
Muṣṭafà est l'intercesseur des pécheurs.
Elles me le décrirent ainsi
Et me firent désirer cette lumière bénie.
Āmina dit: lorsque le temps s'accomplit
Que vienne au monde le meilleur des hommes,
A cause de l'agitation une soif violente me saisit;
On me donna une coupe avec un rafraîchissement
En ayant bu, mon corps se trouva noyé dans la clarté,
Je ne pouvais distinguer entre moi-même et la lumière.
Un oiseau de couleur blanche arriva volant
Et il battait avec force mon épaule.
Dans ce moment naquit le sultan de la religion,
Les cieux et la terre demeurèrent inondés de splendeur,
Tout ce qui est créé fut inondé d'allégresse;
La douleur disparue, le monde recouvra la vie.
Tous les atomes du monde, élevant leur cri
D'une seule voix proclamèrent: Bienvenu!
Bienvenu, sultan très haut, bienvenu!
Bienvenu, mine de sagesse, bienvenu!
Bienvenu, secret de la distinction (entre le bien et le mal), bienvenu!
Bienvenu, remède à la douleur, bienvenu!

Bienvenu, lune et soleil d'Allāh, bienvenu!
Bienvenu, ô inséparable d'Allāh,
Bienvenu, rossignol du jardin de la beauté,
Bienvenu, ami du Majestueux,
Bienvenu, refuge d'une nation rebelle,
Bienvenu, intercesseur de ceux qui désespèrent,
Bienvenu, âme éternelle, bienvenu!
Bienvenu, échanson des amants, bienvenu!
Bienvenu, consolation de l'œil de l'ami,
Bienvenu, ami intime du Très-Haut,
Bienvenu, intercesseur des pécheurs,
Bienvenu, sultan des deux mondes,
A cause de toi existe tout ce qui est créé.
Ô toi, dont la beauté est le soleil, dont le visage est la lune resplendissante
Ô toi, qui tends la main à ceux qui sont tombés,
Ô toi, qui est le recours de tous les abattus,
Protecteur des libres et des esclaves,
Ô toi, remède des douleurs du cœur,
Ô toi, sultan des choses créées,
Sultan de tous les prophètes,
Lumière des yeux des saints et des purs,
Sceau du trône des envoyés,
Sceau du soleil de la prophétie,
Quand ta lumière a illuminé le monde,
La rose de ta beauté a fait du monde un jardin.
Ô ami d'Allāh, donne-nous ton aide!
Par ta faveur rends-nous heureux dans notre dernier soupir!

La position des érudits.

Le peuple, avide de légendes, avait accepté celles ayant rapport à Mahomet, sans se préoccuper des conséquences théologiques ni songer aux conditions nécessaires pour admettre l'authenticité d'un miracle: il était tout naturel qu'un homme extraordinaire fût doué de pouvoirs extraordinaires. Aux théologiens incombait la difficile tâche de concilier une tradition, contraire aux affirmations explicites du Coran, pleine de rares prodiges, insoutenables et inconsistants devant un examen rationnel, avec des déclarations coraniques, et avec le fait que si Mahomet avait pu s'appuyer sur quelque fait prodigieux notoire aux yeux des idolâtres, comme celui de la division de la lune, il n'eût pas continué à alléguer son impuissance à faire des miracles.

Chaque tendance et chaque école de l'Islam aborda cette question selon sa méthode propre. Il est donc naturel qu'il y ait eu une grande diversité dans les conclusions. Ainsi, par exemple, dans le cas de l'*isrā'*, les Ḥanbalites affirmaient carrément la stricte réalité, au sens matériel, du voyage nocturne de

Mahomet jusqu'à Jérusalem, et aussi de l'ascension, *mi'rāğ*, au ciel, qui suivit, et cela malgré des difficultés bien graves, comme celles de la vision réelle d'Allāh par Mahomet et de son entretien corporel avec Lui. D'après eux, Mahomet aurait accompli ce voyage non pas en vision, ou seulement en esprit, comme d'autres le croyaient, mais en réalité, car autrement on ne voit pas pourquoi les idolâtres eussent nié la possibilité d'un rêve; d'ailleurs il fit le voyage monté sur al-Burāq, et les montures servent à transporter des corps animés et non pas des esprits séparés. Certains auteurs, voulant concilier les traditions discordantes, inclinaient à admettre les deux choses séparément: une vision nocturne, et un voyage réel; d'autres encore admettaient plusieurs voyages, les uns réels, les autres en esprit.

Tant l'*isrā'* que le *mi'rāğ* cadraient fort bien avec les tendances des *ṣūfi*, qui les adoptèrent comme symbole de l'élévation de l'âme vers Allāh. 'Abd al-Qādir al-Ğīlānī voit dans le *mi'rāğ* le couronnement de Mahomet, son élévation au-dessus d'Adam et de Moïse, qui avaient vainement aspiré à voir le visage d'Allāh. Dans cette nuit les lumières du ciel redoublèrent d'éclat, et lorsque le «Promis» se révéla aux yeux de Mahomet, les esprits du ciel, faits de lumière, furent obscurcis par le «soleil de Médine».

En raison de leur nombre et de leur qualité, les prodiges attribués à Mahomet furent classés en diverses catégories selon le degré d'authenticité qu'on leur accordait. Parmi les moins certains, par exemple, on compte celui de l'âne qui était échu à Mahomet dans le partage du butin de Ḫaybar: soixante des ancêtres de cet âne avaient déjà été au service d'autres prophètes, et celui de Mahomet allait, lorsqu'il le fallait, aux portes des compagnons de celui-ci pour les appeler; à la mort de son maître, désespéré, il se jeta dans un puits.

Les privilèges de Mahomet.

La perfection morale requise des prophètes pour qu'on croie à leur message, n'est pas une qualité qu'ils ont acquise par leur propre effort, ni fondée sur une base de vertu qu'ils ont développée par des pratiques ascétiques.

L' *'iṣma*, immunité de défauts moraux, en tant que privilège de Mahomet, signifie qu'Allāh le protège et le préserve de tomber dans l'erreur ou le péché. Les auteurs qui soutiennent l'impossibilité de pécher attribuée aux prophètes sont peu nombreux. La plupart des théologiens laissent aux prophètes le libre choix de leurs actes; mais il est *iğmā'*, doctrine orthodoxe basée sur le consentement de l'*umma*, communauté, que Mahomet fut préservé de péchés graves, et de mensonge et d'erreur dans tout ce qu'il annonçait comme chose révélée.

Lorsque de cette position générale on arrive à des détails plus particuliers, on trouve que, dans le *kalām*, théologie, comme dans le *tafsīr*, exégèse, le concept d'*iṣma'* a autant d'explications qu'il y a d'auteurs qui en ont traité; ceux-ci d'ailleurs aboutissent volontiers à des distinctions entre la période antérieure à la mission prophétique et la période postérieure, entre telle et telle catégorie de péchés, enfin entre les fautes délibérées et non délibérées. Voilà un cas entre

plusieurs où la recherche n'est pas facile, à cause de l'état fluide de l'Islam des premiers siècles, et des changements continuels dans le cours de son évolution.

Dans les premiers temps on admet la peccabilité de Mahomet, mais aussi bien dans les plus anciennes biographies, *sīra*, de Mahomet, que dans les plus anciens *tafsīr*, commentaires, on remarque déjà une tendance à admettre l' *'iṣma*, immunité. Ainsi, alors qu'aujourd'hui celui qui oserait affirmer qu'il y eut un temps où Mahomet rendit un culte aux idoles, commettrait un péché d'infidélité, les premières sources musulmanes parlent de ce fait sans le déguiser, et même le Coran paraît y faire allusion, 93/7(7), lorsqu'il fait dire à Allāh la phrase adressée à Mahomet: «Il te trouva errant et Il te guida». D'autres auteurs prétendent que jusqu'à l'âge de quarante ans Mahomet suivit la religion de son peuple. Le vieil Islam voit la figure de Mahomet telle qu'elle se trouve ébauchée dans le Coran: un homme faible comme les autres hommes, et que les Ḫāriǧites considèrent capable même de *kufr*, infidélité, péché à peine concevable chez un prophète. Il y a de vieilles autorités qui vont jusqu'à admettre que Mahomet commit effectivement des péchés; elles interprètent en ce sens le deuxième verset de la *sūra* 94, qui fait allusion à la purification de Mahomet, et au deuxième verset de la *sūra* 48 qui mentionne qu'Allāh lui a pardonné ses péchés.

La question de savoir si Mahomet, en matière religieuse, pouvait ou non décider selon ses propres lumières, est une question très ancienne; et quoique les traditions primitives ne soient pas d'accord sur ce point, elles inclinent, cependant, à estimer indépendante l'autorité de Mahomet dans cette matière.

Mahomet, modèle de vie morale.

Le concept de *sunna*, ou, plus exactement, *sunnat al-nabī*, dans son sens strict, comprend les paroles ou les actions de Mahomet, qui par la suite ont acquis une valeur générale d'obligation; à l'ordinaire ces paroles ou ces actions concordent avec les prescriptions de la *šarī'a*, et si quelqu'un se déclare contre leur caractère obligatoire on le considère comme un *kāfir*, infidèle. *Sunna*, dans un sens plus large, peut se référer à tout ce qui est imitable en Mahomet, à l'exclusion de ce qui lui était permis par privilège personnel, comme, par exemple, le nombre de ses femmes, supérieur au nombre de quatre.

Les intransigeants et les rigoristes agrandissent outre mesure les limites de la valeur obligatoire de la *sunna* pour ce qui est des pratiques de dévotion et même pour les choses en soi indifférentes. Le nombre de traditions se rapportant à ces sujets s'est multiplié au point qu'il est presque impossible de les connaître toutes; la contradiction entre elles est telle qu'il est impossible, même sur le plan de la théorie, d'en tirer des normes communes. En pratique chacun adopte la tradition qui lui plaît, et se donne sa propre norme de vie.

L'ébauche morale de la figure de Mahomet prend différentes nuances à partir du type transmis par les premiers documents. Laissant de côté un fatras de minuties, et à s'en tenir à l'ordre moral, il n'est pas rare de trouver des traditions divergentes et même opposées se référant à un événement déterminé. Ainsi, par exemple, plus d'une tradition rapporte comment Mahomet faillit être

empoisonné pendant son expédition contre la colonie juive de Ḫaybar. Là une juive l'invita à manger de la viande de mouton qu'elle avait empoisonnée. Le mouton, déjà cuit, avertit discrètement Mahomet du danger qu'il courait. Selon quelques traditions, Mahomet fit mettre à mort la femme juive; selon d'autres, il lui pardonna; d'autres enfin rapportent qu'il suspendit son jugement. Mais de toutes on peut tirer un principe moral favorable, qui a trait à l'esprit de justice, de miséricorde, ou de prudence.

Parmi les vertus qu'on reconnaissait à Mahomet, on trouve toujours la *ḥayā'*, timidité pudique. Un des premiers à écrire sur les qualités morales de Mahomet fut al-Tirmiḏī, m. vers 892/279. Cet auteur, et d'autres qui le suivirent, mêlent à des détails sur l'habillement de Mahomet, sur sa nourriture, ses cosmétiques, et d'autres choses semblables, des descriptions sur ses traits moraux édifiants, et sa beauté corporelle, qui varie selon l'idéal de chacun. Mahomet était doux avec les humbles et dur avec les forts; c'est pourquoi ses pieds ne laissaient pas d'empreinte sur la terre molle, mais en laissèrent sur le rocher de Jérusalem. Puisqu'il était parfait dans son humilité, les mouches ne se posaient pas sur lui, car Allāh a créé les mouches afin qu'elles humilient les hommes en se posant sur leur visage après s'être promenées dans des lieux malpropres. Mahomet ne parlait pas à la hâte, mais réfléchissait longtemps, et allait directement à son but; il ne se disputait pas, ni se moquait des gens, et n'était pas vindicatif. Il était généreux et paternel; il écoutait sans interrompre, et se plaisait à jouer avec les enfants, parce que sa bonté le plaçait au niveau de ceux avec qui il traitait; il se considérait petit avec les petits et grand avec les grands. N'importe quel vêtement lui allait toujours bien. Et s'il y eut des prophètes dont la vertu brilla par leur parfaite chasteté, Mahomet suivit une voie plus haute. Ses femmes ne le détournèrent jamais d'Allāh, au contraire, il les maintint chastes et bien dirigées, en sorte que si pour les autres hommes le mariage était une affaire de ce monde, pour Mahomet il relevait de l'autre monde. Enfin, tout ce qu'Allāh distribue de vertus et de qualités entre le reste de ses créatures, Il l'avait réuni et accumulé dans la personne de Mahomet.

Les *ṣūfī* décrivent Mahomet comme étant pauvre au-delà de toute comparaison, n'ayant qu'une poignée de dattes pour toute provision, et parfois manquant même de cela; dormant sur un mince matelas fait de feuilles de palmier, passant ses nuits en contemplation et en prière. Une fois Mahomet trouva 'Ā'iša, sa femme préférée, dans un tel état de dénuement, qu'elle avait faim et n'avait pas de voile pour se couvrir; il se mit à pleurer et lui dit: ne t'afflige pas, car j'ai passé trois jours sans manger une bouchée, et je suis plus noble que toi devant Allāh; si je l'avais voulu, Allāh m'aurait rassasié. Mais j'ai choisi la vie future.

Mahomet joignait à cette pauvreté une humilité très profonde: lorsqu'il reçut la mission d'annoncer le Coran, quoiqu'il pût choisir entre la forme d'ange et la forme d'homme, il préféra cette dernière.

Avant le *mi'rāǧ*, ascension aux cieux, de Mahomet, le cœur de celui-ci, disent les *ṣūfī*, était comme celui des autres hommes, mais Allāh l'agrandit et l'élargit et lui révéla le *ḏikr* de son nom caché. Depuis ce moment Mahomet

participe aux qualités divines et il remplit et embrasse le monde par son amour sans limites, englobant bons et mauvais; si le ciel et la terre ensemble ne parviennent pas à comprendre Allāh, le cœur de Mahomet le comprend. Entre les nombreuses preuves de grandeur d'âme, on cite sa magnanimité et sa longanimité vis-à-vis de ses ennemis et de ses détracteurs, et son équanimité devant les jalousies de ses femmes. A ce propos on lui attribue la phrase: «La femme est faite d'une côte tordue. Si le mari s'y conforme, tout va bien; s'il veut la redresser, elle se casse, et la rupture, c'est la répudiation. S'il est intelligent, le mari fera preuve d'indulgence envers sa femme, qui possède seulement la moitié de son intelligence».

L'intercession de Mahomet.

L'irritation d'Allāh contre le pécheur, et les dures conséquences de la colère divine ont fait qu'en tout temps les croyants se sont préoccupés sérieusement de s'en mettre à l'abri. La théologie offre le remède de la *tawba*, retour, conversion à une vie meilleure, et elle exige comme condition le repentir des péchés en tant que péchés, et la résolution ferme de s'en amender. Cependant cette voie semble à beaucoup trop difficile, et le résultat trop incertain. Les *ṣūfī* cherchent leur refuge dans l'amour miséricordieux d'Allāh. Mais le peuple a trouvé une voie plus directe dans la *šafā'a*, intercession de Mahomet; c'est cette intercession qui fait de Mahomet le centre de la piété populaire. Bien qu'il y ait dans le Coran quelques passages où est niée la valeur de l'intercession auprès d'Allāh dans le jour du Jugement Dernier, il y en a aussi qui ouvrent la porte au développement de la doctrine favorable à l'efficacité d'une telle intercession. L'ancienne tradition admet pour ce moment si difficile des intercesseurs supérieurs à Mahomet: Gabriel; l'esprit d'Allāh, quelquefois identifié avec Gabriel; Mūsà, Moïse; 'Īsà, Jésus. Dans cette période reculée Mahomet est encore un prophète comme les autres; par la suite sa position n'a cessé de s'élever, jusqu'à ce qu'il soit devenu le Seigneur de tous les prophètes. Ensuite on pose la thèse fondamentale de la supériorité de Mahomet sur tous les prophètes, et celui qui la nie commet *kufr*, infidélité. Déjà au XIIIe/VIIe siècle il existe de longues listes d'arguments et de signes d'une si haute prééminence: le jour du Jugement Dernier, Mahomet portera la bannière de l'amour, et tous les prophètes le suivront; Allāh jurera par la vie de Mahomet; la *umma*, communauté de Mahomet, remplira la moitié du Paradis, et lorsque Moïse le verra, il pleurera d'admiration...

Le jour du Jugement Dernier Allāh rassemblera toute l'humanité sur une colline afin que tous puissent voir et entendre tout ce qui arrivera. Le soleil se rapprochera sans cesse, et sa proximité produira une chaleur si intense, que tous, en proie à une terreur panique, se mettront à crier et à chercher quelqu'un qui puisse les aider. Ils se dirigeront d'abord vers Adam, mais celui-ci, voyant Allāh irrité plus que jamais, et se rappelant de sa désobéissance au Paradis Terrestre, les renverra à Nūḥ, Noé; celui-ci à son tour les renverra à d'autres prophètes. Chaque prophète craindra à cause de ses propres fautes. Nūḥ, Noé, pour avoir excité la colère d'Allāh contre son peuple; Abraham pour avoir fait

trois mensonges; Mūsà pour avoir tué un homme. 'Īsà, Jésus, en vérité, n'a pas de péché, néanmoins, il leur conseillera de s'adresser à Mahomet, et celui-ci promettra d'aller se prosterner devant le trône d'Allāh et de prononcer un panégyrique de louange et d'amour comme jamais personne n'en a entendu. Alors Allāh acceptera l'intercession de Mahomet, et lui accordera que tous ceux qui prononceront la *šahāda*: «Il n'y a de dieu sinon Allāh, et Mahomet est l'envoyé d'Allāh», ne tomberont pas en enfer, ou au moins n'y resteront pas longtemps.

De cette manière la *šahāda*, profession de foi islamique, devient universelle planche de salut, et l'intercession demeure le privilège exclusif de Mahomet, lequel se trouve élevé au-dessus de toute la création; privilège toujours plus limité à sa communauté, *umma*, hors de laquelle il n'y a pas d'espoir. L'unique péché qui précipite sans rémission en enfer est le *širk*, association (d'autres divinités à Allāh), négation de la *šahāda*. A ce propos une tradition raconte, que mille ans avant la création du monde Allāh plaça sur le Trône un décret disant: «Ô communauté de Mahomet! Je vous donne avant que vous demandiez, Je vous pardonne avant que vous suppliez. Tous ceux qui viendront à Moi récitant la *šahāda* entreront au Paradis».

L'intercession de Mahomet sera pour les uns l'occasion d'être sauvés de l'enfer, pour d'autres d'être exonérés de rendre des comptes ou d'augmenter leur dignité pour le Paradis. Mahomet vient non pas pour juger, mais pour pardonner; il a été envoyé comme «une miséricorde aux mondes», Cor. 21/107(107); il est tout miséricorde pendant la vie et à la mort, océan de miséricorde, intercesseur universel.

La position des Musulmans vis-à-vis de Mahomet.

Le vieux sentiment musulman vis-à-vis de Mahomet était d'un respect empreint de crainte. La conception populaire de la situation de Mahomet auprès d'Allāh se développe parallèlement à celle d'un grand vizir auprès de son sultan, mais projetée en un agrandissement gigantesque. Allāh est sur son trône, il tient son *dīwān*, audience; à droite et à gauche les dignitaires par ordre rigoureux de préséance selon leur dignité, *manzila*. Mahomet, le grand vizir, est tout près du trône, en sorte que tous le respectent et le craignent. Cette grande *manzila*, dignité, et *qurba*, proximité, donnent la mesure de la faveur dont il jouit devant Allāh. Lorsqu'un monarque veut honorer un favori, il exige que tous l'honorent, et lui-même lui donne des témoignages précieux de sa faveur.

Entre tous, Mahomet seul a reçu le *al-ḥall wa-'l-rabṭ*, pouvoir de lier et délier. Celui qui le servira dévotement et honorera sa personne peut être rassuré, car, comme personne n'ose faire du tort aux serviteurs d'un grand vizir, ainsi, lorsque «l'heure» arrivera, les anges vengeurs n'oseront pas toucher les serviteurs de Mahomet.

Tout croyant est obligé de montrer humilité et respect lorsqu'il nomme Mahomet ou qu'il entend prononcer ce nom; il doit régler son attitude comme si Mahomet était vraiment présent. Cette crainte respectueuse se fait sentir en

toute occasion, depuis les phrases initiales des livres avec les louanges de rigueur décernées à Mahomet, jusqu'aux châtiments sévères contre quiconque oserait mal parler de lui. Dans le cas de blasphème grave contre Mahomet, quelques-uns exigent que la peine soit plus dure que celle prévue pour l'apostat, car ils n'admettent pas dans ce cas la possibilité d'une rétractation, et demandent que l'exécution soit immédiate; si le coupable se repent, qu'Allāh lui pardonne son péché, mais il doit en tout cas en subir la peine temporelle.

Une coutume ancienne et très répandue, trouvant son fondement dans le Coran, 33/56(56), est la formule de bénédiction: *ṣallà 'llāhu 'alayhi wa-sallama*, qu'on ajoute après la mention du nom de Mahomet; formule difficile à traduire d'une manière littéraire brève et claire, dans laquelle on exprime le désir, et en même temps le fait accompli, qu'Allāh prie pour Mahomet et le préserve de tout ce qui est mauvais. Cette invocation devrait être prononcée par les croyants en un très grand nombre d'occasions de la vie quotidienne.

Il semble qu'aux débuts de l'Islam on ne donnait pas aux enfants le nom de Mahomet, par respect pour le Prophète; on raconte même qu'Omar, le deuxième calife, avait défendu d'attribuer ce nom aux enfants. Toutefois, par la suite, la coutume contraire devint très populaire, car les anges, dit-on, visitent les maisons où il y a quelqu'un de ce nom, et au jour du Dernier Jugement on proclamera par ban que tous ceux qui s'appellent Mahomet s'avancent et passent, sans autre formalité, au Paradis.

L'être surhumain de Mahomet.

Déjà les traditionnistes du IXe/IIIe s. présentent Mahomet comme étant très supérieur au reste des hommes, doué d'une nature corporelle et spirituelle extraordinaire, préexistant et survivant à l'univers, dont il est gouverneur. D'une part, Mahomet se trouve exempt des faiblesses et des nécessités propres du corps animal, et d'autre part, il possède des sens d'une portée et d'une capacité extraordinaires: une faculté de vision qui est à la fois télescopique et microscopique, exercée aussi bien en avant qu'en arrière, de près que de loin, de jour que de nuit; une faculté auditive, elle aussi, extrêmement affinée, de près et de loin, comme propre à qui s'était accoutumé à écouter la révélation d'Allāh. De lui rien n'émanait qui ne fût bon; sa sueur ne salissait pas le linge, et elle sentait bon. De même que Mahomet ne cacha rien de la mission d'Allāh, ainsi son corps ne faisait pas d'ombre, mais laissait passer la lumière du soleil, et on pouvait le comparer au corps des justes dans le Paradis, libre de toute tache, instrument parfait de l'esprit. Mahomet, homme quant à l'apparence, était à l'intérieur un ange. Il s'accommodait des habitudes extérieures ordinaires à tous les hommes, non parce qu'il avait besoin de cette adaptation, mais pour gagner la confiance des gens. Et c'est par l'ignorance de ces qualités si extraordinaires que quelques-uns le harcelaient et disaient, Cor. 25/8(7): «Quelle espèce de prophète est celui-ci qui mange et boit et fréquente le bazar?» Il était un homme, mais non comme les autres hommes; ainsi comme l'hyacinthe est une pierre, mais non comme les autres pierres.

La croyance en ces qualités merveilleuses s'enracina dans la masse, et la croyance de la masse influa inévitablement sur les théologiens, lesquels posèrent des thèses visant à démontrer que les qualités spirituelles et corporelles des prophètes sont différentes de celles des humains. Et à l'objection qu'il était impossible à Mahomet de voir aussi loin, on répondait que les girafes arrivent à voir à une distance de trois jours de voyage. Et que les philosophes n'essaient pas de nier que Mahomet pût entendre le craquement du ciel rempli d'anges en adoration, car déjà Pythagore s'était si bien exercé qu'il était parvenu à entendre le bruit du roulement des sphères célestes.

Aux débuts on avait dit que Mahomet ne savait pas plus que ce que Gabriel lui communiquait, mais on ne tarda pas à penser que cela ne s'harmonisait pas avec la grandeur de sa personnalité, et par la suite on lui attribua une science bien supérieure à celle des communications faites par Gabriel. Mahomet est le canal du savoir, il est plongé dans la science, il a possédé la sagesse avant la création de l'univers, et cette sagesse lui est essentielle; il n'est pas un simple transmetteur de ce qui lui est dicté. Ainsi Mahomet devient participant des grands mystères, placé au-dessus de tous les anges. On peut remarquer dans tout cela une grande influence *ṣūfī*.

La notion de la préexistence de Mahomet est ancienne dans l'orthodoxie. Après avoir créé les deux mers, Allāh fit les âmes des hommes, et la première fut celle de Mahomet, lumière tirée de la lumière divine. Cette *nūr Muḥammad*, lumière de Mahomet, vaguait librement par l'immensité, et Allāh, en séries successives, tira de cette lumière tout le reste de l'univers: les anges, le Trône, le ciel, la terre. Et si ce n'eût été à cause de Mahomet, Allāh n'aurait rien créé.

C'est aussi par Mahomet, esprit qui pénètre tout, que l'univers, spirituel et matériel, se conserve; c'est par lui que les corps célestes brillent, que les fleuves coulent, que les plantes poussent. Toute la lumière et toute la beauté du monde proviennent de Mahomet, pôle de la création. Sans lui, tout périrait. 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī va jusqu'à l'appeler «Esprit Saint» et «Esprit de Vérité». A lui donc les siens ont recours avec une confiance sans égale, et ils cherchent un abri à l'ombre d'une bannière sous laquelle il n'y a pas de peine ni d'angoisse.

Bien qu'il y eut des théologiens de la taille d'al-Bāqillānī, à combattre la notion de la survivance de Mahomet, comme l'idée de son pouvoir d'intercession, on ne trouva pas grande difficulté à affirmer de Mahomet ce que, selon le Coran, 3/163(169), on peut dire de ceux qui tombent combattant dans «la voie d'Allāh» c'est-à-dire, qu'il ne faut pas les tenir pour morts, au contraire, ils sont vivants auprès de leur Seigneur. Par la suite la tradition, vacillante au début, sûre plus tard, parvint à introduire la doctrine, considérée comme orthodoxe, que les prophètes sont vivants dans leurs tombeaux et que leurs esprits se trouvent en relation avec le monde inférieur et le monde supérieur. La raison qu'on donne à la coutume de saluer à haute voix lorsqu'on entre dans une maison, même si apparemment il n'y a personne, est précisément que les esprits des prophètes fréquentent les demeures des gens de paix. Mahomet donc est actuellement vivant en corps et en âme, aidant les siens et les visitant par ses apparitions; il agit librement, va où il veut dans le ciel et sur la terre, et il a la même figure qu'il

avait au moment de sa mort. Il peut être vu dans plusieurs endroits simultanément, comme le soleil.

Cette question de la survivance de Mahomet fut une des plus discutées pendant la persécution de Ṭuġrīl Beg, 1070/463. Ibn Ḥazm défendait cette survivance contre les attaques des Aš'arites, et à son tour il les attaquait, car selon leur doctrine il fallait admettre que Mahomet n'est plus à présent l'envoyé d'Allāh, mais seulement qu'il «a été» l'envoyé d'Allāh. Toutefois, devant l'attitude de l'opinion générale, favorable à la croyance en la survivance de Mahomet, les adversaires s'excusèrent ou se turent.

La vénération de Mahomet.

La vénération de Mahomet n'a jamais cessé de gagner du terrain parmi le peuple, et beaucoup de gens ont prétendu avoir été favorisés par la vision de Mahomet, une vision toujours authentique, car, selon une tradition, Mahomet a dit: «Satan ne peut pas prendre ma forme». On a recours à ces visions pour résoudre des difficultés de toute sorte. On considère que la vision de Mahomet est une grâce très spéciale à laquelle font suite de nombreuses bénédictions spirituelles et temporelles. Afin d'arriver à cette vision on recommande de nombreux moyens, comme celui de prier et de se plonger dans la méditation des excellences de Mahomet, de réciter quinze fois le passage coranique appelé le «verset du Trône», Cor. 2/256(255), et ensuite répéter mille fois la formule bénissant Mahomet. Quelques *ṣūfī* ont affirmé qu'ils voyaient continuellement Mahomet, et par un procédé pareil à celui de l'union avec Allāh, le dévôt finit aussi dans ce cas par perdre sa personnalité, laquelle en vient à se confondre avec celle de Mahomet.

Aimer est l'essence de la foi. Celui qui n'a pas l'amour n'a pas la foi. Croire en Allāh signifie l'aimer, et pour parvenir à aimer Allāh il faut prendre la voie de l'amour envers Mahomet. On attribue à celui-ci la parole: «Celui qui croit en moi sans m'avoir vu, est ferme dans sa foi, et le signe de cette foi est qu'il sacrifie tout pour me voir». Jamais l'amour de Mahomet ne s'empare d'un croyant sans qu'Allāh de ce fait le préserve de l'enfer.

L'orthodoxie a toujours jalousement gardé la doctrine du plus strict monothéisme, comme une doctrine sur laquelle on ne peut pas transiger, mais en ce qui regarde la vénération de Mahomet, on dirait que parfois on s'est approché dangereusement de la limite. C'est ainsi, que le verset du Coran, 17/81(79), «...il est possible que ton Seigneur t'élève à un poste glorieux», est interprété: Allāh fera asseoir Mahomet à côté de Lui sur le Trône. A diverses reprises les théologiens de tous les temps ont fait entendre leur voix contre des abus de ce genre; al-Ġazzālī, par exemple, avait réprouvé qu'on donnât à Mahomet de nouveaux titres, car on commençait déjà à l'invoquer avec 99 noms, comme on fait avec les noms d'Allāh; pourtant, Ibn 'Arabī enseignait qu'Allāh avait plus de mille noms et que Mahomet en avait autant. Par la suite on rédigea de petits livres de prières, très en vogue, où pour aider les fidèles on rangeait ces noms en forme de litanie, et les invocations dépassaient le nombre de deux cents.

L'invocation de Mahomet, depuis des temps très anciens, fait partie de beaucoup d'actes rituels, et on discute sur l'importance de son omission dans la prière quotidienne. Une opinion assez générale veut que cette invocation de Mahomet donne à la prière son efficacité, et que la prière reste sans effet si elle n'est pas avalisée par lui.

Parfois on trouve en vente, jalousement réservées aux croyants, des feuilles lithographiées ou imprimées où l'on voit la figure du contour des sandales de Mahomet, avec des inscriptions telles que: «Ce ne sont pas les sandales qui ont enflammé d'amour mon cœur, mais l'amour de celui qui les a portées», «Ô toi qui contemples les sandales de ton Prophète, embrasse humblement la figure qui les représente, et demande, par les mérites de Mahomet, ce dont tu as besoin pour ta félicité». Dans une de ces feuilles, imprimée à Beyrouth, en 1901/1319, on énumère, parmi les bénédictions qu'attire sa possession, la sûreté en cas d'attaque lorsqu'on voyage en caravane; la garantie du navire contre les dangers de la mer; la protection contre les incendies de la maison où cette feuille est gardée; la sécurité contre les voleurs des meubles où la feuille est conservée, et le secours immédiat de Mahomet à celui qui, se trouvant en nécessité, l'invoquerait. On décrit aussi la forme et la matière des sandales de Mahomet, ainsi que la façon dont il s'en servait, selon des traditions diverses.

De tous temps on est venu dormir auprès du tombeau de Mahomet: pendant le sommeil, Mahomet accomplit les désirs de son dévôt, qui d'ordinaire voit en rêve le Prophète.

Ce qui a principalement contribué à la propagation du culte de Mahomet a été l'influence des *ṭarīqa*, confréries, qui consacrent parfois à Mahomet leurs dévotions et leurs exercices de *ḏikr*. En général les théologiens postérieurs n'ont pas voulu lutter contre ce qu'ils voyaient être la religion du peuple. Dans toutes les régions islamiques il y a des formules innombrables de prières à Mahomet, mais notamment dans les pays du Maġrib. Voici une de ces prières, dite la prière cordouane de consolation, et aussi la *nāriyya*, la fougueuse, à cause de la rapidité avec laquelle on obtient ce qu'on demande, si on la répète 4444 fois: «Ô Allāh, bénis d'une bénédiction accomplie Notre Seigneur Mahomet, par la vertu duquel les difficultés sont résolues, les angoisses sont consolées, et qui nous obtient ce que l'on désire... et bénis sa famille et ses compagnons».

Al-Bur'ī, m.1058/450, écrivait parmi ses invocations: «Ô Toi qui te montres si libéral envers les créatures! Ô Aide des hommes en Orient et en Occident! Ô Miséricorde des mondes, Protection de leurs habitants, Sûreté des horizons! Ô Toi de qui nous espérons toute faveur, que nous cherchons comme refuge, que nous invoquons des lieux les plus éloignés! Ô Toi le pieux, l'élu entre les élus, le bon entre les bons...»

BIBLIOGRAPHIE

Ahmad Khan, Syed, *Essays on the life of Mohammad*, London 1869. — Ameer Ali, Syed, *The Spirit of Islam. A History of the revolution and ideals of Islam. With a Life of the Prophet*, London 1891, new ed., London 1923 & 1946. — Ancona, A. d', *La leggenda di Maometto in Occidente*, Estr. «Giornal. Stor. delle Letter. Ital.», 1889. — Andrae, Tor, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Archives d'Études Orientales, XVI, Stockholm 1918. — Asin Palacios, M., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919; ID., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Historia y critica de una polémica*, Madrid 1924, 2ª ed. ibid. 1943, 3ª ed. ibid. 1961; trad. ital. Giornale Dantesco, Firenze, 1923, 4, pp. 289-307; 1924, 1, pp. 1-27, 149-158; trad. franç., Revue de Littérature Comparée, Nogent-le-Rotrou, 1924, pp. 169-198, 369-407; trad. angl., London 1926; ID., *Dante y el Islam*, Madrid 1927. — Attema, D. S., *De Mohammedaansche opvattingen omtr. h. tijdstip v.d. jongsten dag en z. voorteekenen*, Amsterdam 1942. — Becker, C. H., *Prinzipielles zu Lammen's Sīrastudien*, der Islam, IV, Strassburg 1913, 3, pp. 263-269. — Birkeland, H., *The legend of the opening of Muhammed's breast*, Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist. Filos. Kl., 1955, n. 3, Oslo 1955. — Al-Bundāq, *Mawlid Rasūl Allāh*, Beyrūt 1955. — Cerulli, E., *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949. — Chauvin, V., *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, vol. IX., *Mahomet*, Liège-Leipzig 1909. — Dermenghem, E., *La vie de Mahomet*, Paris 1929, nouv. éd., Paris 1950; trad. angl., New York 1930; trad. ital., Milano 1933; trad. espag., Barcelona 1942; ID., *Mahomet et la tradition ismalique*, Paris 1957. — Dinet, E. & Sliman ben Ibrahim, *La vie de Mohammed prophète d'Allāh*, Paris 1917, 4e éd., Paris 1947. — Engelke, I., *Süleјman Tschelebi's Lobgedicht auf die Geburt des Propheten (Mevlid-i šerif)*, Halle 1926. — Essad Bey, *Mahomet*, Paris 1948. — Eulenberg, H., *Das Leben Mohammeds*, Berlin 1917, 2. Aufl. 1923. — Fischer, A., *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammad's bei den Muslimen*, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, pp. 307-339. — Gauba, K. L., *The Prophet of the Desert*, Lahore 1946. — Guillen Robles, F., *Leyendas moriscas*, Madrid 1885-86 (cfr. le deuxième vol.). — Hamidullah, M., *Le Prophète de l'Islam*, Paris 1959, 2 vol. — Hartmann, R., *Die Himmelreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam*, Vorträge der Bibliothek Warburg, VIII, pp. 42-65, Leipzig 1930. — Haykal, M. H., *Ḥayāt Muḥammad*, 5e éd., Le Caire 1952. — Ibn Hisham, *The Life of Muhammad. A translation of Isḥāq's «Sīrat Rasūl Allāh»*, by A. Guillaume, London 1955. — Horovitz, J., *Zur Muhammadlegende*, Der Islam, V., 1914, pp. 41-53; ID., *Muhammeds Himmelfahrt*, ibid., 1919, pp. 159-183. — Kheirallah, G. I., *Islam and the Arabian Prophet*, New York 1938. — Krymskii, A., *Istočniki dlīa istorii Mokhameda i literatura o nem*, Moskva 1902. — Lammens, H., *Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet?* Rech. Scien. Relg., Paris I, 1910, pp. 27-51. — Lerouge, R., *Vie de Mahomet. Préface de Si Kadour ben Ghabrit*, Paris 1939. — Levi Della Vida, G., *Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia*, Al-Andalus XIV, 1949, pp. 377-407. — Lin Bhai-Lien, *The Arabian Prophet: A Life of Mohammed from Chinese and Arabic sources* (with an appendix on Chinese Muhammadanism), transl. by I. Mason, London 1921. — Littmann, E., *Mohammed in Volksepos. Ein neuarabisches Heiligenlied*, Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist. Fil. Med. 32.3., Köbenhavn 1950. — Mac Callum, *Süleyman Chelibi (d. Bursa 1421) The Mevlidi Sherif*, trad. angl., London 1943. — Mc Pherson, J. W., *The moulids of Egypt*, Cairo 1941. — Matthews, C. D., *Palestine-Mohammedan Holy Land*, New Haven, Yale Univ. Press, 1949. — Muhammad Ali, Maulana, *Muhammad the Prophet*, London 1925, 2nd ed. Lahore 1933. — Muir, W., *Life of Mahomet*, London 1858-61, 2 vol.; new ed. by T. Weis, Edinburgh 1923. — Muñoz Sendino, J., *La Escala de Mahoma. Traducción del arabe al castellano, latin y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio*, Madrid 1949. — Noeldeke, Th., *Die Tradition über das Leben Muhammads*, Der Islam, V., 1914, pp. 160-170. — Paret, R., *Die legendäre Maghāzi Literatur*, Tübingen 1930. — Rehatsek, E., *Mīr Khwānd's «Rauẓat-us-Safā»*, Or. Transl. Fund, London 1891-1894, 5 vol.; trad. franç. (légendes de prophètes) par E. Lamairesse, Paris 1894. — Schrieke, B., *Die Himmelreise Muhammads*, Der Islam, VI., 1916, pp. 1-30. — Watt, Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; ID., *Muhammad at Medina*, Oxford 1956. — Wensinck, A. J., *Muhammed und die Propheten*, Acta Orientalia, III, Leiden 1923, pp. 168-198. — Windengren, G., *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala 1955.

LES SECTES DE L'ISLAM

L'activité des théologiens, des jurisconsultes et des *ṣūfī* a exercé en tout temps son influence dans l'évolution de l'Islam. Il y a eu une grande variété d'opinions et de tendances; des mouvements philosophiques et théologiques, comme ceux de la *murǧi'a*, la *mu'tazila*, le ḥanbalisme; des écoles de droit de diverses nuances; une gamme très variée de doctrines *ṣūfī*, et un nombre considérable de *ṭarīqa* ou confraternités. On ne saurait douter que dans le développement de ces activités on ait parfois atteint et même dépassé la limite qui sépare l'orthodoxie de l'hérésie; mais bien qu'on ait donné quelquefois le nom de sectes à certains de ces groupes ou de ces mouvements, il convient de réserver cette dénomination aux groupes formés dans le sein de l'Islam qui, séparés de la souche commune sur des questions fondamentales, ont voulu vivre une vie indépendante, constituant des sociétés complètes, avec une organisation et une direction propres.

Le nombre des sectes.

Une tradition du IXe/IIIe s., exprimée dans diverses collections canoniques mineures, fait dire à Mahomet: «Les gens *du Livre* sont divisés en 72 doctrines; ma communauté se divisera en 73 sectes, dont 72 iront en enfer, et une seule au Paradis».

Cette tradition, avec ses variantes inévitables, comme celle qui, en inversant les termes, envoie les 72 sectes au Paradis et une seule en enfer, fut reçue avec une telle faveur que les auteurs musulmans en firent leur point de départ dans l'étude des divisions religieuses; par la suite, ils se virent forcés de manipuler les données et de trouver des explications de manière à ne pas sortir du nombre précédemment fixé. Ainsi procédèrent, par exemple, dans leurs livres d'histoire des religions, al-Šahrastānī, bien connu en Europe grâce à l'édition de Cureton et à la traduction de Haarbrücker, et Ibn Ḥazm, édité récemment au Caire, et présenté en espagnol par Asin Palacios.

Il ne manqua pas dans le domaine de l'Islam, des esprits réfléchis pour mettre en doute l'authenticité d'une telle tradition. Parmi eux al-Rāzī, m. 1209/606, dans son commentaire à la *sūra* 21/93, remarque que sur les points fondamentaux, les divisions de l'Islam ne sont pas si grandes, mais que sur les questions secondaires, elles dépassent bien le nombre de 73 donné par la tradition.

Récemment on a songé à attribuer ce nombre si grand à une erreur de transmission, et on a recherché comme tradition originaire un *ḥadīṯ* inséré dans les collections d'al-Buḫārī et de Muslim, où Mahomet dit que sa religion a plus de soixante branches.

Caractère particulier de l'origine des sectes.

L'éphémère unité initiale de l'Islam vint se briser, non sur les écueils de controverses théologiques, mais sur les rochers des ambitions de ce monde, éveillées par la question de l'héritage politique de Mahomet; ambitions latentes durant les trois premiers califats mais qui déferlèrent dans toute leur violence au moment des luttes pour le pouvoir suprême.

Le pouvoir du califat donne au souverain la primauté sur la communauté à la fois dans l'ordre religieux et dans l'ordre civil, et comme ces deux aspects se trouvent inséparablement unis dans l'Islam, on peut dire que dès le début, les schismes eurent un caractère religieux; cependant, selon le mode occidental d'envisager pareils événements, l'origine des vieilles sectes n'est pas religieuse, mais avant tout politique et profane: l'élément religieux vient par la suite légitimer et confirmer les positions politiques préalablement prises, et maintient ensuite la vie de la secte, lorsque le temps des revendications politiques est passé pour toujours.

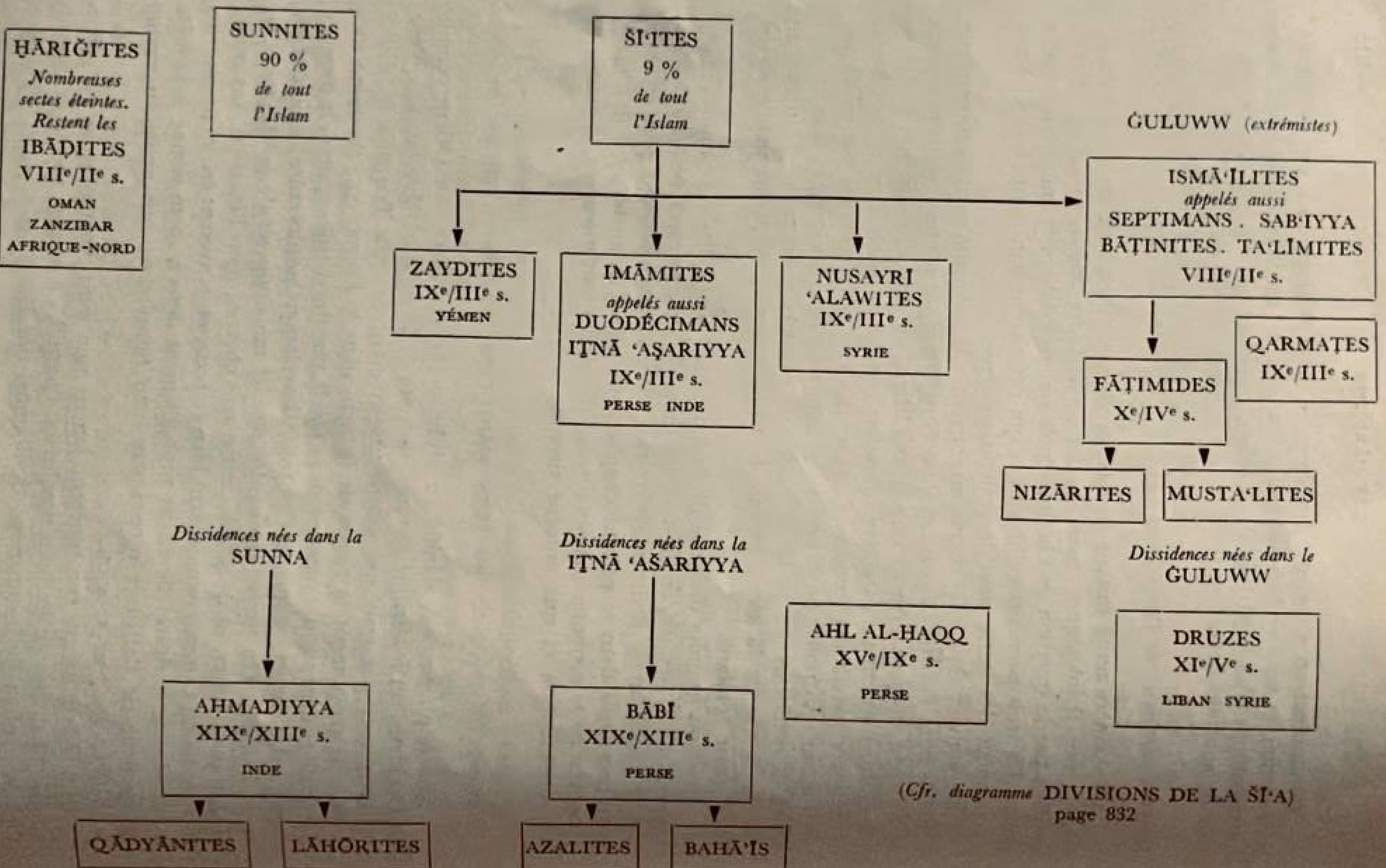
Les trois grandes divisions de l'Islam actuel sont celles des Sunnites, 90% environ, des Šī'ites, 9% environ, et des Ibāḍites, branche modérée des Ḫāriğites, qui se partagent le pourcentage restant avec d'autres scissions plus récentes, comprises aussi dans le présent chapitre, car elles s'éloignent aussi de l'*iğmā'*, consensus de la communauté sunnite, sur des points fondamentaux, et possèdent une organisation et une autorité propres.

LES ḪĀRIĞITES

Ḫāriğ, pl. *ḫawāriğ*, signifie en arabe «celui qui sort». En Orient comme en Occident, on a attribué l'origine du nom de la secte ḫāriğite au fait qu'elle fut constituée par ceux qui «sortirent» du parti de 'Alī. Toutefois M. Guidi a cherché récemment la raison de ce nom dans le Coran, en s'appuyant tout particulièrement sur des passages de la *sūra* 9, une des dernières, sinon la dernière dans l'ordre chronologique, où l'on traite des relations hostiles entre les musulmans et les infidèles. On trouve dans cette *sūra* les mots opposés de *ḫaraǧa*, sortir au champ pour lutter, et de *qa'ada*, rester assis chez soi dans l'inaction. Les *qurrā'*, récitateurs du Coran, connaissaient bien ce texte, et ils avaient été les promoteurs de la révolte ḫāriğite: ils virent probablement dans le nom donné à la secte un symbole de l'attitude propre aux bons musulmans, qui *sortent* au champ pour défendre leur religion.

Les ḫāriğites ne constituèrent jamais une secte homogène et compacte. Ils étaient divisés en groupes nombreux, éparpillés à travers les divers pays de l'Islam, sauf la Syrie, apanage traditionnel des Umayyades, et ils obéissaient

DIVISIONS DANS L'ISLAM



(*Cfr. diagramme* DIVISIONS DE LA ŠI'A) page 832

à des chefs élus qui exerçaient pour le groupe les fonctions de calife. L'autorité de ces califes-chefs était si précaire que la moindre action blâmable constituait, selon les doctrines ḫāriǧītes, un motif valable pour les destituer. Les auteurs distinguent jusqu'à vingt variétés de la secte, s'accordant sur quelques principes généraux, comme la démocratie absolue dans l'élection du calife, ou la position prise dans la question de la foi et des actions humaines. Mais même sur ces points les nuances d'opinion étaient diverses.

Selon la doctrine des Ḫāriǧītes, tout musulman capable et de conduite irréprochable peut être élu calife par la communauté, sans distinction de condition ni de race, même s'il s'agit d'un esclave noir; et tout calife dont la conduite ne s'ajuste pas aux prescriptions de la religion devient indigne d'une telle charge et doit être déposé. C'est pourquoi les Ḫāriǧītes admettaient comme légitimes les deux premiers califats, mais seulement les dix premières années du califat d' 'Uṯmān, le troisième calife. Pour le califat d' 'Alī, le quatrième successeur de Mahomet, ils n'admettaient que la période précédant la convention de Ṣiffīn établie en vue d'un arbitrage. Les Ḫāriǧītes furent les ennemis acharnés des Umayyades, qu'ils considéraient comme des usurpateurs du califat et des ennemis de la religion.

Quelques Ḫāriǧītes, enflammés du désir de rendre toutes les races égales, identifiaient les Persans avec les Sabéens mentionnés dans le Coran, et pour que les Persans n'aient rien à envier aux Arabes, aux Chrétiens ou aux Juifs, ils prédisaient la venue d'un prophète et d'un nouveau Coran envoyés par Allāh au peuple des Persans.

Les Ḫāriǧītes affirmaient la nécessité des œuvres pour l'existence de la foi, et aussi la perte de la qualité de croyant en conséquence d'un péché grave. Le musulman qui le commettait devait être considéré comme un apostat et en souffrir les conséquences. Les Ḫāriǧītes déclaraient infidèles tous les musulmans qui ne suivaient pas leurs doctrines, et ils leur appliquaient incontinent les peines prévues, sans considération d'âge ni de sexe. Une branche extrémiste, celle des Azraquites, qui parvint à dominer quelque temps dans une bonne partie de la Perse, déclarait que l'homme coupable d'un péché grave n'avait même pas la ressource du repentir, et qu'il fallait le mettre à mort avec ses femmes et ses fils. Les auteurs rapportent des scènes cruelles d'*isti'rāḍ*, massacre des gens sans distinction, et sans autre motif que la haine de secte.

L'intolérance terrible exercée par les Ḫāriǧītes contre les autres Musulmans contrastait avec leur bienveillance à l'égard des gens *du Livre*. Certains Ḫāriǧītes se montrèrent même disposés à traiter sur un plan d'égalité les Juifs et les Chrétiens qui accepteraient de réciter la *šahāda*, profession de foi musulmane, en modifiant la deuxième partie dans le sens que Mahomet est le prophète envoyé non à eux, mais aux Arabes.

En ce qui regarde la morale et les questions rituelles, les Ḫāriǧītes se montraient très rigoristes. Ils allaient jusqu'à expurger du Coran, comme légère et mondaine, la *sūra* 12, qui raconte l'histoire de Joseph en Égypte.

Les données concernant les doctrines et les principes particuliers des groupes ḫāriǧītes aujourd'hui disparus, sont peu nombreuses et dispersées dans les

ouvrages de divers auteurs. On est mieux renseigné sur la branche des Ibāḍiyya, à tendances modérées, dont les adeptes forment des communautés dans la région algérienne du Mzāb; à l'île de Djerba; dans le *ǧebel* Nefūsa (au sud de Tripoli); à Oman et à Zanzibar.

On peut admettre que la doctrine des Ḫāriǧites ibāḍites est déjà définitivement fixée au XIIe/VIe s. Ils n'admettent pas comme licite l'*isti'rāḍ*, ni ne considèrent comme infidèles les autres Musulmans; et partant, ils ne prohibent pas le mariage avec eux. D'après une *'aqīda*, sommaire de propositions de foi, des Ibāḍites algériens, publiée par Motylinski, on voit que sur d'assez nombreux points leur doctrine coïncide avec celle des Mu'tazilites: ils défendent l'opinion du «Coran créé», nient la vision d'Allāh dans la vie future, interprètent allégoriquement les passages anthropomorphistes du Coran et beaucoup de prédictions eschatologiques, comme celles de la balance à peser les actions humaines, ou le pont tendu sur l'enfer. Allāh ne pardonne pas les péchés graves si le pécheur ne s'en repent avant de mourir. Les souffrances de l'enfer seront éternelles pour les Musulmans qui meurent impénitents, ils ne pourront bénéficier d'aucune intercession au jour du Jugement Dernier; la raison alléguée par les Mu'tazilites est la même: Allāh ne peut manquer ni à ses promesses ni à ses menaces.

La vie naguère languissante de cette secte paraît avoir repris une nouvelle activité en ces derniers temps où l'on a édité quelques ouvrages littéraires et quelques traités lithographiés.

LA ŠĪ'A

Šī'a est un mot arabe signifiant «parti», que par antonomase on applique au premier des partis nés dans la communauté musulmane, et constitué par les légitimistes, qui revendiquaient en faveur d' 'Alī, gendre de Mahomet, et de ses descendants, le droit exclusif de gouverner la communauté des croyants.

La *šī'a* est donc aussi vieille que le litige sur la succession de Mahomet. Cette scission, latente pendant les trois premiers califats, éclata ouvertement lorsque le quatrième calife, 'Alī, dut recourir aux armes pour affirmer son autorité. Les insuccès répétés de la *šī'a* sur les champs de bataille et dans les combinaisons de la politique la poussèrent peu à peu vers un isolement farouche, accentuèrent l'aspect religieux de ses revendications, l'éloignant de l'orthodoxie sunnite, et furent enfin l'occasion de sa division en plusieurs groupes.

Différences générales entre la šī'a *et l'orthodoxie sunnite.*

L'opposition entre la *šī'a* et la *sunna*, manifestée parfois par des actes d'une violence extrême, ne doit être attribuée, comme on pourrait le penser à première vue, ni à une aversion que les Musulmans sunnites auraient contre la personne d' 'Alī ou de ses descendants, ni au fait que les Šī'ites refuseraient d'accepter la *sunna*, c'est-à-dire, les traditions attribuées à Mahomet, en bloc et sans distinction. Au contraire, quoique le nom de sunnites soit ordinairement appliqué aux Musulmans orthodoxes, on a pu justement remarquer que les Šī'ites sont

plus sunnites que les Sunnites eux-mêmes, car la *sunna*, les traditions attribuées à Mahomet, forme la base principale des arguments légitimistes de la *šī'a* et, parallèlement aux Sunnites orthodoxes, les Šī'ites, eux aussi, ont leurs collections canoniques et leurs traditions propres. Plus encore, les Šī'ites se considèrent eux-mêmes comme les possesseurs de la vraie *sunna*, et repoussent celle des orthodoxes, en tant que fondée sur les témoignages d'hommes ennemis d' 'Alī et opposés à ses revendications.

De leur côté, les orthodoxes vénèrent la mémoire d' 'Alī, non seulement comme un des compagnons de Mahomet les plus grands, mais aussi comme membre de sa famille; on sait la vénération dont jouissent dans tout l'Islam tous ceux qui, sur des titres plus ou moins authentiques, se vantent d'être descendants de la famille de Mahomet. Plus encore, on considère méritoire de célébrer les mérites d' 'Alī et de condamner les persécutions et les assassinats dont lui et les siens furent victimes.

La raison fondamentale de l'opposition entre les Sunnites et les Šī'ites se trouve dans la question du califat, de la constitution politique de la communauté musulmane. Les Ḫāriǧites avaient résolu cette question selon les principes démocratiques, lorsqu'ils affirmaient que n'importe quel musulman digne et apte pouvait être élu à la suprême dignité. Les Sunnites avaient limité le cercle de l'éligibilité aux membres de la tribu de Qurayš, celle-ci étant la tribu de Mahomet; par là ils ne faisaient que reconnaître l'ordre établi. Les Šī'ītes, refusant le principe électif, étaient partisans de la succession héréditaire par droit divin. Toute autre manière de constitution de l'autorité suprême était à leurs yeux une usurpation et un attentat intolérable contre les droits imprescriptibles d' 'Alī et de ses descendants.

Imām, *praepositus*, est un mot qui peut s'appliquer soit au calife sunnite en tant que chef de la communauté des croyants, soit à des personnages vénérés pour leur doctrine et leur vie, soit à celui qui préside et dirige la prière faite en groupe; mais ce mot est en outre un terme technique employé par les Šī'ītes pour désigner le descendant d' 'Alī reconnu par eux comme chef de leur communauté. Dans ce sens on parle de l'«*imām*» šī'ite, par opposition avec le «calife» sunnite.

A cette divergence profonde sur l'origine de l'autorité suprême dans la communauté, vient s'ajouter une autre non moins importante. Le calife, pour les Sunnites, n'est que le souverain temporel chargé de protéger la religion, mais sans magistère religieux ni aucune autre prérogative de ce genre qui, au point de vue religieux, le mettrait au-dessus des autres membres de la communauté. Chez les Šī'ītes, au contraire, l'*imām* possède une science surhumaine, son enseignement a une valeur définitive, et il jouit de toutes les prérogatives surhumaines que la *šī'a* attribue à l'imamat, comme par exemple l'impeccabilité, l'infaillibilité, la connaissance des choses cachées. Tout cela est inacceptable aux Sunnites, lesquels admettent ces deux premières qualités seulement chez les prophètes, et réservent à Allāh la connaissance de ce qui est caché; ils condamnent comme hérétique celui qui soutiendrait le contraire, fondés sur la parole du Coran, 27/66(65), «Personne, sauf Allāh, ne connaît ce qui est occulte dans

les cieux et sur la terre». Les Sunnites n'acceptent pas non plus le principe du *badā'*, cher aux Šī'ites, selon lequel on admet la possibilité qu'Allāh change ses déterminations.

En ce qui regarde le Coran, la *šī'a* n'admet pas l'intégrité de celui qui fut compilé par 'Uṯmān, alléguant qu'il fut intentionnellement expurgé des passages dans lesquels on déclarait les droits d' 'Alī et on favorisait les thèses šī'ites. Le vrai Coran complet est connu seulement des *imām*, et sera promulgué par l'un d'eux, l'*imām mahdī*, au temps de son avènement. Jusqu'à cet heureux moment les Šī'ites se trouvent réduits à se servir du Coran sunnite, dont, au moyen d'une exégèse tourmentée, basée pour la plupart sur des changements arbitraires du texte, ils tirent des arguments en appui de leurs revendications légitimistes; cependant, pour la liturgie ils s'abstiennent de toute modification du texte coranique.

Les traditions n'ont pas entre les Šī'ites le nom de *ḥadīṯ*, mais celui d'*aḫbār*, nouvelles ou informations, sing. *ḫabar*. Un grand nombre parmi les traditions des Šī'ites ont le même contenu que celles des Sunnites; la différence consiste seulement dans les *isnād*, chaîne ou série de personnes qui ont transmis la tradition. Ces *isnād* šī'ites sont tous composés de personnes bien vues dans la *šī'a*, et ils sont généralement plus courts que ceux des Sunnites, car tandis que l'isnād de ceux-ci arrive souvent jusqu'à Mahomet, comme autorité finale, n'importe quel *imām* des Šī'ites peut être autorité finale pour leurs *isnād*.

Les autres sources de droit, et tout particulièrement l'*iǧmā'*, consensus général en tant que critère sûr et infaillible, perdent leur raison d'être du fait de la continuation d'un magistère infaillible dans la personne de l'*imām*, et deviennent une formalité théorique, valable seulement par l'assentiment de l'*imām*. On a dit que la *sunna* est Islam d'*iǧmā'* et que la *šī'a* est Islam d'autorité. D'un même cas d'*iǧmā'*: celui de l'élection des trois premiers califes, les Sunnites tirent la corroboration de leur thèse, et les Šī'ites la conséquence contraire, car ceux-ci y voient la preuve palpable de la possibilité d'erreur dans l'*iǧmā'*.

La *šī'a* a aussi ses propres écoles de *fiqh*, droit canon. Les variantes entre celui-ci et le droit sunnite sont peu nombreuses et sans grande importance. La plus notable est la divergence entre les Sunnites et les Šī'ites à propos de la validité du contrat matrimonial dit *mut'a*, mariage de jouissance, temporaire, admis par la *šī'a* et réprouvé par la *sunna*. Il s'agit d'un contrat irrévocable, *lāzim*, d'union légale limitée à un temps déterminé moyennant le paiement à la femme d'une indemnisation fixée. A la fin du terme stipulé, *ṣīġa*, forme, l'union est dissoute sans autre formalité. Le Coran, 4/28(24) en parle comme d'une chose permise, confirmant ainsi une coutume préislamique, mais ensuite la *sunna* l'a déclarée illicite en s'appuyant sur des traditions attribuées à Omar et à Mahomet lui-même. Mais cette prohibition n'a pas réussi à déraciner complètement la *mut'a* de la communauté sunnite, même dans La Mecque. Dans les pays šī'ites, par exemple en Perse, il est courant qu'un voyageur se marie successivement par ce procédé dans les diverses localités où il arrive, et partout il trouve des agents à même de lui procurer des occasions convenables. Quelquefois les termes de résolution de ce contrat sont assez longs, d'une durée parfois de 99 ans.

En ce qui concerne la détermination des mois du calendrier lunaire, la *šīʿa* s'écarte de la méthode visuelle effective employée par les Sunnites; les Šīʿites préfèrent la détermination astronomique et par conséquent les mois du comput šīʿites peuvent commencer un ou deux jours avant les mois sunnites.

La *šīʿa* a aussi quelques particularités dans l'*aḏān*, appel à la prière; dans le rituel des funérailles, auquel on ajoute un cinquième *takbīr*, louange d'Allāh; et dans la forme de l'ablution mineure des pieds.

CARACTÉRISTIQUES PRINCIPALES DE LA ŠĪʿA

La personne d 'Alī. Ses fils Ḥasan et Ḥusayn.

D'une manière parallèle à la glorification de Mahomet par les Sunnites, la *šīʿa* a brodé des légendes glorifiant et exaltant la mémoire d' ʿAlī. En premier lieu on tâche de le rapprocher autant que possible de Mahomet; on veut que celui-ci le distingue d'une façon toute particulière; qu'il le nomme son successeur; qu'il veuille lui assurer sa succession lorsque, ayant le pressentiment de sa fin proche, il envoie hors de Médine, sous le prétexte d'une expédition militaire, Abū Bakr et Omar, avec quatre mille hommes qui n'étaient pas partisans d' ʿAlī. La mort de Mahomet n'a plus lieu dans les bras d' ʿĀʾiša, sa femme favorite, mais dans les bras de sa fille Fāṭima, la femme d' ʿAlī, tandis que celui-ci l'assiste continuellement. ʿAlī joue aussi un rôle principal dans les obsèques: c'est lui qui lave le corps de Mahomet, et qui oint son cadavre avec du camphre apporté à cet effet par l'ange Gabriel, avec la permission duquel ʿAlī s'en réserve un tiers.

En outre ʿAlī est le prototype de la bravoure sur le champ de bataille: il n'y a pas de guerrier comme ʿAlī, ni d'épée comme la sienne, dite *Ḏū 'l-fiqār* (*faqār*). Les récits de ses prouesses sont innombrables. Dans l'attaque de la colonie juive de Ḫaybar, un champion juif défia ʿAlī: celui-ci d'un seul coup de son épée lui coupa en deux moitiés le casque, la tête, et le corps; les anges, émerveillés, poussèrent un cri, et Allāh ordonna à Gabriel d'enrayer le coup, afin que son élan ne coupât pas le monde en deux morceaux. Dans cette même journée ʿAlī prit une porte que huit hommes ne parvenaient pas à ébranler et s'en servit comme d'un bouclier pendant le combat. La force du bras d' ʿAlī était telle que d'une poussée il renversait trente-trois ennemis, et dans la bataille «du Chameau», *yawm al-ǧamal*, il tua de sa main plus de cinq cents adversaires.

La sagesse d' ʿAlī était prodigieuse, et son habileté calligraphique était pareille à sa science. Il écrivit un livre sacré, le *Ǧafr-i ǧamāʿ*, long de soixante-dix coudées, dans lequel il y avait tout ce qui est nécessaire pour le bien de l'humanité, la sagesse et les écrits des 124.000 prophètes; selon le *Taḏkirat al-aʾimma*, Biographie des *imām*, ouvrage lithographié à Téhéran en 1912/1331, ce qui reste aujourd'hui du volume écrit par ʿAlī a 28 parties, chaque partie contenant 28 pages et chaque page ayant 28 subdivisions. Personne, sauf Allāh et les *imām*, ne connaît les caractères de l'écriture de ce livre. On attribue aussi à ʿAlī d'autres ouvrages mineurs, et des collections d'aphorismes.

Grand comme guerrier et comme savant, 'Alī ne l'est pas moins comme thaumaturge. On raconte de lui des prodiges innombrables et de toute espèce: guérison instantanée de blessures terribles, changement de la tête humaine d'un Ḫāriǧite en tête d'un chien, pouvoir sur la nature, résurrections, apparitions après sa mort afin de châtier ses ennemis.

Mais 'Alī est encore plus que tout cela, et ses partisans lui ont trouvé une gloire plus haute: 'Alī est le *walī Allāh*, l'ami d'Allāh; il est le *šāh-i awliyā'*, le roi des amis d'Allāh; il est le *asad Allāh*, le lion d'Allāh. On lui donne encore beaucoup d'autres noms élogieux, tandis que Mahomet demeure avec le titre d' «envoyé d'Allāh».

La doctrine de l'imamat.

Tant les Šī'ītes modérés que les *ġulāt*, les exagérés, admettent le principe de l'imamat, et conviennent que l'*imām* doit descendre en ligne directe d' 'Alī et doit être le chef suprême de la communauté. Au-delà de ces points il n'y a plus accord, et les divergences se multiplient lorsqu'il s'agit de préciser qui doit être la personne revêtue d'une si haute dignité.

La doctrine de l'imamat a évolué dans la *šī'a* à partir d'un premier stade où le concept d'*imām* est pratiquement équivalent à celui du calife orthodoxe sunnite. On requiert de l'*imām*: la descendance d' 'Alī, l'âge majeur, l'intégrité de corps et d'esprit, une science religieuse solide, l'aptitude au gouvernement. On exclut l'élection et la force comme moyens d'arriver à être *imām*. Il semble que la possibilité de l'existence simultanée de plusieurs *imām*, chefs de groupes différents, soit exclue.

Peu à peu on commença à voir davantage dans la personne de l'*imām*. Celui-ci est déjà l'envoyé d'Allāh, continuateur de la mission de Mahomet, guide de la communauté et par conséquent il faut qu'il soit unique. Il reçoit sa dignité, et il la transmet aussi, au moyen du *naṣṣ*, acte par lequel le père désigne le fils qui doit lui succéder dans l'imamat. On revendique en faveur de l'*imām* non seulement l'autorité temporelle sur tout l'Islam, mais aussi un pouvoir spirituel très grand. L'*imām* est le seul à connaître le sens intime de l'Islam, communiqué secrètement par Mahomet à 'Alī, et transmis par celui-ci à ses successeurs. En outre l'*imām* a une autorité doctrinale définitive faisant loi pour l'interprétation du Coran et de la *sunna*. Et puisque l'*imām* est spécialement guidé par Allāh, jamais il ne peut se trouver dans l'erreur. Il est infaillible.

Plus tard, vers la fin du Xe/IVe s., lorsque les idées de la philosophie grecque commencent à se répandre dans l'Islam, et lorsqu'on voit dans l'homme le microcosme, résumé de l'univers, on identifie Mahomet avec l' '*aql al-kull*, l'intellect universel, et l'*imām* avec le *nafs al-kull*, l'âme universelle. Naturellement ces idées ne pouvaient pas dépasser les limites d'un petit cercle d'initiés érudits.

Le dernier stade dans l'évolution de la doctrine de l'imamat eut lieu après l'établissement de la *šī'a* comme religion officielle de l'État persan fondé par les Ṣafawides. Ceux-ci se disaient descendants de l'*imām* Mūsà al-Kāẓim. C'est à propos de cette prétention qu'on a dit que ceux qui cherchaient à faire fortune

à la cour s'appliquaient à exalter outre mesure les *imām*. La doctrine de l'imamat, dans ce dernier aspect de la *šīʿa* modérée, affirme que la lumière d'Allāh est l'instrument de la création de l'univers; que les *imām*, porteurs de cette lumière, se succèdent en une série ininterrompue. Si l'*imām* venait à manquer, tout l'univers périrait. La direction de l'*imām* est indispensable pour arriver à la vérité, c'est-à-dire au salut. Cette exaltation de la dignité des *imām* relègue la mission des prophètes en une position très secondaire; ce n'est plus qu'une activité particulière regardant le salut de peuples égarés dans les voies de l'erreur. Par conséquent, ʿAlī est en réalité très supérieur à Mahomet, quoiqu'apparemment redevable de sa science à celui-ci.

Il faut remarquer que ces différents stades ou manières de se représenter l'imamat, que pour la clarté de l'exposition on a réduit à quatre, sont assortis de diverses nuances, et que les diverses idées sur l'imamat ont existé simultanément, et peuvent encore aujourd'hui se trouver acceptées non seulement par des groupes différents, mais encore par les membres d'un même groupe.

Al-Mağlisī, m.1699/1111, le plus grand et le dernier des théologiens de la période ṣafawide, traite minutieusement de la doctrine de l'imamat, et il en démontre la nécessité à partir du moment où cesse la période de la prophétie. Il base ses arguments sur l'assertion qu'Allāh fait toujours ce qui est le mieux pour ses créatures; sur la nécessité d'un guide ayant autorité définitive, nonobstant l'affirmation d' ʿOmar, «le maudit», que le Coran suffisait, car dans ce cas il n'y aurait pas tant de disputes au sujet des textes coraniques; enfin, sur des preuves d'analogie, d'autorité du Coran, de traditions, et de raison théologique.

L' ʿiṣma.

Il est de foi šīʿite que l' *ʿiṣma*, exemption de péché et d'erreur, est une des prérogatives de l'*imām*, et que cette exemption doit être interprétée de la façon la plus absolue. Mais quoique tous admettent que l'*imām*, en fait, n'erre pas et ne pèche pas, on discute pour savoir si la possibilité d'errer ou de commettre des péchés est compatible avec la qualité d'*imām*. Quelques-uns disent qu'il y a dans l'*imām* quelque chose qui l'en empêche. D'autres pensent qu'à la rigueur l'*imām* pourrait errer ou pécher, mais qu'il en est préservé par la faveur d'Allāh, quoique sans violence, de sorte qu'il n'est pas privé de mérite. Seul, Ibn Babūya, m.991/381, admet chez l'*imām* la possibilité de quelque erreur accidentelle, et cela uniquement avant qu'il ait reçu l'investiture de sa dignité d'*imām*. Grâce à cette *ʿiṣma*, et à la garantie d'Allāh, la certitude de ce que les *imām* enseignent est absolue, plus grande que celle acquise par les sens de l'homme, lesquels peuvent être à la merci d'une illusion. Les *imām* possèdent une science secrète, surhumaine et transmise en héritage. Quiconque les croit capables d'ignorance ou de transgression, ne connaît pas leur nature, et il n'y a pas de salut possible pour celui qui ne connaît pas l'*imām*.

Le tawaṣṣul.

Le *tawaṣṣul*, médiation de l'*imām*, est aussi un point de foi šī'ite. Au sujet de la doctrine de la médiation la *šī'a* dépasse l'idée de simple intercession propre à la *sunna*, notamment en ce qui regarde la médiation de Huṣayn, fils d'Alī tué à Karbalā' (cfr. chap. IV). La *šī'a* a vu dans la tragédie de Karbalā' non pas un désastre inévitable et fatal, mais un sacrifice volontaire avec mérite de rédemption. Il y a des *aḫbār*, traditions šī'ites, dans lesquelles on fait dire à Mahomet que Ḥusayn, son petit-fils, mourra «pour mon peuple»; on raconte qu'avant le sanglant dénouement de Karbalā', Allāh en avait laissé à Ḥusayn le libre choix, lui envoyant un ange et lui assurant la victoire contre les ennemis qui le cernaient, mais que Ḥusayn préféra s'immoler pour les Musulmans.

La *šī'a* a idéalisé la mort violente de Ḥusayn à Karbalā', 680/61, et elle en a perpétué la mémoire non moins dans la littérature que dans les fêtes populaires anniversaires des dix premiers jours du mois de *muḥarram*.

Quant à l'intercession de ceux qui, sans être des *imām*, sont vénérés à cause de la renommée de leur vie pieuse et de leurs vertus, ou parce qu'ils sont tombés dans «la voie d'Allāh», on peut remarquer dans la *šī'a* une tendance assez restrictive par rapport à la *sunna*. Cette tendance est due à l'exaltation de la personne des *imām*, lesquels sont en réalité les seuls intercesseurs, et les seuls capables de guider et de sauver les âmes. Pour la même raison le ṣūfisme, offrant des moyens pour s'approcher directement d'Allāh indépendamment de l'entremise des *imām*, a été condamné par les groupes šī'ites.

La ġayba.

La doctrine de la *ġayba*, absence, disparition de l'*imām*, s'est nécessairement développée dans les diverses groupes de la *šī'a* au fur et à mesure que dans chacun d'eux s'éteignait la succession directe des *imām*. Le dernier des *imām* reconnus dans chacun de ces groupes n'est pas censé disparaître d'entre les siens par la mort, mais par une absence temporelle, conseillée par les difficultés des temps. Cette doctrine de la disparition temporelle de l'*imām* se trouve conjuguée avec la croyance à la continuation de son existence, sans que les érudits šī'ites soient gênés par la longévité extraordinaire qu'ils se voient obligés d'attribuer à l'*imām* en *ġayba*. Cet *imām* reçoit aussi le nom d' «*imām* du temps» (présent), et malgré son absence corporelle, il est le chef de la communauté; on dit aussi qu'il a des moyens pour transmettre aux siens l'expression de sa volonté.

La croyance à l'*imām* absent, caché, est une des pierres angulaires de l'édifice de la dogmatique šī'ite, et elle est encore vivante dans le peuple. La *wilāya*, hommage à l'*imām* caché, est d'importance capitale pour les šī'ites. Ainsi l'inauguration du premier parlement persan eut lieu sous «la protection», et «en présence de l'*imām* caché», et la Constitution fut déclarée «intangible jusqu'à l'apparition de l'*imām*». Dans la session inaugurale du Parlement on invoqua la bienveillance et le consentement de «l'*imām* du temps», et lorsqu'en 1908/1326 le parti constitutionnel persan adressa un manifeste au peuple, il le fit précéder d'une *fatwà*, opinion juridique raisonnée, des ulémas de la cité vénérée

de Nağaf, lesquels déclaraient que s'opposer à la Constitution équivalait à tirer l'épée contre «l'*imām* du temps».

L'imām mahdī.

Le mahdisme šī'ite est l'expression des revendications du légitimisme contre l' «usurpation» initiale du pouvoir suprême dans l'Islam, perpétrée au préjudice des droits d' 'Alī par quelques «vains, perverses, déloyaux» compagnons de Mahomet, «usurpation continuée ensuite, lorsqu'un pécheur recevait en héritage le califat d'un autre pécheur». Les Šī'ites identifient la personne du *mahdī* espéré par les Musulmans, victorieux et pacificateur, avec celle de l'*imām* caché, et l'impatience avec laquelle on attend son retour a poussé beaucoup de Šī'ites à appliquer les procédés de la cabale, combinant des lettres et des nombres avec des passages du Coran, afin de déterminer le moment si ardemment désiré.

Les qualités surhumaines de l'imām.

Quoique les éléments cultivés de la *šī'a* aient nié le pouvoir thaumaturgique des *imām* en tant qu'*imām*, s'appuyant sur le Coran et suivant sur ce point l'exemple de Mahomet, le peuple a voulu leur attribuer toutes sortes de pouvoirs surhumains comme signes et preuves de leur caractère d'*imām*. Ainsi, par exemple, on croit que l'*imām* est invulnérable et invincible. Tant que la victoire l'accompagne, on ne lui demande pas d'autres titres: tous croient en lui. Mais lorsque la dure réalité d'une déroute détruit l'illusion, le problème se pose de nouveau. Pour les uns, puisqu'il a été vaincu, il n'avait pas le signe de l'*imām* et il ne l'avait jamais été; ceux-ci perdent la foi en lui et se font les adeptes d'un autre groupe. D'autres, restant fidèles à l'*imām* vaincu, ont recours à la théorie de la *badā'*, selon laquelle il est possible qu'Allāh change d'avis dans ses décisions.

La taqiyya ou kitmān.

Taqiyya, précaution, ou *kitmān*, discrétion, secret, sont des mots techniques servant à désigner l'acte par lequel quelqu'un se dispense d'accomplir les préceptes religieux en cas de force majeure ou lorsqu'il craint, s'il agit autrement, des préjudices considérables.

Le fait de cacher ses convictions religieuses par motifs de prudence n'est pas un caractère exclusif de la *šī'a*. Il se trouve permis dans le Coran, 16/108(106): «Celui qui ne croit plus en Allāh après sa foi (en Lui), sauf celui qui se voit forcé, mais dont le cœur est tranquille dans la foi... (il tombe sous) la colère d'Allāh...» Al-Ṭabarī explique ce verset dans son commentaire du Coran en disant que si quelqu'un subit une contrainte et confesse la religion des incroyants avac sa langue, tandis qu'en son cœur il pense le contraire, et cela pour échapper à ses ennemis, il n'encourt aucun blâme, car Allāh prend ses serviteurs selon ce qu'ils pensent dans leur cœur. Par conséquent la *taqiyya* est générale dans l'Islam, et elle a été mise en pratique par des Musulmans de toutes les tendances. La *taqiyya* a toujours été le bouclier des Musulmans. Cependant il y a des

traditions qui découvrent le danger caché dans la *taqiyya* et remarquent que la conversation avec les infidèles est le commencement de l'infidélité. (Cfr. Coran 3/27 (28).

Le principe de la *taqiyya* a acquis chez les Šī'ites un développement très considérable, jusqu'au point de devenir un élément caractéristique de beaucoup de groupes. La *taqiyya*, précaution, est comme une défense naturelle née au sein des groupes en proportion du danger dans lequel ces groupes vivaient, et ainsi elle est beaucoup plus stricte dans les groupes les plus extrémistes. Appartenant à un parti toujours dans l'opposition, et fréquemment hostile ouvertement aux pouvoirs constitués, les Šī'ites, toujours surveillés et en danger, trouvèrent dans la dissimulation de la *taqiyya* une planche de salut. Le vrai Šī'ite non seulement peut cacher ses propres convictions, mais en beaucoup de cas, il doit le faire, si le bien de la communauté l'exige; il peut se conduire, lorsqu'il se trouve parmi des ennemis, comme s'il était l'un d'eux, parlant comme ils parlent, et il peut même prêter de faux serments et de faux témoignages, cachant sa vraie foi. On croit que de cette façon on obéit à un précepte impératif de «l'*imām* du temps», et qu'on agit comme il le ferait.

On trouve souvent des exemples de *taqiyya* dans les biographies des personnages les plus vénérés, et on raconte d'eux des actions en soi répréhensibles, comme par exemple, de boire du vin, sans qu'il y ait de blâme dans le contexte. Une condition essentielle de la *taqiyya* est la *niyya*, intention, désir présent dans le cœur de faire ce que la loi prescrit.

Il reste à considérer un point délicat, sur lequel les ulémas sunnites n'ont pas négligé de s'appuyer dans leurs controverses avec les Šī'ites: ceux-ci d'une part se vantent d'avoir une série de martyrs, qui évidemment n'eurent pas recours à la *taqiyya*, et d'autre part ils veulent justifier la dissimulation et la prudence de cette *taqiyya* en faisant appel à l'exemple d' 'Alī pendant les trois premiers califats, et à la *ġayba* de «l'*imām* du temps».

Un autre point curieux est celui de la cessation de la *taqiyya* pour les gens de guerre. Lorsque l'*imām* ou quelque chef dispose d'un certain nombre minimum de combattants, 40 selon les uns, 300 selon d'autres, il ne lui est plus permis de dissimuler: il est tenu d'affirmer par les armes la légitimité de sa cause.

L'intolérance.

L'ambiance de violence et de répression dans laquelle la *šī'a* s'est développée, la dissimulation et le secret où elle s'est vue en de nombreuses occasions obligée de se réfugier, ont puissamment contribué à créer en elle un esprit farouche et hostile dans ses relations avec les membres d'autres confessions religieuses, tant musulmanes que non-musulmanes.

La distinction coranique entre les «gens du Livre», c'est-à-dire, Juifs, Chrétiens, et assimilés, d'une part, et d'autre part les Polythéistes, est en beaucoup de cas lettre morte pour la *šī'a*, car celle-ci prohibe, par exemple, sans cette distinction, de prendre pour épouse une non-musulmane, ou même de toucher aux aliments préparés par des non-musulmans. Dans les récits des voyageurs

on trouve des exemples abondants de cette aversion; ainsi on recommandait aux Européens voyageant en Perse de porter avec eux leur verre à boire, car personne ne leur en aurait prêté un. On raconte d'un vizir de la cour persane qu'il se lavait les yeux chaque fois qu'il avait dû regarder un «chien d'étranger». On sait que les Sunnites permettent l'entrée aux touristes dans beaucoup de leurs mosquées fameuses, mais on ne peut pas en dire autant des Šīʿites.

Cette intransigeance šīʿite s'accentue encore dans les relations avec les autres Musulmans, et arrive parfois à prendre les formes d'une vraie rancune. Une des obligations principales du Šīʿite est celle de maudire ses adversaires, et omettre cette obligation serait transgresser la loi. Précisément au début, on donna le nom de *rāfiḍa*, pl. *rawāfiḍ*, (ceux qui rejettent), aux Šīʿites en tant qu'ils protestaient contre les gouvernements «illégitimes» des trois premiers califes, dont ils exècrent la mémoire. Une tradition šīʿite fait dire à Mahomet: «Celui qui fait l'aumône à nos ennemis est comme celui qui fait main basse sur le sanctuaire d'Allāh». Il y a des auteurs šīʿites qui vont jusqu'à mettre leurs adversaires sunnites au-dessous des Chrétiens et même des Païens, et à dire qu'en cas de doute sur les prescriptions de la loi, il faut faire le contraire de ce que font les Sunnites.

La tristesse de la šīʿa.

Le ton spirituel du vrai Šīʿite doit être la tristesse habituelle, manifestée dans la conduite extérieure par un air mélancolique, comme il convient aux partisans des droits d'une famille dont le destin a été l'adversité. On est allé jusqu'à affirmer que les privations, les malheurs et les soucis sont le signe de l'authenticité du lignage de ceux qui se disent descendants d' ʿAlī. La tragique journée de Karbalāʾ a fourni un thème inépuisable à la littérature šīʿite pour une riche production élégiaque. Un de leurs poètes a dit: «Nos jours mémorables sont nos rassemblements de deuil», et la phrase: «plus émouvant que la larme d'un Šīʿite» est devenue proverbiale.

Le calendrier šīʿite. Muḥarram.

Le calendrier šīʿite, outre les deux grandes fêtes de l'Islam, à savoir, celle de la fin du jeûne du mois de *ramaḍān*, *ʿīd al-ṣaġīr*, et celle du sacrifice le jour final du pèlerinage, *ʿīd al-kabīr*, le mois de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*, a des fêtes commémoratives propres, dédiées principalement aux personnes des *imām*. Naturellement on n'oublie pas de commémorer la journée dans laquelle, selon la tradition šīʿite, Mahomet, sentant approcher la fin de ses jours, voulut profiter de ce qu'il se trouvait accompagné par une grande multitude au retour d'un pèlerinage de La Mecque; il s'arrêta auprès du *ġadīr*, étang, de Ḫumm, et il déclara qu' ʿAlī avait autant de juridictions que lui-même sur les Musulmans. Le Prophète aurait alors revêtu ʿAlī d'un turban comme symbole d'investiture. On commémore cet événement le 18 du mois de *ḏū 'l-ḥiǧǧa*.

Entre toutes les fêtes šīʿites, cependant, la plus fameuse est celle du 10 de *muḥarram*, observée même par beaucoup de Musulmans qui ne sont pas šīʿites,

dans laquelle on commémore la mort tragique de Ḥusayn à Karbalā'. Dès le début du mois de *muḥarram* on commence les préparatifs. La célébration consiste en cavalcades commémoratives de la journée de Karbalā' parcourant les rues, et en processions de pénitents par groupes divers qui se torturent chacun à sa façon et à qui mieux mieux. Les uns frappent leur poitrine nue, les autres battent leurs épaules avec des disciplines munies de pointes d'acier, d'autres, enfin, s'infligent des coups de couteau sur leur tête rasée, et leur sang coulant sur leur visage colore de rouge leurs habits blancs. Les vociférations de la foule, les invocations à Ḥusayn, les hurlements des femmes ne cessent pas un instant. Il n'est pas rare que par suite du sang perdu, des gens tombent évanouis et meurent de leurs blessures. Cette façon de célébrer la fête est propre au petit peuple et a été réprouvée par les classes cultivées; elle a été même prohibée, dans ses manifestations extrêmes, en divers endroits.

La *ta'ziya*, condoléance, consolation, est un mot qui, dans son évolution sémantique, est venu prendre des significations particulières en rapport avec la mort de Ḥusayn. Une de ces acceptions s'applique à un petit mausolée, reproduction exécutée en divers formats, avec des matériaux quelquefois précieux, du mausolée abritant le tombeau de Ḥusayn à Karbalā'. On conserve chez soi cette *ta'ziya*, laquelle est ordinairement petite. Les *ta'ziya* de grandes dimensions sont destinées à être portées publiquement en procession pendant les jours de *muḥarram*. Une autre acception particulière du mot *ta'ziya* désigne certaines compositions dramatiques représentant les «gestes» de la vie de Ḥusayn. Ces drames, en leur forme complète, appartiennent à une période relativement récente, et peuvent comprendre jusqu'à cinquante scènes, depuis les prédictions de la mission imamique et rédemptrice de Ḥusayn, avec l'intervention d'anges et de prophètes, jusqu'aux prodiges que la tête coupée de Ḥusayn, apportée par une caravane funèbre au calife umayyade Yazīd 1er, opère dans les divers endroits du parcours. C'est dans ces scènes de la *ta'ziya* que le peuple puise la plupart de ses conceptions religieuses et aussi sa haine contre les Sunnites, que, sans égard à la vérité historique, il se représente souvent sous les couleurs les plus sombres. L'idée centrale du drame est celle de la rédemption des Musulmans grâce à l'oblation volontaire de Ḥusayn; elle culmine dans la scène où l'on voit les principaux personnages bibliques, coraniques et šī'ites rassemblés autour de la tête coupée du protagoniste.

La représentation de la *ta'ziya* se fait de manière à exciter les passions, et l'impression que ce spectacle produit sur l'auditoire est telle, que non seulement il est dangereux pour les Sunnites d'assister à ces représentations (tandis que parfois on a toléré la présence de Chrétiens) mais que les acteurs mêmes qui, jouant le rôle de chefs et de soldats des Umayyades, attaquent Ḥusayn, ont été eux aussi attaqués et quelquefois tués par les spectateurs devenus furieux.

Les pèlerinages.

Les Šī'ites, de même que les autres Musulmans, font le pèlerinage de La Mecque et visitent à Médine le tombeau de Mahomet. Leurs rites pendant le

pèlerinage ne diffèrent pas grandement de ceux en usage chez les Sunnites. Cependant les pèlerins šī'ītes n'ont jamais été bien vus à La Mecque ni à Médine; ils y ont été victimes de fréquentes vexations, et parfois, à cause de rumeurs plus ou moins vagues, comme par exemple celle où on leur reprochait de profaner à Médine les tombes d'Abū Bakr et d'Omar, ils ont été attaqués, dépouillés et massacrés sans pitié.

Les Šī'ītes ont aussi leurs propres lieux de pèlerinage, là où se trouvent les tombeaux de leurs *imām*. A Médine, outre les tombes de Mahomet et de sa fille Fāṭima, femme d' 'Alī, il y a les tombes des *imām* Ḥasan, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir et Ǧa'far al-Ṣādiq. En Iraq les quatre grands centres de pèlerinage šī'ite sont Nağaf, Karbalā', Kāẓimayn et Sāmarrā. En Perse, Mašhad attire le plus grand nombre de pèlerins.

A Nağaf, au sud de Karbalā', se trouve le mausolée d' 'Alī; le mérite du pèlerin qui le visite est censé être égal à celui de cent mille martyres, et plus que suffisant à effacer tous ses péchés. Nağaf est un centre important de culture šī'ite, ses ulémas jouissent d'une grande autorité, et il y a des *madrasa* très fréquentées.

Plus vénérée que la tombe d' 'Alī, si possible, est celle de son fils Ḥusayn à Karbalā'. On ne saurait s'étonner que l'*imām* Ḥusayn occupe la première place dans l'imagination populaire, excitée qu'elle est par la constante répétition des thèmes du massacre de Karbalā' et des grandes bénédictions réservées à ceux qui iront à son tombeau. Les quatre mille anges qui pleurent sans cesse sur la tombe de l'*imām* iront à la rencontre du pèlerin, l'assisteront s'il tombe malade, prieront pour lui s'il meurt. La visite à Karbalā' équivaut à mille martyres, mille jeûnes, mille pèlerinages à La Mecque, à l'affranchissement de mille esclaves, et à une année sans tentations. La vénération attachée à cette terre arrosée du sang de l'*imām* fait qu'on la met en petits sachets, ou qu'on fabrique avec elle de petits objets de formes variées, distribués ensuite aux pèlerins sans compensation pécuniaire directe, car cela reviendrait à vendre le sang de l'*imām*.

Au contraire de ce qui se passa pour la tombe d' 'Alī, dont le lieu fut maintenu secret pendant la période des Umayyades, la tombe de Ḥusayn à Karbalā' devint aussitôt lieu de pèlerinage. Les premiers à y accourir furent les «repentants», ceux qui, ayant manqué à leur parole de lutter aux côtés de Ḥusayn, reconnaissaient leur tort et lui juraient avec une ardeur nouvelle leur fidélité désormais inébranlable. Les pèlerinages et la vénération du tombeau de Karbalā' subirent parfois de longues interruptions dues à des persécutions de la part des Sunnites, comme celle des temps d'al-Mutawakkil, lequel en 850/236 fit raser le tombeau de l'*imām*, ou la fameuse entrée des Wahhābites à Karbalā' en 1801/1216, accompagnée de pillage, destructions et massacres. Cependant après chaque destruction les offrandes des dévôts affluèrent de partout et permirent des restaurations complètes. Karbalā' a toujours été une ville riche et prospère en sa qualité de centre de pèlerinage; et sa situation comme point de départ pour Nağaf, l'Arabie centrale et La Mecque lui a valu le nom de port du désert. Les habitants sont šī'ītes et parmi eux il y a de nombreux Persans.

Kāẓimayn (les deux Kāẓim, forme d'un duel arabe *à potiori*), est le nom

d'un faubourg de Bagdad où se trouve le double mausolée de Mūsà al-Kāẓim, m. 802/186 et de son petit-fils Muḥammad al-Ǧawad, ou al-Taqī, m. 834/219. Sa situation favorable auprès d'un nœud de communications internationales fait qu'on y trouve de fréquents rassemblements de pèlerins, totalisant parfois plusieurs milliers, surtout pendant le mois de *muḥarram*. Les deux coupoles jumelles, dorées, élevées au-dessus des maisons basses qui les entourent, témoignent des riches offrandes venues tant de la Perse que de l'Inde à ce lieu si vénéré. Malgré la proximité de Bagdad, la population est aussi intransigeante que celles de Naǧaf et de Karbalā'.

A Sāmarrā, l'éphémère cité califale, située le long des falaises de la rive orientale du Tigre, en amont de Bagdad, vécurent en résidence surveillée les deux *imām* 'Alī al-Naqī al-Hādī, et son fils Ḥasan al-'Askarī al-Zakī. Aujourd'hui une mosquée à deux coupoles jumelles dorées, restaurée en 1905/1323, abrite leurs deux tombeaux. Il y a en outre une mosquée à coupole bleue, bâtie sur le *sirdāb*, ou souterrain dans lequel le douzième et dernier *imām*, Muḥammad al-Mahdī, al-Muntaẓar, l'espéré, est censé avoir disparu. Ibn Baṭṭūṭa raconte que de son temps il y avait à cette mosquée un voile de soie tendu, et qu'à la porte chaque jour se rassemblaient des gens armés, avec tambours et trompettes, et leurs chevaux prêts, pour conjurer «l'*imām* caché, le Seigneur du temps» de se montrer enfin, car la méchanceté abondait dans le monde.

A ces quatre lieux majeurs de pèlerinage šī'ites dans l'Iraq, il faut ajouter un cinquième, celui de Mašhad en Perse, non loin de l'ancienne ville de Ṭūs, aujourd'hui disparue et à laquelle Mašhad a succédé comme capitale du Ḫūrāsān. Mašhad s'est bâtie tout autour du tombeau de l'*imām* 'Alī al-Riḍā, but de nombreux pèlerinages. Cet *imām* défunt est le propriétaire de nombreux et riches biens fonciers, non seulement près de son tombeau mais aussi disséminés dans toute la Perse. Les grands revenus qu'on en tire, ajoutés aux bénéfices provenant de l'affluence des pèlerins, servent à appointer les innombrables fonctionnaires attachés au service de la mosquée et des pèlerins, et à couvrir les frais de l'entretien gratuit accordé aux pèlerins pendant les trois premiers jours de leur visite au tombeau de l'*imām*.

Mašhad est le centre des études šī'ites en Perse, et possède des *madrasa* nombreuses. L'intolérance et l'intransigeance ne semblent pas avoir été moindres ici que dans les autres centres de pèlerinage. En 1893/1311, à la suite d'un incident banal, il y eut pillage et massacre dans le quartier juif, et les survivants furent contraints de se faire musulmans. On les appelle aujourd'hui «des nouveaux»; leur nombre est environ de trois cents familles. Un des rites à accomplir par les pèlerins est la malédiction des califes 'abbāsides Hārūn al-Rašīd et al-Ma'mūn; on accuse ce dernier d'avoir empoisonné l'*imām*.

Mašhad passe pour être un des lieux où la moralité est la plus relâchée; peut-être parce que cette ville est un grand centre commercial et un important nœud de communications interasiatiques, on y trouve en vogue plus qu'ailleurs le mariage temporaire dit *mut'a* avec la clause de résolution du contrat au terme préfixé.

Il y a aussi des centres moins importants de pèlerinage, aux tombeaux de quelques *imām-zāde*, descendants des *imām*, surtout en Perse, où l'on chercha à offrir aux pèlerins des lieux de pèlerinage à l'intérieur de l'État, lorsque des raisons politiques déconseillaient ou même empêchaient la sortie de nombreuses caravanes à destination de l'Iraq. Les pèlerins peuvent facilement trouver des manuels contenant les rites et les prières propres à chaque lieu de pèlerinage.

Les cimetières šīʿites.

Le désir ardent de beaucoup de Šīʿites est de se faire enterrer auprès du tombeau d'un des *imām* vénérés, et cela explique la présence de vastes cimetières dans les grands lieux de pèlerinage. Probablement les plus populaires à ce point de vue sont les cimetières de Karbalā' et de Mašhad. Les vieillards et les malades désirent aller mourir à Karbalā', ou tout au moins, et c'est le cas le plus fréquent, y être enterrés après leur trépas. Pendant de longs siècles les caravanes consacrées au transport des cadavres ont traversé les déserts et les villes, soit ouvertement, soit en contrebande, lorsque les épidémies ou les guerres prohibaient le passage. Comme la place dans ces cimetières est limitée, et qu'il y a beaucoup de demandes, les tombeaux servent de nouveau pour d'autres cadavres au bout de quelques années: aussi ne se préoccupe-t-on pas trop de l'ornement extérieur des sépultures.

LES PREMIÈRES SCISSIONS DANS LA ŠĪʿA: LES ZAYDITES

Muḥammad, fils d' ʿAlī, mais non de Fāṭima, dit Ibn al-Ḥanafiyya car sa mère était des *banū* Ḥanīfa, fut accepté comme chef par plusieurs Šīʿites après la mort de Ḥusayn à Karbalā'. Al-Muḫtār, à Kūfa, emprunta le nom et l'autorité d'Ibn al-Ḥanafiyya comme bannière d'insurrection contre les Umayyades; il le proclama *mahdī*, 685/66, mais après quelques triomphes éphémères il fut vaincu et assiégé à Kūfa où il trouva la mort dans une tentative de sortie. Ibn al-Ḥanafiyya, qui avait pris une attitude réservée et passive, ne fut pas persécuté par les vainqueurs. A sa mort en 700/81 il y eut des divisions entre ses partisans: les uns affirmaient qu'il continuait à vivre, caché dans une caverne des monts Raḍwà, non loin de Médine, où il attendait le moment de son retour victorieux; d'autres reconnurent comme *imām* son fils Hāšim, et de ce fait ils reçurent le nom de *hāšimiyya*; d'autres encore reconnurent un frère de celui-ci. Il y eut ensuite de nouvelles divisions jusqu'à l'extinction des divers groupes, que, depuis les temps d'al-Muḫtār, on avait aussi désigné du nom de *kaysāniyya* ou *muḫtāriyya*, ou *ḫašabiyya*.

Zayd, fils d' ʿAlī Zayn al-Ābidīn et petit-fils de Ḥusayn, s'insurgea en 740/122 contre les Umayyades, mais la plupart des conjurés inconstants ne le seconda pas, et Zayd trouva la mort en luttant dans les rues de Kūfa. Les reproches amers des enthousiastes qui avaient lutté en sa faveur contre les «traîtres» qui ne l'avaient pas suivi, marquèrent le début d'une division toujours plus profonde;

DIVISIONS DE LA ŠĪ'A

1° 'Alī avec Fāṭima . . . . avec une des *Banū* Ḥanīfa

2° Ḥasan m. 669/49

3° Ḥusayn m. 680/51

Muḥammad *b. al-Ḥanafiyya* m. 700/81 → Kaysāniyya, Muḫtāriyya, Hāšimiyya

4° 'Alī *Zayn al-'Ābidīn* m. 712/93

Zayd m. 740/122 → ZAYDITES *šī'a* officielle au Yémen depuis le IXe/IIIe s.

5° Muḥammad *al-Bāqir* m. 731/113

6° Ğa'far *al-Ṣādiq* m. 765/148

7° Ismā'il m. 765/148 (*ġayba*)
7° Muḥammad (*ġayba*)
→ ISMĀ'ĪLITES SEPTIMANS

QARMAṬES 890/277

FĀṬIMIDES 909/296 ← al-Mahdī m. 934/322

DRUZES ← al-Ḥākim m. 1021/412

al-Mustanṣir m. 1094/487

NIZĀRITES Arabie, Syrie Perse, Inde ← Nizār m. 1095/488

Les Quatre Ḫudāwand d'Alamūt (*ġayba* 1174/559)

al-Musta'lī m. 1101/495 → MUSTA'LITES Arabie, Inde

al-Āmir m. 1129/524

al-Ṭayyib (*ġayba* 1129/524)

7° Mūsà *al-Kāẓim* m. 799/183

8° 'Alī *al-Riḍā* m. 818/203

9° Muḥammad *al-Taqī* m. 835/220

10° 'Alī *al-Naqī* m. 868/254

11° Ḥasan *al-'Askarī* m. 874/260

12° Muḥammad *al-Mahdī* (*ġayba*, 874/260) → IMĀMITES IṮNĀ 'AŠARIYYA DUODECIMANS *šī'a* officielle en Perse

NIZĀRITES → MUḤAMMADŠĀHITES; QĀSIMŠĀHITES; KHODJAS XIVe/VIIIe s.

QĀSIMŠĀHITES, KHODJAS → Aga Khan Bombay; quelques groupes indépendants

MUSTA'LITES → BOHORAS Inde XIIe/IVe s. → SULAYMĀNITES 1591/999; DĀWŪDITES 1591/999

il en résulta le schisme des Zaydites, avec leur organisation indépendante et leurs orientations propres.

Les Zaydites, persécutés, divisés en petits groupes, cherchèrent refuge dans les endroits les moins exposés à l'intervention des fonctionnaires des califes sunnites; ils parvinrent à créer des gouvernements indépendants tant dans la région montagneuse au sud de la mer Caspienne, que dans les montagnes du Yémen, en Arabie méridionale. Dans cette dernière région les *imām* de Ṣan'ā' sont encore, actuellement, les continuateurs de la dynastie zaydite fondée vers la fin du IXe/IIIe s.

Le fractionnement et la séparation géographique des divers groupes zaydites a rendu difficile l'unité de leur doctrine. On y a distingué jusqu'à huit modalités différentes, quelques-unes fort rapprochées de la *sunna* orthodoxe. De ces modalités la seule qui encore aujourd'hui subsiste est celle d'al-Qāsim al-Rassī, m. 860/246, mu'tazilite en théologie, anti-murǧi'ite en éthique, ennemi des *ṣūfi*. Le ṣūfisme n'a jamais prospéré chez les Zaydites, et jusqu'à nos jours les *ṭarīqa* n'ont pas réussi à s'établir au Yémen.

En ce qui concerne la dignité de l'imamat, les Zaydites admettent des droits égaux pour tous ceux qui sont du lignage d' 'Alī et de Fāṭima, sans distinction entre la branche ḥassanīte et la branche ḥusaynite. En droit matrimonial les Zaydites repoussent la *mut'a*, mariage temporaire. Ils n'admettent pas non plus la *taqiyya*, dissimulation des propres convictions religieuses.

Les Imāmites, Iṯnā 'ašariyya, Duodécimans.

Le manque de principes généraux susceptibles de maintenir la discipline entre les Šī'ītes capricieux et turbulents, se traduisait par la fréquence des scissions, surtout lorsque l'enjeu en était la succession à l'imāmat. A l'occasion du décès de l'*imām* Ğa'far al-Ṣādiq, 765/148, on relève deux tendances: celle des *Qaṭ'iyya*, mot dérivé de *qaṭa'a*, couper, lesquels estimaient qu'avec la mort de l'*imām* son rôle était terminé, et que l'imāmat passait à son successeur, et celle des *Wāqifiyya*, du mot *waqafa*, s'arrêter, faire halte, lesquels n'admettaient pas de successeurs, car ils professaient que l'*imām* continuait à vivre après son trépas. Les Wāqifiyya reçurent les noms particuliers de Ğa'farites, Mūsāwites, Riḍāwites, selon l'*imām* dont ils professaient la survivance, donc la continuation dans l'imāmat. Les *Qaṭ'iyya*, au contraire, reconnurent la succession en ligne directe à l'imāmat, tant qu'elle dura, et lorsque cette série se termina par la *ġayba*, disparition, à la mort de son père, du douzième *imām*, Muḥammad al-Mahdī, enfant, dit-on, d'à peine dix ans, ses partisans le déclarèrent *imām mahdī*, *al-muntaẓar*, l'espéré.

En raison du fait que les partisans de Muḥammad al-Mahdī admettaient la série des douze *imām*, leurs adversaires sunnites leur ont donné le nom d'*Iṯnā 'ašariyya*, les Duodécimans, mais eux-mêmes préférèrent le nom d'*Imāmiyya*, Imāmites, bien qu'on pourrait aussi bien appliquer ce mot aux autres branches de la *šī'a*.

Leur doctrine de la *ġayba*, absence ou disparition ou occultation, soutient que l'*imām* fut soustrait par Allāh aux regards des hommes, que l'*imām* continue à vivre, apparaissant à l'occasion et intervenant dans la destinée de ses partisans. Ceux-ci ont toujours eu l'habitude d'envoyer des pétitions à l'*imām*, rédigées sur formulaires spéciaux. On les dépose sur le tombeau de quelqu'un des *imām*, ou bien on les jette dans un puits ou à la mer, et on est assuré que l'*imām* les recevra et s'occupera du cas.

Les *Iṯnā 'ašariyya* constituent le groupe le plus important et le mieux connu de la *šī'a*; aujourd'hui ils se trouvent surtout en Iraq, en Perse et dans l'Inde; malgré certaines divisions internes de caractère doctrinal, ils ont conservé une unité solide vis-à-vis des autres groupes šī'ites.

Apparemment les *imām* n'ont jamais exercé personnellement le pouvoir, mais ils l'ont fait au moyen des *wakīl*, pl. *wukalā'*, procurateurs, mandataires, qui étaient les vrais gouvernants. Depuis le moment où commence la *ġayba*, disparition, du douzième *imām*, c'est le *wakīl* qui demeure à la tête de la communauté, car on croit que c'est lui et seulement lui qui est en relation avec l'*imām* caché. Cette période de régence des *wakīl* successifs prend fin avec la mort du quatrième et dernier de la série en 940/329; elle a été appelée *ġayba* mineure. Ensuite c'est la période dite *ġayba* majeure, dans laquelle est suspendue la solennité du vendredi à la mosquée, et cesse la guerre sainte, car elles ne peuvent avoir lieu sans l'*imām*. La direction du groupe reste aux mains d'une oligarchie, dont les membres sont censés se tenir en relation avec «l'*imām* du temps».

La situation de la *šī'a* s'améliora par suite de la décadence des califes 'abbāsides. A cette époque appartiennent les quatre grandes collections canoniques des *aḫbār*, traditions šī'ites. L'une d'elles a pour titre *al-Kāfī* et fut compilée par al-Kulaynī, m. vers 841/329, dit le «rénovateur» de son siècle. *Al-Kāfī* contient quelques 16.000 *aḫbār*. Une autre collection, le *Kitāb man lā yaḥḍuruhu 'l-faqīh*, fut compilée par Ibn Babūya ou Bābawayhi, al-Ṣadūq, m. 991/381; on y trouve environ 6.000 *aḫbār*. Ibn Babūya est l'auteur d'environ 300 ouvrages, dont plusieurs ont été reproduits par moyens mécaniques. Les deux autres collections sont le *Kitāb tahḏīb al-aḥkām* et le *Kitāb al-istibṣār*, de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, m. vers 1067/460, appelé généralement *šayḫ al-ṭā'ifa*, ou simplement *al-šayḫ*, et considéré comme le plus grand des docteurs šī'ites. Ces deux dernières collections représentent un effort vers la classification des innombrables *aḫbār* alors en circulation, mais al-Ṭūsī ne procède pas selon une méthode critique, car il se borne à choisir ce qui était plus conforme aux idées de son temps. Le *Kitāb al-istibṣār* est seulement une sélection des *aḫbār* contenus dans le *Kitāb tahḏīb al-aḥkām*, distribués en chapitres selon l'ordre de matières usuel dans les livres de *fiqh*.

La littérature šī'ite de cette époque est très abondante. Les thèmes sont toujours les mêmes: l'imāmat; les questions politiques regardant les premiers califes; la *ġayba* et les problèmes relevant d'elle; des controverses contre les Sunnites; des exégèses du Coran selon le *ta'wīl*, méthode allégorique šī'ite. Parmi les nombreux commentaires du Coran on peut citer celui d'al-Ṭabarsī, m. 1155/550.

Mullā ou *muǧtahid* est le nom courant parmi les Šīʿites pour désigner ceux qui professent la théologie et le droit. On considère les *mullā* comme porte-parole de l'«*imām* du temps». En théorie, le *muǧtahid*, comme le nom même l'indique, contrairement à ses collègues sunnites, jouit d'une pleine liberté en ce qui regarde l'*iǧtihād*, c'est-à-dire, il peut chercher directement dans les sources de la théologie et du droit le fondement de ses décisions. Cependant, en pratique les docteurs šīʿites suivent généralement la méthode plus facile et moins exposée à des incidents, qui consiste à se servir de compilations rédigées à cet effet. Une autre différence entre les ulémas sunnites et les *muǧtahid* šīʿites provient du fait que, tandis que les docteurs sunnites se sont généralement pliés humblement à la volonté des autorités civiles, les *mullā* ont suivi avec vigilance et critiqué librement les agissements des princes, simples substituts de l'*imām* caché, et ils n'ont point hésité à élever leur voix contre les décrets des souverains, s'appuyant sur la grande autorité dont ils jouissent parmi le peuple.

Des controverses, quelquefois très violentes, divisent les *mullā* imāmites en deux partis: les aḫbārites et les uṣūlites. Les aḫbārites visent à restreindre le plus possible tout ce qui n'est pas pure tradition; ils suivent fidèlement le *taqlīd al-mayyit*, le magistère des morts, aveugle soumission aux préceptes antérieurement légués par les *imām* successifs. Le groupe des uṣūlites, plus nombreux, est partisan, pour le droit et la théologie, d'une certaine largeur de vue dans l'emploi des méthodes rationnelles appliquées à l'investigation des sources; il reconnaît l' ʿ*aql*, la raison, comme la troisième source du droit, et en réalité il admet aussi le *qiyās*, conclusion par analogie, même s'il semble le combattre. Sa quatrième source de droit est l'*iǧmāʿ*, le consentement de la majorité des *mullā* qui ont enseigné après l'absence du dernier *imām*. Mais, tandis que la *sunna* peut abroger une autre *sunna* et aussi le Coran lui-même, cet *iǧmāʿ* šīʿite ne peut pas abroger une *sunna* sinon indirectement, c'est-à-dire, en se déclarant contre l'authenticité d'une tradition.

Si en conséquence des vicissitudes des temps, quelqu'un des *muǧtahid*, docteurs plus en vue, tombait victime des ennemis de la *šīʿa*, on lui donnait le nom de *šāhid*, martyr; cette double auréole de science et de martyre augmentait la vénération dont il jouissait dans la communauté. Il y a quatre *šāhid* ainsi vénérés.

Depuis le commencement du XVIe/Xe s., lorsque les Ṣafawides s'emparèrent du pouvoir suprême de l'État, la Perse, jusque là de majorité sunnite, devint graduellement la citadelle de la *šīʿa*. La faveur officielle fut le stimulant de l'activité des théologiens et des jurisconsultes, et on écrivit de nombreux ouvrages sur ces matières; les controverses entre les Uṣūlites et les Aḫbārites continuèrent aussi durant cette période, et la rancune entre les deux partis était telle que parfois à Karbalā' on prenait les livres avec un morceau d'étoffe afin de prévenir la contamination au cas où ils auraient passé auparavant entre les mains de quelque adversaire. Au cours du présent siècle la Perse a connu bien des vicissitudes qui n'ont pu manquer d'avoir leurs répercussions sur la vie du pays. Cependant, les *mullā* et les *muǧtahid* continuent à conserver une influence peu négligeable, dont il est d'ailleurs difficile d'apprécier le degré; ils n'ont pas cessé

en effet d'être le corps enseignant et dirigeant de la *šī'a* duodécimane constituant la masse de la population.

LES ISMĀ'ĪLITES ou SEPTIMANS

Les ennemis des Ismā'īlites ou de la *ismā'īliyya* ont donné le nom de *ġulat*, sing. *ġālī*, celui qui exagère, à tous les groupes de la *šī'a* qui, dépassant la position des Duodécimans, allaient jusqu'à la divinisation des *imām* et de leur ancêtre 'Alī, avec une manifeste exagération, *ġuluww*.

On a donné aussi aux *ġulāt*, mais non d'une manière exclusive, les noms de *bāṭinites* et de *ta'līmites*. Le premier est dérivé de *bāṭin*, intérieur, ésotérique, et le deuxième de *ta'līm*, enseignement, car ils subordonnaient tous les critères de vérité à la foi aveugle en l'enseignement d'autorités infaillibles, et ils prétendaient que le Coran et la *šarī'a* étaient comme la coque d'un fruit, sous laquelle se cache un sens intérieur.

Méthodes doctrinales.

Le *bāṭin*, enseignement ésotérique, a deux parties principales: l'une est le *ta'wīl*, exégèse allégorique interprétant symboliquement le Coran et la *šarī'a* en fonction des idées et des personnages de la secte ou des événements en rapport avec la vie de la secte. En outre, on suppose une relation mystérieuse de certaines lettres et de certains nombres avec des dogmes, des événements, ou des personnes déterminés. Parmi les nombres, le chiffre sept est le plus en faveur; afin de fixer à sept le nombre des *imām*, quelques auteurs comptent Ismā'īl et son fils Muḥammad comme un seul *imām*, tandis que d'autres estiment comme *imām* seulement l'un des deux, et d'autres encore, considérant comme *imām* chacun des deux, suppriment l'imāmat de Ḥasan, fils d' 'Alī.

L'autre partie du *bāṭin* est celle qui s'occupe des *ḥaqā'iq*, vérités, c'est-à-dire, du système ismā'īlite de philosophie et de science, coordonné avec leurs dogmes. Ces *ḥaqā'iq* servent à fonder sur des bases rationnelles le corps de leur doctrine et à établir l'origine divine de leurs *imām*. Le célèbre ouvrage encyclopédique des *Iḫwān al-ṣafā'* (cfr. chap. XXI) composé dans la seconde moitié du Xe/IVe s., est un livre de *ḥaqā'iq*, fréquemment cité dans les ouvrages ismā'īlites. Les Musta'lites le considèrent comme un livre révélé, compilé par Aḥmad, le deuxième *imām* caché.

L'enseignement ésotérique était nécessairement limité à une petite élite. Au reste des adhérents on enseignait la doctrine *ẓāhir*, externe. Les Ismā'īlites, qui en ce domaine s'apparentaient aux docteurs très en renom du camp sunnite, comme par exemple al-Ġazzālī, estimaient qu'on ne devait pas donner au peuple des notions supérieures à sa capacité, pour ne pas troubler la simplicité de sa foi. Ils graduaient donc leur doctrine à la mesure de ceux qui devaient la recevoir, et affinaient les idées lorsqu'il s'agissait de les rendre acceptables à des gens de culture supérieure.

Jusqu'à nos jours, à défaut de meilleures sources, les orientalistes avaient accepté le témoignage de canonistes et de théologiens, ennemis, il est vrai, des Bāṭinites, mais considérés comme véridiques et bien informés. Leur témoignage est défavorable aux Bāṭinites: ils appellent impie leur doctrine, disent que leur *ta'wil* consiste en la négation des articles fondamentaux du dogme orthodoxe sunnite, que leur morale permet le plus bas libertinage, que leurs méthodes sournoises d'initiation, sous l'apparence du respect le plus profond de la loi, sapent petit à petit dans le cœur du néophyte les bases de la foi et de la moralité tout en le remplissant de mépris pour les préceptes de la loi.

Des investigations récentes sur des livres authentiquement ismā'īlites semblent avoir donné un résultat bien différent sur ces points. De ces recherches il résulte, d'une part, que la doctrine publiquement enseignée par les Bāṭinites était très semblable à celle des Duodécimans, et qu'en divers cas elle approchait encore davantage de celle de la *sunna* orthodoxe. D'autre part il n'est pas fait mention des degrés d'initiation; rien n'est dit qui puisse paraître méprisant pour les lois qui sont à la base de l'Islam sunnite; au contraire, ces lois fondamentales sont déclarées obligatoires pour tous, sans excepter les plus hauts dignitaires de la secte. Pour cette raison, on a accusé les hérésiologues musulmans, jurisconsultes et théologiens ennemis des Baṭinites, d'avoir supprimé sciemment des circonstances favorables à leurs adversaires, et d'avoir faussé la vérité en ce qui regarde l'athéisme et les tendances antiislamiques des Bāṭinites.

Il s'agit d'un sujet peu étudié, et l'on se trouve à court d'éléments qui auraient permis de se faire un jugement définitif. Il convient, toutefois, de remarquer que dans un livre sur «La connaissance de l'*imām*», *Faṣl dar bayān-i šināḫt-i imām*, de tendance nettement ismā'īlite, publié en 1929/1348 par W. Ivanow, se trouvent confirmées sur certains points les affirmations des hérésiologues sunnites; on y admet, en effet, qu'à ceux qui connaissent la doctrine secrète il est permis même ce qui est prohibé dans la *šarī'a*, et on y parle des adeptes du *bāṭin* sous le nom de «gens des degrés». Les adeptes sont divisés en deux catégories: celle des «forts», dans laquelle entrent les *dā'ī*, propagandistes ou maîtres «plus informés», et celle des «faibles», «moins informés», et néophytes. Le propre de ceux de la première catégorie est de transmettre la doctrine aux faibles. Mais même aux «faibles» il est permis de ne pas tenir compte d'obligations aussi importantes que la prière, le jeûne, le pèlerinage et autres choses semblables, si l'adepte l'estime opportun, d'après la considération du *ta'wil*, interprétation, bāṭinite. En ce qui regarde l'aumône, la *šarī'a* ne demande pas plus que la dîme, car la *šarī'a* elle-même ne vaut pas plus que cela, mais ceux qui veulent suivre l'*imām* doivent se persuader que la totalité de leurs biens et possessions sont peu de chose par rapport à la vérité que l'*imām* leur communique, car «toutes les choses sont en lui, et rien n'existe sans lui».

Le cadi Nu'mān, m. 974/363, est le plus renommé des jurisconsultes ismā'īlites; il fut l'organisateur du système doctrinal fāṭimide, qui par la suite n'a guère subi de modifications. Ce cadi fut au service des quatre premiers souverains fāṭimides; on raconte de lui qu'il n'écrivait rien sans avoir préalablement consulté l'«*imām* du temps», et par conséquent ses nombreux ouvrages sur le *fiqh*,

droit canon, *ta'wīl*, exégèse, *ḥaqā'iq*, vérités philosophiques et scientifiques, *aḫbār*, traditions ismā'īlites, jouissent d'une grande autorité.

Traits plus importants du système ismā'īlite.

Selon les Ismā'īlites, Allāh est le *ġayb ta'alà*, le Très-Haut, caché, sans attributs, inaccessible, dont les relations avec l'univers s'effectuent au moyen de sept émanations successives. La première est le *'aql al-kull*, intellect universel. La deuxième est le *nafs al-kull*, l'âme universelle. Les émanations suivantes produisent le mouvement des sphères célestes; la dernière émanation est l' *'aql al-fa''āl*, intellect actif, dont la mission est de produire les formes des corps selon leurs prototypes. Le prototype de l'humanité, l'homme parfait, est Mahomet. L'âme humaine, forme de l'être humain, appartient au monde supérieur, et pour y retourner elle doit acquérir le savoir communiqué par l'*imām* et se soumettre à sa direction. C'est pourquoi on dit que celui qui meurt sans connaître l'*imām* meurt comme *kāfir*, infidèle.

La «lumière de l'imām» est éternelle, nécessaire en tout moment à l'existence du monde. L'*imām* est l'hypostase du premier vouloir divin; la divinité repose dans l'*imām*, et elle passe par *naṣṣ*, désignation, du père au fils. Pour le reste, l'*imām* est un homme mortel.

La doctrine du *ḥuğğa*, preuve, document, dite aussi du *bāb*, porte (d'accès à l'*imām*), est en quelque manière la différence spécifique entre les Ismā'īlites et les autres groupes de la *šī'a*. Puisqu'on a exalté l'*imām* de telle manière qu'on dirait qu'il occupe la place d'Allāh, éternel et omniprésent, il faut chercher un intermédiaire entre sa position presque divine et le reste de l'humanité: cet intermédiaire est le *ḥuğğa* ou *bāb*, lequel participe à la fois aux choses divines et aux choses humaines. Le *ḥuğğa* est, lui aussi, éternel, et puisqu'il participe à l'essence de l'*imām*, il connaît tous ses mystères. Au *ḥuğğa* incombe l'enseignement de la doctrine et le témoignage de l'incarnation divine dans l'*imām*. Dans la «nuit de la foi», ainsi dite parce que l'*imām* s'y trouve sous le voile de la loi, de même que le soleil est voilé par la nuit, l'*imām* ne peut être reconnu que par son intermédiaire, le *ḥuğğa*. Les six nuits de la foi durent chacune sept mille ans. Ensuite viendra le «jour de la foi» lui aussi de sept mille ans, dans lequel l'*imām* se manifestera directement dans toute sa splendeur.

Il y a des listes complètes, avec beaucoup de variantes, de la série des *imām* et de leurs *ḥuğğa* respectifs, commençant par 'Alī et allant, dans les groupes qui ont survécu jusqu'à nos jours, jusqu'aux *imām* actuels. Le *ḥuğğa* d' 'Alī est Salmān al-Farsī, fameux dans les légendes; dans la chronique historique il est un affranchi de Mahomet, et aux heures critiques du siège de Médine, il conseilla à Mahomet de creuser un modeste fossé de défense. Dans les livres ismā'īlites Salmān est en réalité Gabriel, porte de miséricorde et de connaissance de l'*imām*, auteur réel du Coran, incomparablement plus élevé que Mahomet.

LES SUBDIVISIONS DES ISMĀ'ĪLITES

Ǧa'far al-Ṣādiq, le sixième *imām*, présenté dans les chroniques comme éloigné des affaires politiques et appliqué à l'étude de la tradition, mourut à Médine en 765/148. De son temps les idées extrémistes avaient trouvé un propagateur en la personne d'Abū 'l-Ḫaṭṭāb, qui prêchait une doctrine, dite *ḫaṭṭābiyya*, enseignant l'immanence de la divinité dans l'*imām* Ǧa'far et ensuite en lui-même, Abū 'l-Ḫaṭṭāb. Parmi les adhérents de la ḫaṭṭābiyya se forma peu à peu le noyau dont l'ismā'īlisme tira son origine.

D'après ce qu'on raconte, Ǧa'far aurait d'abord désigné son fils comme successeur, mais la conduite de celui-ci amena le père à changer d'avis; il révoqua sa décision et nomma son autre fils Mūsà. Il y eut des gens qui n'acceptèrent pas la résolution de Ǧa'far, et la considérant comme nulle et non avenue, reconnurent Ismā'īl comme *imām*; à la mort de celui-ci, 762/145, ils reconnurent comme *imām* Muḥammad, fils d'Ismā'īl, et le déclarèrent septième et dernier *imām*. C'est pourquoi, outre le nom d'Ismā'īlites, ils furent aussi appelés *sab'iyya*, Septimanes.

Les Qarmaṭes.

Les Ismā'īlites, persécutés depuis les premiers temps, se virent forcés de se disperser dans les diverses régions de l'empire califal; ils purent ainsi gagner des adhérents jusque dans les régions les plus éloignées, grâce à l'activité de leurs *dā'ī*, propagandistes. Un de ces propagandistes était Ḥamdān Qarmaṭ, d'où le nom de qarmaṭes donné à son groupe d'adhérents; ce nom fut ensuite vaguement appliqué à d'autres groupes contemporains, et aussi aux Faṭimides par leurs ennemis.

On ne connaît pas avec précision les principes religieux des Qarmaṭes, considérés par leurs adversaires comme appartenant à la classe des *ġulāt*, extrémistes, exagérés. Il semble que leur programme social incluait un système égalitaire avec des traits de communisme, programme propre à attirer les mécontents et les ennemis du régime des 'Abbāsides. Comme le mécontentement était général, le mouvement qarmaṭe se propagea avec une rapidité étonnante, et les luttes sanglantes qui en furent la conséquence déversèrent sur les pays toutes les cruautés propres à une guerre civile. Après une courte période d'apogée les Qarmaṭes entrèrent dans une rapide décadence. Fruit de causes encore peu étudiées, le qarmaṭisme influa sur l'essor de mouvements ismā'īlites postérieurs, à l'égard desquels il adopta une attitude hostile. On a voulu attribuer aux Qarmaṭes l'origine des corporations et des corps de métiers, éléments de stabilité sociale, qui devinrent généraux dans tous les pays de l'Islam.

Les Fāṭimides.

La propagande ismā'īlite, à côté du mouvement qarmaṭe, avait été poussée vigoureusement partout. Le *dā'ī*, celui qui appelle (à la vraie foi), était l'instrument principal de diffusion des idées ismā'īlites, et ces *dā'ī* étaient nombreux

dans toutes les régions. L'un d'eux, venu de Syrie, trouva un terrain si favorable parmi les tribus berbères du Nord de l'Afrique et réussit si bien qu'il put appeler à lui son chef de Syrie et le proclamer *mahdī*, fondant ainsi la dynastie des Fāṭimides, ainsi dénommée parce que leurs souverains, à tort ou à raison, se targuaient de descendre de Fāṭima, la fille de Mahomet, et d' 'Alī.

Les Druzes.

L'unité ne dura pas longtemps chez les Fāṭimides. Al-Ḥākim, le sixième calife, m. en 1021/411, outre plusieurs extravagances et excès, voulut être considéré comme la demeure de la divinité. Parmi les fauteurs les plus actifs de ces prétentions à la divinité il y avait un Persan nommé Ḥamza, qui disait être le *'aql al-kull*, l'intelligence universelle, et qui posa les bases de la secte, ainsi qu'un Turc, al-Darazī. Celui-ci avait trouvé en Syrie une ambiance très favorable à sa propagande et il y avait constitué de nombreux groupes d'adeptes, qui prirent le nom de Druzes. Par la suite il y eut des rivalités entre Ḥamza et al-Darazī; ce dernier eut le dessous, fut exécuté et son nom fut exécré. Malgré cela c'est son nom qui a servi généralement à désigner la secte, quoique les Druzes ne veuillent pas être appelés ainsi; et ils ont pris pour eux-mêmes le nom de *muwaḥḥidūn*, unitaires.

Selon la tradition druze, al-Ḥākim disparut mystérieusement. Sa forme humaine était uniquement le voile de sa divinité; sa disparition temporelle est seulement une preuve qui permet de distinguer les vrais croyants des faux. On prétend que, le moment venu, il reviendra, car on le considère comme le *mahdī* espéré.

Le druzisme eut une floraison éphémère. Aujourd'hui la secte se trouve limitée à quelque 100.000 adeptes établis dans le sud de la Syrie et au Liban. Ils constituent un groupe hermétique, secret, ne faisant pas de propagande et n'admettant pas de nouveaux adeptes. Un trait particulier du système est la prescription de la vérité absolue dans les relations entre coreligionnaires, et même avec les gens qui ne le sont pas, mais dans ce dernier cas il y a toujours la précaution de la *taqiyya*, dissimulation, lorsqu'il s'agit de protéger des intérêts druzes; alors, toute espèce de mensonge et de fausseté est non seulement louable, mais obligatoire. Il y a aussi le devoir de s'assister mutuellement. Les Druzes croient que le nombre des âmes est rigoureusement limité, et par conséquent ils admettent la métempsychose, transmigration des âmes d'un corps à un autre. Il y a chez eux diverses catégories dans la secte selon les différents degrés d'instruction religieuse. Ils n'ont pas de liturgie, ni de lieux destinés au culte, mais ils possèdent quelques lieux de réunion où les initiés peuvent se retirer.

Nizārites et Musta'lites.

Le schisme qui, à la fin du long califat d'al-Mustanṣir, m. 1094/487, divisa les Fāṭimides, eut des conséquences plus grandes que la sécession des Druzes. Nizār, le fils aîné du calife, candidat à la succession, se vit supplanté par son

frère al-Musta'lī, qui non seulement fit exécuter Nizār, mais aussi le fils de celui-ci. Cependant, la plupart des nombreux Fāṭimides résidant hors d'Égypte se rangèrent du côté du défunt Nizār, et prirent le nom de Nizārites, tandis que ceux qui suivirent al-Musta'lī furent appelés Musta'lites. Le dernier *imām* visible des Musta'lites fut le calife al-Āmir, qui tomba sous les coups des «assassins» ismā'īlites en 1129/524. Son fils présumé, al-Ṭayyib, est l'*imām* caché de cette fraction. Après la chute des Fāṭimides et le retour officiel de l'Égypte aux doctrines sunnites, les Musta'lites allèrent établir leur centre au Yémen, où continua à résider leur *dā'ī muṭlaq*, propagandiste suprême.

Musta'lites, Bohoras, Dāwūdites, Sulaymānites.

Depuis le XIIe/VIe s., et même avant, les Musta'lites envoyèrent leurs propagandistes vers les côtes occidentales de l'Inde, et tout spécialement au Gujerat. Les adhérents de provenance hindouiste furent appelés Bohoras, nom qui, en langue gujerati, indique leur profession ou caste de marchands. Les princes hindous ne mirent pas d'obstacle à cette propagande, qui fut favorisée ensuite par la conquête musulmane de ces régions. L'accroissement de la communauté musta'lite ou bohora invita les *dā'ī* suprêmes à quitter le Yémen au début du XVIIe/XIe s., pour s'établir à Ahmadabad, la capitale du Gujerat.

A la mort du 26e *dā'ī* suprême, en 1591/999, il y eut une nouvelle scission à propos de la succession. La majorité, presque toute bohora, se déclara pour un des prétendants, appelé Dāwūd, d'où le nom de Dāwūdites, donné à ses partisans; les autres, presque tous yéménites, préférèrent le candidat rival, Sulaymān, et furent nommés Sulaymānites. Sulaymān s'établit au Yémen.

La pratique de la *taqiyya*, dissimulation des propres croyances, a été une des causes de défection dans ces groupes de la *šī'a*, car on finissait par observer sincèrement les prescriptions sunnites qu'on avait d'abord suivies dans le seul but d'éviter des difficultés. A diverses époques il y eut dans ces groupes des scissions de moindre importance. Le chef suprême des Dāwūdites est le *mulla-jī ṣāḥib*, ou *dā'ī mutlaq*, qui réside à Bombay. Dans sa communauté il y a deux partis, l'un conservateur, adhérant au *mulla-jī*, l'autre progressiste, partisan de la modernité. Le *mulla-ji* exerce sur les siens une autorité théocratique.

Le centre des Sulaymānites resta au Yémen jusqu'à la mort du 45e *dā'ī*. Le successeur, Ġulām Ḥusayn, s'établit à Bombay en 1936/1355.

Les Bohoras sont actuellement quelque 200.000, presque tous demeurant dans des villes populeuses de l'Inde et de la côte orientale de l'Afrique, mais surtout dans celles du Gujerat et à Bombay. Tout récemment encore ils conservaient les limitations de caste, mais on a enregistré quelques mariages avec des coreligionnaires du Yémen.

Nizārites, Muḥammad-šāhites, Qāsim-šāhites, Khodjas.

Al-Ḥasan b. Ṣabbāḥ al-Rāzī, condisciple d'al-Ġazzālī, était *dā'ī*, propagandiste, fāṭimide, et à la mort du calife al-Mustanṣir il se déclara en faveur

de la succession de Nizār, contre les partisans de Musta'lī. Il fit une active et fructueuse propagande dans les terres d'Orient et surtout en Perse. La prise en 1090/483 du château-fort d'Alamūt, situé dans la chaîne montagneuse qui s'étend au sud de la Mer Caspienne, non loin de Qazwīn, et d'autres forteresses presque inexpugnables dans la Perse et la Syrie, fournit à ses adhérents des demeures à l'abri de toute attaque. Al-Ḥasan réforma la *nizāriyya*, et pour cette raison on appela sa propagande *da'wa ǧadīda*, nouvelle propagande. Ses partisans recevaient le nom de *fidā'ī*, celui qui se sacrifie, ou de *ḥašīšī*, celui qui boit la potion enivrante faite avec le *ḥašīš* (hachich), espèce de chanvre, *cannabis indica*. On raconte que cette boisson servait à exciter les *fidā'ī* à exécuter les assassinats qu'on leur ordonnait. Tant l'emploi de cette boisson que le recours systématique à des crimes politiques et religieux remontent sans doute à une époque bien antérieure à cette secte. Cependant on a attribué à ces ismā'īlites la paternité de ces procédés, et le nom «assassin», commun à plusieurs langues européennes, dérive de *ḥašīšī*.

On raconte que le petit-fils de Nizār, sauvé par de fidèles serviteurs, parvint à se dérober aux embûches d'al-Musta'lī, et qu'il fut transféré à Alamūt, où, instruit par al-Ḥasan, il fut le premier de la dynastie des quatre *ḫudāwand*, princes, qui y régnèrent. Mais on a dit aussi que ce fut un des descendants d'al-Ḥasan, appelé lui aussi Ḥasan, qui se prétendit descendant de Nizār et revendiqua par la suite la dignité d'*imām*. Les descendants de ces *ḫudāwand* perdirent leur pouvoir politique et se virent contraints à se cacher. Plus tard ils se divisèrent en deux branches dites respectivement des Muḥammad-šāhites et des Qāsim-šāhites. Le lignage de la première branche disparut vers la fin du XVIIe/XIe s.; à Maṣyaf, en Syrie, il y a encore aujourd'hui environ quatre mille Muḥammad-šāhites. Les *imām* des Qāsim-šāhites continuèrent à vivre en Perse, et en 1834/1250 le *šāh* de Perse, Fatḥ 'Alī, octroya à l'*imām* qui était alors leur chef, Ḥasan 'Alī šāh, le titre d'Aga Khan, plus le gouvernement de la province de Kirmān et la main d'une de ses filles. Après la mort du *šāh*, des intrigues politiques obligèrent le premier Aga Khan à émigrer de Perse, 1842/1258. Celui-ci se dirigea vers l'Inde, et s'étant établi à Bombay, il y mourut en 1881/1299. Son fils, le deuxième Aga Khan, mourut en 1885/1303; il laissait un fils, Sulṭān Muḥammad, né à Karachi en 1877/1294, qui fut le troisième Aga Khan. Celui-ci, dès sa jeunesse se préoccupa du bien-être de ses partisans et des Musulmans indiens en général. Il fut le fondateur et le premier président de la All-India Moslem League, le promoteur de réformes sociales surtout dans le domaine de l'éducation et du relèvement social des femmes musulmanes. Il se montra toujours donateur généreux pour les œuvres de bienfaisance. En politique, il servit toujours loyalement les intérêts britanniques et s'opposa à la division de l'Inde. Marié quatre fois, il laissait à sa mort en 1957/1377 deux fils: 'Alī Khan, l'aîné, et Sadruddin, le cadet. Cependant aucun d'eux ne lui succéda dans la dignité d'*imām* de ses partisans; ce fut Karīm, âgé de 20 ans, fils aîné de 'Alī Khan, qui fut désigné par son grand-père à la dignité de quatrième Aga Khan, et fut reconnu comme tel par les délégués des communautés des divers pays auxquels il déclara son désir de continuer l'œuvre religieuse et sociale de son grand-père.

Les idées de la *nizāriyya* commencèrent à se propager dans l'Inde, et notamment dans le Sind, à partir des dernières années de la période des Fāṭimides. Plus tard des *dā'ī* venus du Yémen les répandirent par le Gujerat, et au XIVᵉ/VIIIᵉ s. d'autres émissaires nizārites pénétrèrent dans le nord et attirèrent des adhérents au Panjab, au Kashmir et au Sind. Leur secte fut appelée *satpanth*, voie droite, et dans leur doctrine les idées hindoues se mêlèrent aux musulmanes. 'Alī devint le dixième et dernier *avatar*, manifestation de la divinité, selon les théories hindoues. La propagande de la *nizāriyya* gagna aussi des adeptes plus au sud, surtout parmi les membres d'une caste dite des Lohana, lesquels après avoir embrassé la *nizāriyya* prirent le nom de Khodja, du persan *ḫwāğa* (khwadja), seigneur, maître.

Comme toutes les sectes ismā'īlites se voyaient persécutées, les Nizārites étaient contraints d'observer une *taqiyya* très stricte; ils se faisaient passer pour Hindous, ou Sunnites, ou Duodécimans. A la longue, cette *taqiyya* amena bon nombre à la pratiquer sincèrement, alors qu'aparavant elle était considérée comme une fiction renforcée par les circonstances. Entre ceux qui malgré tout furent fidèles à la *nizāriyya*, il y eut, certes, par la suite, des schismes et des divisions.

Actuellement presque tous les Nizārites de l'Inde suivent l'Aga Khan. La plupart des adhérents de l'Aga Khan sont des Khodja, mais pas tous les Khodja suivent l'Aga Khan: il y a des petits groupes de Khodjas sunnites, Duodécimans, ou simplement indépendants, établis surtout à Bombay, à Zanzibar et dans le Panjab. Il convient de préciser que, selon ce qu'on a exposé, Khodja n'est pas le nom d'une religion, mais d'une caste fermée: seule la naissance donne la qualité de Khodja.

En dehors de l'Inde les Nizārites actuels se retrouvent aujourd'hui en Syrie, sur la côte de Tartūs, où ils sont quelque 18.000. Entre ceux-ci et les Nuṣayrites subsistent de vieilles inimitiés. Au cours de leurs dernières luttes 1919/1338, les Nizārites subirent des pertes graves.

Il y a aussi des Nizārites en Perse, dans les provinces du Ḫurāsān et de Kir-
mān, en Afghanistan, en Asie centrale, et aussi dans quelques endroits de l'Arabie.
Diverses circonstances font qu'il est assez difficile de préciser leur nombre total,
mais vraisemblablement ils n'excèdent pas le chiffre de 300.000.

En théorie, l'Aga Khan a le domaine absolu sur les biens de ses fidèles.
La dîme et les autres contributions payées par ceux-ci lui procurent de grandes
ressources, destinées en grande partie à des œuvres de culture et de bienfaisance.
Selon la doctrine de cette secte, les siens sont tenus à le vénérer en tant que
demeure de la divinité, et à croire que la visite qu'on lui fait peut suppléer
avantageusement au pèlerinage de La Mecque. Les Nizārites font remonter le
lignage de l'Aga Khan à travers les princes des «Assassins», des califes fāṭimides,
et du septième *imām*, Ismā'īl, jusqu'à 'Alī, Fāṭima et Mahomet.

Pendant l'imāmat du troisième Aga Khan il ne manqua pas de schismes
dans la communauté nizārite. En 1901/1319 un groupe de ses adhérents passa
aux Duodécimans. En 1927/1346 la «Khodja Reformers' Society», de Karachi,
envoya à l'Aga Khan une pétition dans laquelle elle lui demandait de ne plus
revendiquer pour lui-même des honneurs divins, de cesser d'accepter les offrandes

des fidèles, de se préoccuper de la culture morale et religieuse de sa communauté, et de permettre la constitution d'organisations autonomes.

Les Khodjas s'adonnent surtout au commerce, et leur communauté, à cause de sa prospérité, de son dynamisme et de sa culture, devance les autres groupes de la *nizāriyya*. Les livres religieux des Nizārites, maintenus secrets jusqu'à des temps très récents, ont été maintenant publiés en sindi et en gujerati. La communauté nizārite possède une presse très active.

AUTRES SECTES

Les Nuṣayrites ou 'Alawites.

Le nom de Nuṣayrites vient d'Ibn Nuṣayr; vers le 859/245 il se déclara *bāb*, porte, du dixième *imām*, 'Alī al-Hādī al-Naqī, et de son fils Muḥammad. Quelques-uns soutiennent qu'il se déclara *bāb* du onzième *imām*, Ḥasan al-'Askarī. On donne aussi aux Nuṣayrites le nom d'Anṣarites, mais ils préfèrent être appelés 'Alawītes, et c'est pour cette raison que, lorsque le mandat français en Syrie donna l'autonomie à la région où ils habitent, elle fut appelée «État des Alaouites».

'Alī est pour les Nuṣayrites l'incarnation de la divinité; il est éternel en sa nature divine, et s'est manifesté comme *imām* dans le temps. Ils admettent une triade divine formée par le *Ma'nà*, sens, essence, divine, et deux hypostases dites *Ism*, nom, et *Bāb*, porte; l'*Ism* est la voix prophétique que révèle le *Ma'nà* occulte, et le *Bāb* joue le rôle d'introducteur aux mystères religieux. Cette triade a pris différentes formes au cours de chacune des sept périodes de l'univers. Dans la septième et dernière période, 'Alī est le *Ma'nà*, Mahomet le *Ism*, et Salmān le *Bāb*. Avec les initiales de ces trois noms on forme un nom trinitaire sacré représentant le mystère de l' 'AMS, révélé seulement aux initiés. Cette trinité est inséparable, mais on y trouve des degrés de supériorité, car 'Alī a créé Mahomet, et Mahomet a créé Salmān. A son tour, celui-ci crée d'autres êtres, les cinq incomparables, auxquels on doit la création du monde.

Des divergences d'opinion sur des questions secondaires, comme par exemple à propos du choix du symbole représentatif de la divinité sont à l'origine de quatre groupes ou sous-sectes, que d'autres auteurs réduisent à deux seulement: les uns, ceux du nord, Šamālites, dits aussi Ḥaydarites, du nom du *šayḫ* Ḥaydar 'Alī, XVᵉ/IXᵉ s., considèrent le soleil (*šams*) comme le symbole de la divinité et en conséquence sont aussi appelés Šamsites. Les autres, ceux du sud, appelés Qiblites, préfèrent la lune (*qamar*) comme symbole de la divinité et pour cette raison sont aussi appelés Qamarites.

Les Nuṣayrites admettent la métempsychose, et prétendent que la voie lactée est faite des âmes des fidèles devenues étoiles. La métempsychose est censée comporter pour eux sept étapes successives de dégradation, équivalente à l'enfer, et sept degrés successifs d'élévation, correspondants au paradis. Ils admettent à leur manière la chute originelle, dont ils voient la cause dans l'orgueil de sa propre excellence; en punition de cette faute les âmes se virent exilées dans ce

monde et emprisonnées dans les corps. Ils n'admettent pas que les femmes aient une âme, et à Fāṭima, la fille de Mahomet, ils donnent le nom masculin de Fāṭir, créateur.

La communauté des Nuṣayrites se divise en initiés et profanes, et les femmes en sont exclues. Ils n'ont pas d'édifices destinés au culte. Le peuple accourt en pèlerinage aux *qubba*, tombeaux de santons. L'initiation se fait en trois degrés: *nağīb, naqīb, imām.* Dans le premier on s'oblige solennellement au secret, sous peine de mort. Ensuite est communiquée l'explication symbolique des sept rites de l'Islam, personnifiés par des figures importantes de la secte. Le Coran a chez eux une importance moindre que celle de leur livre sacré propre, le *Kitāb al-mağmū'*, dont les seize chapitres expliquent leur liturgie. Leur calendrier religieux contient des festivités sunnites, šī'ites et chrétiennes. Parmi celles-ci: Noël, le baptême de Jésus, le dimanche des Rameaux, Pâques, la Pentecôte, et les fêtes de quelques saints, tels que St Jean Chrysostome, Ste Barbe, Ste Catherine. Ils prennent aussi des noms chrétiens.

Dans leurs fêtes principales, ils célèbrent leur liturgie dans des lieux particuliers: ils y utilisent l'encens, et les cierges, et y consacrent le vin. Ils affirment que le plus grand des mystères est celui de la chair et du sang, lorsque Jésus dit: Ceci est ma chair et mon sang, mangez-en et buvez-en, car ceci est la vie éternelle.

Aux débuts de son existence la secte nuṣayrite jouit de la faveur des princes ḥamdānides, Xe/IVe s., mais ensuite elle fut presque sans interruption persécutée par les Croisés, les Mameluks et les Ottomans, et en conséquence elle se vit contrainte à recourir constamment à la *taqiyya*, dissimulation, maintenue jusqu'à la fin de la domination ottomane après la première guerre mondiale. Actuellement ses adeptes occupent la région littorale de la Méditerranée orientale, entre Tripoli et Antioche, et leur nombre dépasse probablement 300.000.

Les Ahl-i Ḥaqq.

Les Ahl-i Ḥaqq, ceux de la vérité, les divins, considèrent Sulṭān Ṣuhāk, XVe/IXe s., comme le fondateur de leur secte. Ils se trouvent éparpillés en petits groupes dans les régions de la Perse, de l'Anatolie, de la Syrie septentrionale, de la Russie méridionale, du Turkestan et même de l'Inde. Non seulement leurs nationalités mais aussi leurs langues sont diverses. Aussi la recherche de leurs doctrines et les nuances entre leurs divers groupes est-elle assez difficile. Ils professent la métempsychose: l'âme passe par 1001 réincarnations ou «changements d'habit», pendant lesquels elle reçoit la récompense ou le châtiment que sa conduite mérite. Ils attendent l'apparition du «Seigneur des temps», lequel accomplira les désirs de ses fidèles. Ils attachent une grande importance aux réunions rituelles accompagnées de musique, lesquelles se déroulent d'une manière analogue à celle des derviches. Dans les réunions il y a des offrandes de viande et d'aliments qu'on distribue entre les assistants. Chaque adepte doit avoir son *pīr*, parrain; on établit une liaison de fraternité spirituelle entre personnes déterminées du sexe distinct, avec référence au Jour de la Résurrection. Les Ahl-i Ḥaqq jeûnent rigoureusement trois jours en hiver, et à la fin de

ce jeûne ils sacrifient ordinairement un coq en souvenir de la mort du *šayḫ* Iskandar.

Ni'mat Allāh, m. 1920/1339, crut que le moment de rendre publics les secrets de la secte était arrivé, et il publia le *Firqān al-aḫbār*, ouvrage divisé en quatre parties. La première partie traite des principaux éléments de la *ḥaqiqa*, vérité, et présente l'auteur, qui par ordre divin s'était retiré du monde en 1906/1324, comme l'«envoyé du Seigneur du moment». La deuxième partie déclare quels furent les hommes fameux dans lesquels ont eu lieu les incarnations successives de la divinité: Moïse, Jésus, Mahomet...; on prend soin de maintenir le nombre septenaire dans les divers cycles et catégories. La troisième partie expose les expériences personnelles de l'auteur, qui recommande à la communauté l'union, la fuite du péché et la prière. La quatrième partie décrit les rites et les coutumes de la secte.

Nonobstant la haute estime qu'on accorde à 'Alī, celui-ci apparaît inférieur à Sulṭān Ṣuhāk. La langue sacrée est le dialecte gūrānī, et dans la région du Gūrān se trouvent les deux sanctuaires les plus vénérés: Bābā Yādegār et Perdiwer. Le noyau le plus important de la secte se trouve en Perse occidentale, Luristān, Kurdistān, Āḏarbayǧān. Le mystère dont s'entourent les petits groupes extrémistes, leur dispersion en diverses régions, les traits qui leur sont communs, font que parfois on a désigné sous un même nom des sectes ou groupes divers. Ainsi on appelle 'Alī-ilāhites les groupes divinisant 'Alī, mais pour les raisons indiquées on applique aussi ce nom aux Ahl-i Ḥaqq, et quelques auteurs donnent les deux noms comme synonymes. Récemment on a fait remarquer que probablement c'était une erreur, car 'Alī n'est pas la figure centrale dans la religion des Ahl-i Ḥaqq, et il reste encore à prouver l'affinité des Ahl-i Ḥaqq avec certains groupes 'Alī-ilāhites.

Apparemment il n'y a pas lieu de douter que des relations n'existent pas entre les 'Alī-ilāhites de l'Anatolie, où ils sont appelés 'Alawītes, les Bektāši et les Nuṣayrites de la Syrie. Les Nuṣayrites de la Syrie considèrent ces 'Alawītes de l'Anatolie comme étant des leurs, et c'est pourquoi, lorsque le gouvernement mandataire français constitua en 1924/1343 comme État autonome la région des Nuṣayrites de Syrie, ceux-ci demandèrent et obtinrent qu'on lui donnât le nom d'État des 'Alawītes.

Šayḫītes, Bābīs, Bahā'is.

C'est à Aḥmad b. Zayn al-Dīn al-Aḥsā'ī, m. 1826/1242, qu'on doit l'origine de la secte des Šayḫītes. Ils professent que les douze *imām* de la *šī'a* sont la cause de la création de l'univers, et qu'ils sont les premiers de tout ce qui est. Al-Aḥsā'ī affirmait que pendant la *ġayba*, occultation, de l'*imām*, jamais il ne pouvait manquer quelqu'un pour servir d'intermédiaire entre l'*imām* caché et ses fidèles. Telle est la doctrine du *rukn-i rābi'*, le quatrième support. Ce «support» est ce qu'on appelle «le šī'ite parfait», lequel se trouve en communication avec l'*imām* caché. Pendant la période de la *ġayba* dite mineure, les quatre *bāb*, porte d'accès à l'*imām*, avaient été les prototypes de ce «support» ou personne intermédiaire.

Ensuite, à diverses époques, des prétendants revendiquèrent un tel office. Ni al-Aḥsā'ī, ni son successeur, le *sayyid* Kāẓim, ne prirent le titre de *bāb*, quoiqu'ils exercèrent ses fonctions, identiques à celles qu'ils attribuaient au «šī'ite parfait».

Après la mort de Kāẓim il y eut deux prétendants à la succession. L'un était Muḥammad Karīm, du lignage impérial des Qāǧār; la plupart des Šayḫītes se déclarèrent pour lui et acceptèrent ensuite pour chefs ses descendants. L'autre prétendant fut un jeune šayḫī, âgé de 25 ans, le *sayyid* 'Alī Muḥammad, de Šīrāz, qui se proclama *bāb* en 1844/1260, anniversaire millénaire, en années lunaires, de l'avènement et de la disparition du douzième *imām*, en 874/260, selon la tradition šī'ite disant que le douzième *imām* apparut seulement en public pour les funérailles de son père et qu'immédiatement après il se déroba aux regards des hommes; un petit nombre de Šayḫītes le suivirent, et ceux-ci, sous le nom de Bābīs, l'aidèrent à fonder une nouvelle secte.

Bābīs.

L'intégrité morale du Bāb, l'attirance de ses qualités personnelles, ses emprisonnements presque continuels dans la courte période des six dernières années de sa vie, ses invectives contre les fonctionnaires civils et religieux, les extravagances même de sa doctrine, lui gagnèrent un grand nombre d'adhérents. Il écrivit quelques ouvrages en persan et en arabe, dans lesquels on peut suivre l'évolution de sa doctrine. Quelques-uns de ses livres ont le titre de *Bayān*, démonstration claire, mais ordinairement on cite sous le nom de *Bayān* le livre écrit en persan, d'un style obscur et recherché. Le Bāb affirmait que l'histoire de l'humanité se résume en une succession de cycles prophétiques, à partir d'Adam. Lui-même commençait un nouveau cycle, après celui de Mahomet, dont la mission et la révélation n'étaient pas définitives. Le *Bayān* composé par le Bāb abrogeait le Coran, comme le Coran avait abrogé l'Évangile et la Bible. Il admet les combinaisons cabalistiques de lettres et de nombres, et il favorise le nombre 19: 19 lettres constituent la *basmala*, invocation d'Allāh, les 19 mois de l'année introduite par le Bāb ont également chacun 19 jours, et le jeûne annuel doit aussi être de 19 jours. On recherche partout des correspondances avec ce nombre. Allāh est unique, et le Bāb est le miroir où Allāh peut être contemplé. La révélation est progressive, non définitive; elle accompagne le progrès de l'humanité. Tous les prophètes disent les mêmes choses mais d'une façon différente, tout comme un maître d'école inculque avec des paroles différentes un même enseignement à des enfants, à des adolescents, ou à des hommes mûrs. Le monde et l'humanité sont éternels, et les âges de l'avenir demanderont de nouvelles formes de révélation. Le cycle du bābisme devait durer, sans altération, 2031 ans jusqu'à la révélation nouvelle.

Le Bāb ne tarda pas à se prévaloir d'une dignité plus grande, et laissant le titre de *bāb* à un de ses disciples il se proclama le *mahdī* espéré, et le *nuqta*, point, centre de la révélation. Sa parole avait été la cause de la création, et en tant que Mahdī il devait aspirer à la conquête de tous les peuples du monde.

Ceux qui ne voudraient pas embrasser la nouvelle doctrine perdraient leurs biens au profit des bābīs.

Dans l'ordre social le Bāb proclamait l'égalité absolue des deux sexes; il se déclarait contre le voile des femmes, recommandait la monogamie, et condamnait le divorce. Le mariage est décrété obligatoire à l'âge de onze ans. Les veufs bénéficient d'un délai de trois mois pour se marier de nouveau. Le Bāb conseille qu'en conversant avec les femmes le nombre de paroles ne dépasse pas 28. Une fois tous les 19 jours il faut inviter 19 personnes, même si c'est seulement pour boire de l'eau. Les boissons enivrantes et la mendicité sont interdites. La distribution d'aumônes est considérée un péché. Il faut détruire la Ka'ba et le tombeau de Mahomet et leur substituer l'érection de 19 lieux de culte.

Les doctrines du Bāb, contraires à l'ordre établi, et l'active propagande à laquelle s'adonnèrent ses partisans, provoquèrent en divers endroits des soulèvements graves contre le gouvernement, surtout au Māzandarān et à Zanǧān. Sur ces entrefaites, et par ordre du gouvernement, le Bāb fut publiquement fusillé à Tabrīz, 1850/1267, à l'âge de trente ans et dans la sixième année de sa manifestation.

Le Bāb laissait comme successeur un adolescent de dix-sept ans, Yaḥyā Nūrī, qui prit le titre de Ṣubḥ-i Azal, aurore de l'éternité, et par suite de la persécution en Perse, se retira à Bagdad, où vint le rejoindre peu après son demi-frère, âgé de trente ans, connu sous le nom de Bahā' Allāh, splendeur d'Allāh. En 1852/1269 trois Bābīs attentèrent contre la vie du *šāh* Nāṣir al-Dīn et le blessèrent; le résultat fut l'exécution, dans des circonstances cruelles, de 28 notables bābīs. Parmi eux se trouvait la jeune poétesse Zarrīn Tāǧ, appelée Qurrat al-'Ayn, célèbre par son talent et sa beauté, ardente propagatrice de la cause.

A Bagdad, Ṣubḥ-i Azal, aimant la retraite, laissait la conduite des affaires à son demi-frère Bahā' Allāh, et celui-ci gagna peu à peu la dévotion de beaucoup des adhérents et commença à préparer de nouveaux projets.

Ainsi s'écoulèrent plus de dix années, jusqu'à ce qu'en 1864/1281 le gouvernement turc, cédant aux sollicitations de la Perse, internât l'un et l'autre d'abord à Istanbul, où ils restèrent quelques mois, et puis à Andrinople. Le schisme jusqu'alors latent entre les deux demi-frères éclata au grand jour. Bahā' Allāh, se référant aux fréquentes prophéties des livres du Bāb sur «celui qu'Allāh manifestera», déclara que ces prophéties se rapportaient à lui-même et qu'en conséquence les Bābīs étaient tenus de le reconnaître comme leur chef suprême. La majorité se mit de son côté, et de ce fait ils s'appelèrent *Bahā'i*; les quelques partisans qui demeurèrent fidèles à Ṣubḥ-i Azal reçurent le nom d'*Azalites*. Cette division fut la cause de rancunes profondes entre les deux partis et on alla jusqu'à l'assassinat; les deux demi-frères s'accusèrent mutuellement de tentatives d'empoisonnement. Les autorités ottomanes se virent obligées de s'interposer et internèrent Ṣubḥ-i Azal à Famagouste dans l'île de Chypre, et Bahā' Allāh à Acre, sur la côte de la Palestine. Afin de se tenir bien informés, les Ottomans envoyèrent auprès de chacun des demi-frères quatre partisans de la fraction opposée. Les Bahā'is se débarrassèrent bientôt des quatre informateurs Azalites.

Quant aux informateurs Bahā'is, envoyés à Chypre, il en mourut deux peu de temps après, le troisième s'enfuit, et le quatrième resta à Chypre pendant quelques années.

Après ce schisme l'importance de la faction azalite diminua sans cesse, tandis que la propagande des Bahā'is, très active depuis leur centre d'Acre, gagnait de nouveaux adhérents non seulement en Perse mais aussi dans les pays européens et d'une manière spéciale aux États-Unis.

Les Bahā'is.

Le système doctrinal de Bahā' Allāh se trouve contenu dans ses nombreux écrits en persan et en arabe, et surtout dans le *Kitāb al-aqdas*, le livre très saint. Ce livre, composé à l'image du Coran, est divisé en *sūra* et en versets. Le *Kitāb al-aqdas* abroge le *Bayān* et tous les livres antérieurement révélés. Le Bāb avait été la manifestation de l'«intelligence universelle», et tout simplement le précurseur de Bahā' Allāh, tandis que celui-ci était la manifestation et l'incarnation de l'essence d'Allāh. Le bābisme avait revêtu un caractère plus particulier. Bahā' Allāh tournait sa pensée vers tout l'univers, il voulait proposer une révélation adaptée à l'humanité entière, et à cet effet il épura la doctrine du Bāb des subtilités et des particularismes du *Bayān* tout en lui donnant une orientation plus acceptable pour des occidentaux. Son désir d'universalité se manifesta aussi dans les lettres qu'il adressa aux souverains de son temps, le Pape, la reine Victoria, le Tsar de Russie, Napoléon III... A celui-ci il prédisait sa chute prochaine, quatre ans avant Sedan. Cette nouvelle orientation obligeait Bahā' Allāh à abandonner les théories mahdistes de la conquête de l'univers. En revanche il recommandait les moyens pacifiques, prêchait la fraternité universelle, la fusion de toutes les races, et inculquait aux siens la nécessité de l'étude des langues, mais il se déclarait en faveur de l'adoption d'une seule langue qu'on devrait enseigner dans toutes les écoles du monde comme un des meilleurs moyens de civilisation et de compréhension entre les peuples. Il était ennemi des libertés politiques, car, selon lui, la liberté apporte avec elle le feu inextinguible du désordre, et l'homme doit être mis à l'abri de sa propre barbarie et de celle des autres.

En éthique ses principes étaient de ne faire de tort à personne, d'aimer tout le monde, de se donner comme but le bien, de subir sans plainte les abus et vexations, de secourir autrui en cas de nécessité. Ainsi on arriverait à une paix universelle dans une religion sans sacerdoce et sans culte, dans laquelle les plus aptes, sans rémunération, étaient appelés à être les guides spirituels des autres.

Bahā' Allāh mourait en 1892/1310. Deux de ses quatre fils se disputèrent sa succession. 'Abbās, appelé ensuite 'Abd al-Bahā', défendait son droit contre son frère Muḥammad 'Alī. La plupart des Bahā'is se déclarèrent en faveur d' 'Abd al-Bahā'. Ils affirmaient que la révélation n'était pas close, et qu' 'Abd al-Bahā' en était le nouveau prophète. Le petit nombre de ceux qui suivirent Muḥammad 'Alī étaient partisans d'une nouvelle *ġayba*, occultation. Il y eut des divisions partout où il y avait des Bahā'is. Aux États-Unis le premier

propagandiste de la secte s'étant déclaré en faveur de Muḥammad 'Alī, les adversaires durent y envoyer des émissaires d' 'Abd al-Bahā'.

'Abd al-Bahā' poussa encore plus loin les tendances universalistes de son père, et il s'appliqua à prouver l'authenticité de ses conclusions avec des citations puisées dans la Bible. Cette méthode a été particulièrement efficace pour lui gagner des adhérents parmi les Juifs et surtout parmi les Protestants. Des États-Unis, de nombreux citoyens, surtout des femmes, vinrent en pèlerinage au Levant pour entendre les enseignements donnés de vive voix par le «Master». Parmi eux, Laure C. Barney publia ensuite ses notes en persan, français et anglais. Un actif publiciste bahā'i fut en France Hippolyte Dreyfus. Le nombre des écrits publiés sur cette secte en langues orientales et occidentales est si considérable, qu'il serait impossible à un seul homme, a-t-on dit, d'en faire le résumé complet.

En 1909/1327, lors de la révolution des «Jeunes Turcs», 'Abd al-Bahā' fut libéré. Il en profita pour effectuer plusieurs voyages de propagande en Europe et aux États-Unis. 'Abd al-Bahā' mourut à Acre eu 1921/1340, et eut pour successeur un conseil de douze personnalités des plus en vue dans la secte. Cependant Šawqī Rabbānī, petit-fils d' 'Abd al-Bahā', malgré l'opposition des partisans de Muḥammad 'Alī, qui était le frère d' 'Abd al-Bahā', se proclama successeur de celui-ci sous le titre de *walī amr Allāh*, curateur de la cause d'Allāh, et se déclara «nouvelle manifestation de la Vérité». Mīrzā Suhrāb, qui avait été secrétaire d' 'Abd al-Bahā', provoqua en Amérique une nouvelle scission dans le bahā'isme américain, laquelle aboutit à la fondation de la secte appelée «New History».

Le bahā'isme actuel professe un système accommodant, fait d'idées d'humanitarisme et de fraternité universelle, mélange, comme a dit C.A. Nallino, de fantaisies orientales et d'idées occidentales qui souvent ne fait que masquer un fond d'indifférence religieuse.

En Perse l'hostilité des Šī'ites contre les Bahā'i est toujours vive. De temps en temps, elle se manifeste par des actes de violence et des assassinats de part et d'autre. Nonobstant cette haine populaire, le nombre des Bahā'is en Perse dépasse, dit-on, le million; certains disent trois millions, mais en incluant tous ceux qui, n'appartenant intérieurement plus à l'Islam, et ne voulant pas s'exposer au danger de le manifester, se déclarent Bahā'is par *taqiyya*, dissimulation. Cependant, même ainsi, ce chiffre semble fort exagéré. On évalue à 250.000 les adhérents des Šayḫites. Il reste encore quelques Bābīs primitifs qui suivent le *Bayān* et ne veulent rien savoir du schisme postérieur. Le nombre des Azalites n'arrive pas probablement à 50.000.

Il n'est donc pas difficile de se rendre compte, que sauf leur origine, ces sectes ont bien peu de choses en commun avec le vrai Islam.

Les Aḥmadiyya: Qādyānites et Lahōrites.

A la différence des sectes jusqu'ici étudiées, les Aḥmadiyya sont issus du cercle de la *sunna*. Mirzā Ġulām Aḥmad, de Qādyān, dans le Panjab, avait en

1876/1293 quarante ans lorsqu'à l'occasion de la mort de son père il se mit à déclarer qu'il recevait des révélations d'Allāh. Déjà auparavant il avait eu des contacts avec des missionnaires protestants, et l'idée que ceux-ci gagnaient des adeptes provenant de l'Islam l'avait bouleversé. C'est à partir de cette idée et de ces révélations que s'explique son activité future. Il se sentait appelé à lutter contre le christianisme, et il se mit tout de suite à composer son grand ouvrage, *Barāhin-i aḥmadiyya*, les preuves de l'Aḥmadiyya, dans lequel il tire ses arguments non seulement de ses révélations personnelles mais aussi de la Bible et de l'Évangile.

A la fin du XIII[e] siècle de l'Hégire, en 1882/1300, il se présente comme le *muğaddid*, rénovateur, du XIV[e] siècle de l'Islam. Jusqu'à ce moment Ġulām Aḥmad jouissait de l'approbation la plus absolue de la part de la communauté sunnite, dans laquelle c'est une tradition qu'au début de chaque siècle Allāh envoie un rénovateur de la foi et de l'observance des préceptes.

En 1888/1306 Ġulām Aḥmad fit un pas de plus en annonçant qu'Allāh lui ordonnait de rassembler un groupe de personnes d'élite. Quelques mois plus tard il recevait la *bay'a*, hommage d'obéissance, de quelques douzaines d'adhérents.

En 1890/1308 Ġulām Aḥmad se déclara *Mahdī* et Prophète. La réaction des Sunnites, stupéfaits et indignés, fut immédiate et agressive. Cependant, Ġulām Aḥmad ne se laissa point intimider; il commença à prédire des calamités qui devaient atteindre ses adversaires. Comme quelques-unes de ces prédictions se vérifièrent ponctuellement, les autorités anglaises enjoignirent à Ġulām Aḥmad de s'abstenir dorénavant de telles prédictions. Depuis ce moment Ġulām Aḥmad fut en lutte contre toutes sortes d'adversaires, Chrétiens et Musulmans, Sikhs et Hindous.

En 1904/1322 Ġulām Aḥmad se déclara le «Messager universel des derniers temps», et à la prétention d'être le Messie des Juifs et la réincarnation de Jésus des Chrétiens il ajouta celle d'être le dernier *avatar*, manifestation, du Krišna des Hindous. En 1905/1323, presque septuagénaire, il prédit sa mort prochaine, qui eut lieu en 1908/1326.

En général, Ġulām Aḥmad s'écarte très peu des doctrines et des préceptes de l'Islam sunnite. Quoiqu'il se déclarât *mahdī*, il était clair que dans le cadre de la «pax britannica» de l'Inde il n'aurait pas gagné grand-chose à prêcher la guerre sainte; il conseillait donc la soumission aux autorités anglaises et, malgré la position contraire de toute la tradition musulmane, il déclara que le *mahdī* n'est pas homme de guerre. D'autre part, contrairement à la croyance générale de l'Islam, il affirma que Jésus avait été réellement crucifié, mais qu'il n'était pas mort sur la croix; qu'il s'y était simplement évanoui, et, soigné ensuite avec un baume spécial, après la guérison de ses blessures, qu'il était parti pour le Kashmir où il était mort à l'âge avancé de 120 ans; que son tombeau, connu sous le nom de tombeau de Yus Asaf, se trouvait encore actuellement à Srinagar, dans le Kashmir.

Partant de ces prémisses, et argumentant sur le texte de St. Paul: «si autem Christus non resurrexit inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra»

(*I Cor.*, 15/14), il concluait que Jésus n'était pas ressuscité, comme dit St. Paul, puisqu'il n'était pas mort alors, et que Jésus ne pouvait pas revenir comme Messie, car par la suite il était vraiment mort. Ġulām Aḥmad se présentait donc comme l'incarnation de l'esprit de Jésus.

Ġulām Aḥmad avait désigné comme son successeur et calife son ami Nūr al-Dīn. Pendant le califat de celui-ci commencent à s'ébaucher dans la communauté les prodromes du futur schisme. Quoique Ġulām Aḥmad eût recommandé de se tenir éloigné de la politique, un groupe ayant à sa tête le bâtonnier Kamāl al-Dīn et l'uléma Muḥammad 'Alī se mêla, non seulement de politique, mais encore accueillit-il des tendances rationalistes, et alla jusqu'à déclarer que Ġulām Aḥmad n'avait pas réellement voulu se présenter comme prophète, mais comme réformateur guidé par Allāh.

Nūr al-Dīn, le premier calife des Aḥmadiyya, mourut en 1914/1333. Le nouveau calife proclamé à Qādyān fut le fils de Ġulām Aḥmad, Mīrzā Bašīr al-Dīn. Celui-ci avait déjà déclaré infidèles tous ceux qui n'admettaient pas la pleine mission prophétique de son père. Alors le schisme fut formel, et le groupe dissident constitua à Lahore la *Aḥmadiyya anğuman išā'at-i islām*, Société pour la Propagation de l'Islam, sous la direction de Muḥammad 'Alī.

Tant ce groupe que celui de Qādyān continuent à se désigner sous le vocable générique d'Aḥmadiyya avec l'adjectif spécifique de lahōrites ou qādyānites. Ni les uns ni les autres ne veulent se considérer comme secte distincte de l'Islam: les Lahōrites et les Qādyānites se proclament musulmans à part intégrale; mais cela n'empêche que les vrais sunnites les aient en abomination, surtout les Qādyānites, considérés comme coupables d'évidents blasphèmes contre Mahomet, et placés hors du cercle de l'Islam.

Tant les Aḥmadiyya Lahōrites que les Qādyānites mettent dans leur programme le service, la défense, et la propagation de l'Islam par tous les moyens modernes, y compris l'envoi de propagandistes en terres chrétiennes. Ils assurent que l'Islam sera un jour la religion universelle puisqu'elle est la seule à satisfaire les exigences de la nature humaine.

Les Lahōrites veulent un Islam libéral, débarrassé des tendances réactionnaires des *mullā* et des ulémas; ils affirment que Mahomet est le sceau des prophètes, et que le Coran est la révélation définitive. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir des amis d'Allāh auxquels il parle, mais sans leur donner la dignité prophétique.

Les Qādyānites sont en réalité les vrais Aḥmadiyya, car ils suivent la lettre et l'esprit des écrits de leur fondateur, qu'ils reconnaissent comme Prophète. D'ailleurs ils sont nettement conservateurs en doctrine et en pratique.

Sauf ces divergences, les deux groupes continuent parallèlement à pousser en avant l'œuvre initiée par Ġulām Aḥmad, à qui on a donné le titre de fondateur de l'apologétique musulmane moderne, apologétique lourde encore et maladroite à manier la technique de l'argumentation occidentale, mais non négligeable, surtout lorsqu'elle s'adresse aux habitants de l'Insulinde ou de l'Afrique.

Les Lahōrites et les Qādyānites, copiant les méthodes des protestants, attribuent une grande importance à la propagande imprimée: ils ont des maisons d'éditions et publient des livres et des périodiques en plusieurs langues orientales et occidentales. On remarque aussi que les Musulmans sunnites persécutent les Aḥmadiyya dans les terres d'Islam, mais les aident dans leur propagande en pays chrétiens; de leur côté, les Aḥmadiyya s'efforcent de cacher soigneusement dans cette propagande leur caractère hétérodoxe et schismatique.

La propagande des Aḥmadiyya a été particulièrement active et relativement fructueuse en Angleterre, où ils ont gagné quelques milliers d'adhérents et édifié plusieurs mosquées, aux États-Unis et en Allemagne. Ils opèrent aussi avec fruit dans les pays d'islamisation plus récente ou tout à fait païens, comme l'Insulinde et l'Afrique. Mais leur propagande dans les vieilles terres de l'Islam se heurte quelquefois à des résistances très fortes. En 1903/1321 deux des émissaires aḥmadiyya furent emprisonnés en Afghanistan, et comme ils ne voulurent pas renier leur croyance ils furent condamnés à la mort par lapidation. Tout le peuple, les autorités en tête, exécuta la sentence. En 1924/1343, trois autres émissaires aḥmadiyya, toujours en Afghanistan, subirent la même mort. A cette occasion les Musulmans de l'Inde manifestèrent leur approbation de cette exécution à travers la presse et par des télégrammes envoyés au gouvernement de l'Afghanistan.

En 1947/1367, pendant la période tragique de la partition de l'Inde entre le Pakistan et Bharat, Qādyān devint la scène de sanglantes émeutes et la majorité de la communauté qādyānite fut contrainte de quitter Qādyān, qui restait à Bharat, pour aller s'établir à Rawbah, non loin de Lahore, dans le Pakistan. Mais ils ne réussirent pas non plus à y vivre en paix, car la haine des Sunnites, réprimée pendant la domination anglaise, se manifesta à plusieurs reprises après l'indépendance, et notamment en 1953/1373, par des actes d'une extrême violence (cfr. chap. 10). Un des prétextes de la campagne d'agitation menée contre les Aḥmadiyya était la présence au gouvernement, comme ministre des affaires étrangères, de Zafrullāh Khan, connu comme adhérent des Qādyānis.

L'activité déployée par les Aḥmadiyya supplée leur petit nombre. On a estimé en 1946/1366 qu'ils étaient à peu près 500.000, dont environ 60.000 demeurent dans la péninsule indienne.

La Yazīdiyya.

La Yazīdiyya est une secte dont la filiation n'est pas encore bien établie; quelquefois, et de façon peu heureuse, on a désigné les adhérents de la Yazīdiyya comme des «adorateurs du diable».

Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'origine du nom *yazīdiyya*, et cette divergence s'étend même aux origines du yazīdisme: quelques auteurs les croient tout à fait islamiques; d'autres les cherchent en dehors de l'Islam, et voient l'origine du mot *yazīdiyya* dans le persan *ized*, signifiant ange ou être divin céleste ou terrestre. Le chef des êtres divins célestes est Ādar, le feu, et celui des êtres divins terrestres Zarathoustra.

Ceux qui inclinent pour l'origine islamique de la *yazīdiyya* mettent ce nom en relation avec celui de Yazīd b. Mu'āwiya, le deuxième calife umayyade. Ils se fondent sur l'existence d'un mouvement partisan en faveur des Umayyades, qui se manifesta surtout au moment de leur chute et du massacre de ceux qui appartenaient à leur lignée. Ils opinent que cet esprit partisan, politique à son origine, dut se développer d'une manière analogue à celui du parti des 'Alīdes, et qu'une fois perdue l'espérance de réussir sur le terrain politique, la vie du parti s'orienta vers des voies religieuses. Le yazidisme ne serait donc qu'une survivance d'anciennes tendances partisanes favorables aux Umayyades. On cite, en faveur de cette explication, les textes de théologiens et de chroniqueurs. Dans un des livres d'al-Mas'ūdī il est question d'un «imāmat umayyade» dans les mêmes termes qui sont employés par les 'Alīdes lorsqu'ils traitent de leur imāmat.

Ceux qui défendent l'origine extra-islamique de la *yazīdiyya* concèdent que le nom actuel puisse trouver sa racine dans celui de Yazīd, et que Yazīd puisse être actuellement une divinité vénérée. Mais il n'est pas impossible, disent-ils, qu'ayant oublié l'origine vraie du nom, on ait eu recours à celui de Yazīd pour l'expliquer, en lui attribuant la fondation du yazīdisme.

Il existe encore une troisième opinion qui voit dans le ṣūfisme l'origine de la *yazīdiyya*, laquelle aurait été orthodoxe aux débuts, et serait ensuite tombée dans le *ġuluww*, exagération, de diviniser Yazīd et 'Adī b. Musāfir.

Ce doute sur l'origine de la *yazīdiyya* est la seule raison qui permette de la mentionner parmi les sectes de l'Islam, car en ce qui regarde sa doctrine elle se trouve certainement hors du cercle de la communauté musulmane.

Selon les doctrines de la *yazīdiyya*, Allāh est le créateur du monde, mais non son gardien. La garde incombe aux anges divins, au nombre de sept. Le principal de ces anges est Melek Ṭā'ūs, l'ange paon, considéré comme l'essence active d'Allāh. Le paon est le symbole de l'immortalité et du soleil. Il y a aussi une équation entre le paon et l'ange déchu. Mais cet ange déchu est bon, et ses larmes de repentir, contenues pendant sept mille ans en sept vases, ont éteint les flammes de l'enfer. Il est défendu de prononcer le nom de Melek Ṭā'ūs. Les Yazīdites croient en la métempsychose.

Il y a sept êtres divins dits *sanǧaq*, auxquels on donne des noms de personnes qui par métempsychose sont arrivées à un stade divin. On appelle aussi *sanǧaq* les objets en métal de divers formats représentant le paon.

La loi de caste des Yazīdites est en relation avec leur croyance qu'ils sont descendants d'Adam, mais non d'Eve; cette loi de caste exclut tout mariage hors de la secte, et même dans la *yazīdiyya* il y a des sous-castes. La plus terrible des punitions est celle d'être exclu de la caste et de la communauté. La règle générale est la monogamie, sauf pour l'émir. L'adultère est puni par la peine de mort.

Dans le culte de la *yazīdiyya* on trouve des reflets d'hérésies chrétiennes, avec baptême, fraction du pain, visite dans les églises chrétiennes; il y a aussi des rites pratiqués selon la manière islamique, tels que la circoncision, le jeûne, les sacrifices, les danses ṣūfies; on trouve enfin d'autres éléments d'origine nettement païenne. Le pèlerinage le plus important est celui de la mi-septembre au

tombeau du *šayḫ* ʿAdī b. Musāfir, qui par métempsychose est arrivé jusqu'à l'état divin. L'adoption de ce personnage par la *yazīdiyya* pose un problème intéressant et difficile à résoudre, car il s'agit d'un *ṣūfī* célèbre dans l'Islam par son orthodoxie, laquelle est avalisée rien moins que par l'intransigeant Ibn Taymiyya. Même après qu' ʿAdī b. Musāfir fut devenu la figure centrale du culte yazīdite, les Musulmans orthodoxes continuent à vénérer sa mémoire.

Parmi les Yazīdites il y a des groupes hermétiques, tout d'abord entre les laïques et les initiés, et ensuite parmi les initiés il y a aussi diverses classes auxquelles incombent certaines fonctions rituelles. Une seule de ces classes a le droit de savoir lire et écrire et de garder les livres sacrés.

Les chefs de la communauté sont le *šayḫ* suprême, à qui, outre la primauté d'honneur, appartient aussi la décision définitive en matière de religion et de droit; et l'émir, prince descendant, selon la voix populaire, de Yazīd b. Muʿāwiya et auquel appartient la décision en tout ce qui regarde l'ordre politique et civil.

Les Yazīdites se trouvent dispersés par groupes dans le Kurdistan. Il y en a aussi dans les environs de Mossoul et d'Alep, dans le Caucase et en Perse. Leur nombre, difficile à préciser, semble osciller autour de 100.000. Comme les Musulmans ne les considéraient pas parmi les *ahl al-kitāb*, les gens «du Livre», les Yazīdites eurent à subir les dures lois coraniques édictées contre les païens, et l'histoire de la *yazīdiyya* abonde en persécutions, confiscations et massacres. Après la première guerre mondiale, les Yazīdites étaient résolus à abandonner leurs foyers plutôt que de se soumettre de nouveau à la domination des Turcs, mais par suite de luttes diplomatiques et de combinaisons compliquées une grande partie des terres constituant leur habitat se trouva adjointe au nouvel État de l'Iraq.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Généralités.

ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī, *Moslem Schisms and Sects*, 1st part, transl. by K. C. Seelye, 2nd part transl. by A. S. Halkin, Tel-Aviv 1953. — Babinger, F., *Scheijch Bedr ed-dīn . . . Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich*, Der Islam, 1921, pp. 1-106. — Beliaiev, E. A., *Musul'manskoe Sektanstvo*, Moskva 1957. — Blochet, E., *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. — Friedlander, I., *Die Messiasidee im Islam*, Festschrift . . . A. Berliners, Frankfurt a. M. 1903, pp. 116-130. — Gabrieli, G., *I prolegomeni dello Šahrastanī alla sua opera su «Le Religioni e le Sette»*, Bessarione, IX, s. 2, vol. VIII, fasc. 82-83, Roma 1905. — Goldziher, I., *Das prinzip der takijja im Islam*, ZDMG., LX, 1906, pp. 213-226. — Haarbrücker, Th., *Abu 'l-Fath Muhammad asch-Scharastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen. Aus dem Arabischen übersetzt*, Halle 1850-51, 2 vol. — Kraus, P., *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: «Das Kitāb az-Zumurrud» des Ibn ar-Rāwandī*, Riv. St. Or., XIV, 1933, pp. 93-129, 353, 379. — Levi Della Vida, G., *Il califfato di ʿAlī secondo il Kitāb ansāb al-ašrāf di al-Balāḏurī*, Riv. St. Or., VI, 1913, pp. 427-507. — Lewis, B., *Some observations on the significance of heresy in the history of Islam*, Studia Islamica, 1953, pp. 43-64. — Moeller, E., *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901. — Noeldeke, Th., *Zur Ausbreitung des Schiitismus*, Der Islam, 1923, pp. 70-81. — Pretzl, O., *Die Streitschrift des Ghazālī gegen die Ibāḥija*, Sitzungsber. Bayr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Abt.,

H.7, München 1933. — SADIGHI, G. H., *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe s. de l'hégire*, Paris 1938. — STROTHMANN, R., *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš'arī*, Der Islam, XIX, 1913, pp. 193-242; ID., *Morgenländische Geheimsekten in abendländischen Forschung*, Berlin 1956. — VAN VLOTEN, G., *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades*, Verhandelingen Konink. Akad. Wetensch. Amsterdam, Afd. Lett., 1,3, Amsterdam 1894. — WELLHAUSEN, J., *Die religiös-politik Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901.

2. — ḪĀRIĞITES.

BRÜNNOW, R. E., *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Leiden 1884. — GABRIELI, F., *Sulle origini del movimento ḫārigita*, Rend. Reale Accad. Italia, Cl. sc. mor.-stor., s. VIII, vol. III, 1941, fasc. VI, pp. 110-117. — GUIDI, M., *Sui ḫārigiti*, Riv. St. Or., XXI, 1944, pp. 1-14. — IMBERT, A., *Le droit abadhite chez les musulmans de Zanzibar et de l'Afrique orientale*, Alger 1903. — MERCIER, M., *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger 1927. — MORENO, M.M., *Note di Teologia ibāḍita*, Estr. Ann. Ist. Or. Napoli, N.S., vol. III, Napoli 1949. — MOTYLINSKI, A. de C., *L' 'aqīda des Abadhites*, Recueil de Mémoires, XIVe Congrès des Orientalistes, Alger 1905, pp. 505-545. — RESCHER, O., *Die Kharidschitenkapitel aus dem Kāmil . . . übersetzt*, Stuttgart 1922. — SACHAU, E., *Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika*, Mitt. Sem. Or. Spr., 2, II. Abt., Berlin 1899, pp. 47-82. — SALEM, E. A., *Political theory and institutions of the Khawārij*, Baltimore 1956. — STROTHMANN, R., *Berber und Ibāḍiten*, Der Islam 1928, pp. 258-279. — VECCIA-VAGLIERI, L., *L'imāmato ibāḍita dell' 'Omān*, Scritti in onore F. Beguinot, Ann. Ist. Or., Napoli, n.s., III, 1949, pp. 245-382; ID., *Le vicende del ḫārigismo in epoca 'abbāside*, Riv. St. Or., XXIV, 1949, pp. 31-44.

3. — ŠĪ'A EN GÉNÉRAL ET DUODÉCIMANS.

BANNING, H., *Muḥammad ibn al-Ḥanafija*, Erlangen 1909. — BUHL, F., *Alidernes Stilling til de shi'itiske bevaegelser under umajjaderne*, Kgl. Danske Selskabs Forhandlinger, 1910, pp. 335-394. — DONALDSON, D. M., *The Shi'ite Religion*, London 1933. — FRANK, C., *Ueber den schiitischen Mudschtahid*, Islamica, II, Leipzig 1926, pp. 171-192. — FRIEDLAENDER, I., *The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm*, New Haven 1909, & Journ. Amer. Or. Soc., XXVIII, 1907, pp. 1-80; XXIX, 1909, pp. 1-183. — FYZEE, A. A. A., *A shi'ite creed*, Isl. Res. Assoc. Ser. 9. Calcutta 1944. — GENERET, R. H. DE, *Le martyre d'Ali Akbar*. Drame Persan, texte, trad., notes, Liège 1947. — GOLDZIHER, I., *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a und die sunnitischen Polemik*, Sitzungsber. Kais. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., LXXVIII, Wien 1874, pp. 439-524. — HASSAN, I. H., *Aspects of Shī'a history*, Muslim World, 1957, pp. 271-282. — HOLLISTER, J. F., *The Shi'a of India*, London 1953. — IVANOW, V., *Early Shi'ite movements*, JRAS, 1941, pp. 1-23. — JAWAD ALI, *Die beiden ersten Safīre des zwölften Imāms*, der Islam, 1939, pp. 199-227. — KAZEM ZADEH, H., *Relation d'un pèlerinage à la Mecque en 1910-11*, Paris 1912. — LASSY, I., *The Muharram mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia*, Helsingfors 1916. — MASSE, H., *Le savoir-vivre selon les traditions chiites*, Journ. Asiat., 1940, pp. 59-84. — PELLY, L., *The miracle play of Hasan and Husayn*, London 1879, 2 vol. — PORTE, A. P., *Les pèlerinages de l'Islam chiite et le choléra*, Bourdeaux 1933. — *Programme d'études chez les chiites et principalement chez ceux de Nedjef*, Rev. Mond. Mus., XXIII, 1913, pp. 268-279. — QUERRY, A., *Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris 1871, 2 vol. — RITTER, H., *Al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubakhtī, Die Sekten der Schi'a*, Istanbul 1931. — STROTHMAN, R., *Die Zwölfer-Schī'a. Zwei Religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*. Leipzig 1926; ID., *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī*, Der Islam, XIII, 1931, pp. 1-52. — SYKES, P. M., *The glory of the Shi'a world*, London 1910 (the tale of a pilgrimage, transl. and ed. from a Persian ms.). — VAN GELDER, H. D., *Moḫtar de valsche profeet*, Leiden 1888. — VIROLLEAUD, C., *Le théâtre persan et le drame de Kerbela*, Paris 1950. — ZAYD B. 'ALI, *Recueil de la loi musulmane*, trad. franç., Alger 1941.

4. — ISMĀ'ĪLITES.

BOUTHOUL, B., *Le Grand Maître des Assassins*, Paris 1936. — DUMASIA, N. M., *A brief History of the Agha Khan*, Bombay 1903. — DUSSAUD, R., *Histoire et Religion des Nosairis*, Paris 1900. — FYZEE, A. A. A., *A chronological list of the Imams and Da'is of Musta'lian Ismailis*, JBRAS, 1934, pp. 45-56; ID., *Ismaili law of Wills*, Bombay 1933; ID., *Qadi an-Nu'man. The Fatimid jurist and author*, JRAS, 1934, pp. 1-32. — GOEJE, M. J. DE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, Leiden 1886, 2e éd. — GOLDZIHER, I., *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja Sekte*,

Leiden 1916. — IVANOW, V., *Notes sur l'Ummu 'l-Kitāb des Ismaëliens de l'Asie Centrale*, Rev. Ét. Isl., 1932, pp. 419-482; ID., *A guide to Ismaili literature*, London 1933. — ID., *Kalami Pir, a treatise on Ismaili doctrine*, Bombay 1935; ID., *A creed of the Fatimids*, Bombay 1936; ID., *The sect of Imam-Shah in Gujrat*, JRAS, Bombay Branch, 1936, pp. 19-70; ID., *An Ismailitic work by Nasiru 'd-Din Tusi*, ibid., pp. 527-564; ID., *A forgotten sect of the Ismailis*, JRAS, 1938, pp. 57-79; ID., *The organisation of Fatimid propaganda*, JRAS, 1939, pp. 1-45; ID., *Ismailis and Qarmatians*, JRAS, 1940, pp. 43-85; ID., *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Isl. Res. Assoc. Ser. X, Bombay 1942; ID., *The alleged founder of ismailism*, Bombay 1946; ID., *An Ali-ilahi fragment*, Collectanea Ismaili Soc., Bombay 1948, pp. 147-188; ID., *Satpanth*, ibid., pp. 1-54, with *Some Specimens of Satpanth Literature*, transl. by Vali Mahomed N. Hooda, ibid., pp. 55-137; ID., *Studies in early Persian Ismailism*, Leiden-Bombay 1948; ID., *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948; ID., *On the recognition of the Imam, Faṣl dar bayān-i Shinākht-i Imām*, Pers. text and Engl. transl., Bombay 1947; ID., *Nasiru 'd-din Tusi. The Raadatu 'l-taslim* (*Tasawwurat*), Engl. transl., Leiden 1950; ID., *Brief survey of the evolution of Ismailism*, London 1952. — ISMAILI SOCIETY, *Collectanea*, vol. I, Bombay 1948. — KARĪM GHULĀM 'ALĪ, *An Open Letter to H.H. the Āghā Khān*, Karachi 1927. — KRAUS, P., *La bibliographie ismaëlienne de V. Ivanow*, Rev. Ét. Isl., 1932, pp. 483-490; ID., *Dschâbir ibn Ḥâjjan und die Isma'ilijja*, 3. Jahresbericht, Forschungs-Institut z. Geschichte der Naturwissenschaften, Berlin 1930, pp. 23-42. — LOKHANDWALLA, S. T., *The Bohras. A Muslim community of Gujarat*, Studia Islamica, 1955, pp. 117-135. — LEVY, R., *The account of the Isma'ili doctrines in the Jami' al-Tawarikh of Rashid al-Din Fadlallah*, JRAS, 1930, pp. 509-536. — LEWIS, B., *An Ismaili interpretation of the Fall of Adam*, BSOS, London 1938, pp. 691-704; ID., *The origins of ismā'ilism. A Study of the historical background of the Fāṭimid Caliphate*, Cambridge 1940; ID., *Ismaili sects*, BSOS, London 1948, pp. 37-56. — MASSIGNON, L., *Esquisse d'une bibliographie Qarmate*, Oriental Studies presented to E.G. Browne, Cambridge 1922, pp. 329-338. — MINORSKY, V., *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq*, Paris 1922; ID., *Materialy dlīa izučeniīa persidskoī sekty «Līudi Istiny» ili «Ali Ilahi»*, Moskva 1911, (Trudy po vostokovedeniīu izdavaemuye Lazarevskim Institutom, XXXIII); ID., *Etudes sur les Ahl-i Haqq*, Rev. Hist. Rel. XCVII, 1928, I, pp. 90-105. — MORENO, M. M., *La dottrina zeidita nello Yemen*, Riv. Colonie Italiane, 1928, pp. 687-699; 1929, pp. 281-289, 392-402, 794-796. — MUJTABA, A. S., *The origin of the Khojās and their religious life to-day*, Bonn-Röhrscheid, 1936. — SEMENOV, A., *Iz oblasti religioznīih verovanii šugnanskih ismailitov*, Mir Islama, 1912, pp. 523-561. — SOMOGYI, J. DE, *A treatise on the Qarmatians in the «Kitāb al-Muntaẓam»* of Ibn al-Jauzī, RSO, XIII, 1931-32, pp. 248-265. — STERN, S. M., *The succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the claims of the later Fatimids to the Imamate, and the rise of Ṭayyibī Ismailism*, Oriens, IV, 2, Leiden 1951, pp. 193-255. — STROTHMANN, R., *Kultus der Zaiditen*, Strassburg 1912; ID., *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912; ID., *Recht der Ismailiten*, Der Islam, XXXI, 1954, pp. 131-146; ID., *Die Nusairi innerhalb der Schia*, Der Islam, XXVII, 1946, pp. 5-13; ID., *Die Nuṣairi im heutigen Syrien*, Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1950, pp. 29-64. — VAN ARENDONK, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919.

5. — DRUZES.

ANDERSON, J. N. D., *The personal law of the Druze community*, Welt des Islams, N.S., I, 1952, pp. 1-9. — BOURON, N., *Les Druzes*, Paris 1930. — HITTI, P. K., *The origins of the Druze people and religion*, New York 1928. — SACY, S. DE, *Exposé de la religion des Druses*, Paris 1838, 2 vol.; trad. allem. de P. Wolf, *Die Drusen und ihre Vorläufer*, Leipzig 1845.

6. — AḤMADIYYA.

BASHIR UD-DIN MAHMUD AHMAD, Hazrat Mirza, (Khalifatul Masih II & Head of the Ahmadiyya Community) *Ahmadiyyat or the true Islam*, Qadyān 1924. — BOUVAT, L., *Les ahmadiyya de Qadyan*, Paris 1926. — BRUSH, S. E., *Aḥmadiyya in Pakistan. Rawbah and the aḥmadis*, Moslem World, avril 1955, pp. 145-171. — IQBAL, M., *Islam and Ahmadism, with a reply to questions raised by Pandit Jawaharlal Nehru*, Lahore 1936. — MIRZA GHULAM AHMAD, *The teachings of Islam*, Qadyan 1896, 2nd ed., Lahore 1921. — MUHAMMAD ALI, Maulana, *The Founder of the Ahmadiyya movement*, Lahore, s.d. — WALTER, H. A., *The Ahmadiyya movement*, London - Calcutta 1918.

7. — BABISME ET BAHAISME.

ABD EL-RAHMAN TAG, *Le Babisme et l'Islam*, Paris 1942. — BROWNE, E. G., *The Bábís of Persia. I. Sketch of their history and personal experiences amongst them. II. Their literature and doctrines*, JRAS, 1889, pp. 485-526; 881-1009; ID., *A Traveller's narrative written to illustrate the Episode*

of the Bab, Cambridge 1891, Bd. 1-2; ID., *Catalogue and description of 27 Bábí ms.*, JRAS, 1892, pp. 443-449, 637-710; ID., *Personal reminiscences of the Bābī insurrection at Zanjān in 1850, written in Persian by Āqā 'Abdu 'l-Aḥad-i Zanjānī, and transl. into English*, JRAS, 1897, pp. 761-827; ID., *Some notes on the Literature and doctrines of the Ḥurūfī sect*, JRAS, 1898, pp. 61-94; ID., *The earliest history of the Bábís by Ḥayy'i Mirzá Jani of Káshán*, Gibb Mem. Ser. 1911; ID., *The New History of the Bab*, Cambridge 1893; ID., *New materials for the history of Bahaism*, London 1916; ID., *Materials for the study of the Bābī religion*, Cambridge 1918. — DREYFUS, H., *Le Babisme et le Béhaisme*, Paris 1905; trad. allem., Frankfurt 1909. — ESSLEMONT, J. E., *Bahā'ullāh and the New Era*, London, Allen 1923. — IVANOV, M. S., *Babidskie vosstaniia v Iranie (1848-1852)*, Moskva-Leningrad 1939. — KHAN BAHADUR AGA MIRZA MUHAMMAD, *Some new notes on Bahaism*, JRAS, 1927, pp. 443-470. — MILLER, W., *Bahaism, its origin, history and teaching*, New York 1931. — NICOLAS, A. L. M., *Seyyed Ali Muhammed dit le Bab. Histoire*, Paris 1905. — PHELPS, M., *Abdul Baha Abbas' Leben und Lehren. Eine Studie über die Bahai Religion*, Stuttgart 1922. — ROMER, H., *Die Bābī-Behā'ī*, Potsdam 1911. — ROSENKRANZ, G., *Die Bahā'ī*, Stuttgart 1949. — RITTER, H., *Die Anfänge der Ḥurufīsekte*, Oriens, VII, 1954, pp. 1-54. — SENES, H., *Un apercu sur la secte des Bahis*, Proche-Orient Chrétien, 1955, pp. 346-349. — WILSON, S. G., *Bahaism and its claims*, New York 1915.

8. — YAZĪDITES.

CHOL, Ismail Beg, *The Yazidis past and present*, Beyrūt 1934. — EMPSON, R. H. W., *The cult of the Peacock angel: a short account of the Yezidi tribes of Kurdistan*, London 1928. — FRANK, R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*, Berlin 1911. — FRAYHA, A., *New Yezidi texts from Beled Sinjār, 'Irāq*, Journ. Amer. Or. Soc., 66, 1946, pp. 18-43. — FURLANI, G., *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930; ID., *Religione dei Yezidi*, Bologna 1932; ID., *Sui Yezidi*, Riv. St. Or., 1932, pp. 97-132; ID., *Visita a Šeyḫ 'Adī*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, X, 1934, pp. 94-97; ID., *I santi dei Yezidi*, Orientalia, N.S., V, 1936, pp. 64-83; ID., *Gli interdetti dei Yezidi*, Der Islam 1937, pp. 151-184; ID., *The Yezidi villages in Northern Iraq*, JRAS, 1937, pp. 483-491; ID., *Le feste dei Yezidi*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1938, pp. 49-84; ID., *Pietro della Valle sui Yezidi*, Or. Mod., XXIV, 1944, pp. 17-26; ID., *L'antidualismo dei Yezidi*, Orientalia, XIII, 1944, pp. 236-267; ID., *I sette angeli dei Yezidi*, Rend. Accad. Naz. Lincei, s. VIII, vol. II, 1947, pp. 141-161; ID., *Il Pavone e gli 'Utrē ribelli presso i Mandei e il Pavone dei Yezidi*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXI, 1948, pp. 58-76; ID., *Origene e i Yezidi*, Rend. Accad. Naz. Lincei, s. VIII, 1952, pp. 1-14. — GUIDI, M., *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' Islam e del dualismo*, Riv. St. Or., XIII, 1931-32, pp. 266-300; ID., *Nuove ricerche sui Yazidi*, Riv. St. Or., 1932, pp. 377-427. — LESCOT, R., *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjār*, Beyrouth 1938. — MINGANA, A., *Devil-worshippers. Their beliefs and their sacred books*, JRAS, 1916, pp. 505-526.

CHAPITRE XVIII

LA LITTÉRATURE ARABE

Traits généraux.

La langue arabe, instrument d'une des plus vastes littératures mondiales, est une langue sémitique, occupant une position assez singulière par rapport aux autres langues de la même famille. En ce qui concerne la production littéraire, elle est la plus récente (du VIe s. ap. J.C., bien qu'il y ait des inscriptions antérieures à cette époque), mais en même temps, elle est, de l'avis des sémitistants, celle qui a conservé le mieux certaines caractéristiques morphologiques archaïques. En tout cas, si on laisse de côté les langues sémitiques de l'Éthiopie, ce qu'on appelle l'hébreu moderne, et quelques dialectes néo-araméens, la langue arabe est presque l'unique langue sémitique encore vivante, et certainement la seule à connaître une aussi vaste diffusion géographique. L'arabe, langue religieuse de l'Islam, a en outre prêté son système graphique et un grand nombre de mots et d'expressions à toutes les langues employées dans les terres d'Islam; la République turque supprima l'alphabet arabe en 1928/1347, et à présent on se sert de l'alphabet latin pour la langue malaise.

Malgré la grande étendue de la littérature arabe, et la proverbiale richesse de son vocabulaire, on ne saurait nier que la plus grande partie de ses productions — notamment dans le domaine de la poésie — sont moins conformes à notre goût que celles d'autres littératures de terres d'Islam, comme par exemple la littérature persane. Un Européen qui n'a pas reçu une préparation «technique» adéquate ne sera pas à même d'apprécier du premier coup la lecture d'une *qaṣīda* arabe préislamique, tandis que même un novice dans les lettres persanes pourra lire avec plaisir quantité de vers ou même des *ġazal* entiers. Les vers des poésies arabes classiques se distinguent par leur réalisme analytique et minutieux; ce sont de petits bouquets isolés, des photographies de la vie bédouine; et les bédouins du désert arabe, avec leur esprit vif et réceptif, analytique et enthousiaste, ont bien peu de choses en commun avec le monde des «Mille et Une Nuits», que beaucoup d'Européens considèrent à tort d'ailleurs comme le symbole de l'arabisme.

Peu de fantaisie, réalisme vivant, morcellement, enfin absence totale du genre «épique», sont donc les traits les plus frappants de la littérature arabe; elle a créé, en revanche, un genre littéraire, l'*adab*, héritier raffiné des anciennes veillées *samar*, des bédouins du désert, qui eut un grand succès dans le monde oriental.

La littérature préislamique: des origines jusqu'à 622.

La question de l'*origine* de la poésie arabe ne se pose pas, comme elle ne se pose d'ailleurs pour aucune autre poésie. Cependant une tradition arabe affirme que le grammairien, qui pour la première fois organisa les règles de la métrique arabe, le fit en s'inspirant du rythme du marteau battant sur l'enclume, comme il est possible que les premières formes poétiques arabes soient à rechercher dans les rudes chansons rythmiques des chameliers.

En tout cas le poète arabe préislamique (comme on peut le déduire de la signification propre de la racine arabe *š-ʿ-r*, d'où procède le mot *šiʿr*, poésie), était censé doué de connaissances surnaturelles, et en relation plus ou moins claire avec les *ǧinn* (djinn), démons ou génies. Si on considère que les oracles magiques des devins arabes sont pour la plupart en prose rimée, *saǧʿ*, il ne semble pas impossible que le vers primitif, *raǧaz*, ait eu pour origine cette ancienne forme de discours enthousiaste. Le *saǧʿ*, rime sans mètre, d'abord parure spontanée de la forme d'expression des «possédés», deviendra par la suite le vêtement le plus raffiné et l'ornement le plus recherché de la prose d'art arabe. L'importance de la rime et du rythme est si grande dans le monde esthétique arabe, qu'aujourd'hui encore, même dans un article de presse, lorsque l'auteur veut accentuer une idée importante il a souvent recours à la prose rimée.

On ne saurait parler ici de la technique de cette poésie: il suffira de noter que du mètre le plus simple, ïambique, le *raǧaz*, on serait passé à des mètres plus complexes; toutefois ces mètres ne furent soumis à des règles fixes que par Ḫalīl b. Aḥmad, m. 791/175, qui se fonda pour cela sur les plus anciens documents poétiques. Quant au contenu de cette poésie ancienne, ses motifs sont restreints, mais intenses, comme le paysage du désert, uniforme et monotone, sous l'ardeur accablante du soleil. C'est un lieu commun très répandu en Europe que celui de la «fantaisie arabe». Mais quiconque lit des poésies arabes antérieures à l'époque de contacts avec les Persans, pourra difficilement attribuer pareille qualité aux poètes arabes. L'équivoque est née du fait que les descriptions d'un monde aussi éloigné du nôtre (palmiers, chameaux, campements, etc.) nous semblent étranges et fantastiques, et elles seraient vraiment indice de fantaisie sous la plume d'auteurs occidentaux. Mais au lieu de fantaisie on découvre chez le poète préislamique une étonnante puissance d'analyse descriptive et expressive jointe à une technique artistique parfaitement formée dès cette époque reculée, VIe s., ce qui laisse supposer l'existence d'une tradition orale dont nous ne possédons aucune trace.

Cette circonstance a conduit quelques critiques extrémistes à nier l'existence même d'une poésie préislamique: les poèmes préislamiques ne seraient que des faux, forgés, au moins en partie, pour des motifs d'ordre religieux, c'est-à-dire en vue de trouver des preuves, des points d'appui, *šawāhid*, à quelques phrases et formes morphologiques du Coran.

Le monde poétique du bédouin est donc simple et intense. Le thème de l'*amour* n'y est pas l'un des principaux; on y chante de préférence les vertus bédouines: le courage, la fidélité, la générosité, l'esprit de solidarité tribale,

la fierté, *faḫr*, que l'on tire de la noblesse de ses ancêtres ou de ses propres exploits. Les préoccupations pour le pacage des chameaux, qui oblige le bédouin à un nomadisme continuel, y ont une importance primordiale; de même les descriptions du chameau ou du cheval, très fréquentes dans les *nasīb* des *qaṣīda*. Un autre motif assez fréquent est la *marṯiya*, éloge et plainte funèbre, pour la mort de parents courageux, genre dans lequel excellent les poétesses. Il n'y a pas de poésie religieuse. La *qaṣīda* est une composition monorime qui peut dépasser les cent vers; une *qaṣīda* complète comprend trois parties essentielles: le *nasīb* est une espèce d'introduction de caractère érotique, dans laquelle on donne généralement des descriptions du campement abandonné, où autrefois avait habité l'amie du poète; vient ensuite l'esquisse du voyage vers les personnes que le poète se propose de louer, avec l'évocation des chameaux, chevaux, etc., et on arrive enfin à la partie principale contenant l'éloge ou la satire de la personne ou de la tribu que le poète vise (*qaṣada*, d'où *qaṣīda*, est un verbe arabe qui signifie précisément «viser»).

La poésie arabe préislamique nous a été transmise — puisque la plupart des anciens poètes étaient des analphabètes — grâce à la mémoire tenace des collecteurs et des «récitateurs», *rāwī*. Tout poète avait son *rāwī*, qui conservait les vers dans sa mémoire. Il n'existe pas de recueils de l'ancienne poésie arabe qui soient antérieurs au VIIIe/IIe s. Les plus célèbres sont les *Mu'allaqāt*, réunis par Ḥammād al-Rāwiya, m. 771/154, la *Hamāsa* d'Abū Tammām, m. 846/231, les *Mufaḍḍaliyyāt* de Mufaḍḍal al-Ḍabbī, m. ca. 786/169. A ceux qui connaissent l'allemand on peut recommander les traductions magistrales de la *Hamāsa* faites par Ruckert (Stuttgart, 1846) qui a été peut-être, le plus habile des traducteurs européens de langues islamiques.

Avant d'aborder l'étude particulière de quelques poètes, il convient de faire remarquer la grande difficulté qu'il y a à traduire ce genre de poésie dans laquelle la forme, le rythme, l'alternance des voyelles longues et brèves, l'emploi de mots rares, choisis dans un vocabulaire d'une inépuisable richesse, jouent un rôle très important. Par ailleurs, l'absence dans la *qaṣīda* de tout lien entre le sens d'un vers et celui de ses voisins rend le genre presque insupportable pour nous.

On dit que le premier qui composa des vers en arabe fut Muhalhil b. Rabī'a, dans une *marṯiya*, élégie, sur la mort de son frère Kulayb:

> On m'a annoncé que depuis que tu es parti on allume encore le feu hospitalier, et que, ô Kulayb, depuis que tu es mort, dans l'assemblée de la tribu on se maudit les uns les autres. Ils s'entretiennent de toute sorte de questions importantes, mais si tu étais présent, ils n'oseraient se faire entendre...

Il est naturellement difficile, voire impossible, malgré les récents efforts de quelques chercheurs très sérieux, de fixer la date de ces anciennes productions, dont les auteurs ne sont connus qu'à travers des traditions semi-légendaires. Parmi les poètes préislamiques viennent au premier rang les auteurs des sept *Mu'allaqāt*, mot dont la signification, peu clair («les pendues», «les précieuses») a donné lieu à la légende que ces sept fameuses poésies, écrites en lettres d'or, se trouvaient suspendues au temple de La Mecque. Ces auteurs sont Imru' al-Qays,

Ṭarafa, ʻAmr b. Kulṯūm, Ḥārit b. Hilliza, ʻAntara, Labīd, Zuhayr. Les noms de ces sept auteurs de *Muʻallaqāt* ne sont pas les mêmes dans tous les recueils.

Imru' al-Qays, m. ca. 540, surnommé, semble-t-il, par Mahomet «le prince des poètes et leur guide dans le feu de l'enfer», était de famille princière et erra longtemps, cherchant à venger le meurtre de son père. Sa *muʻallaqa*, fameuse non seulement dans le monde arabe, mais aussi dans tout l'Islam, a été maintes fois imitée dans toutes les langues islamiques, de même que ses autres compositions; elle est une des plus belles et en même temps une des plus anciennes poésies de l'époque préislamique. Voilà par exemple la description de son cheval, qui peut nous donner une idée des centaines de descriptions du même genre:

> Je pars au petit matin, quand les oiseaux sont encore au nid, montant un cheval au poil court, rapide jusqu'à forcer à la course les bêtes sauvages dans leur fuite, puissant, prompt à s'élancer comme à fuir, à avancer comme à se retirer, tel un bloc de roche que le courant a précipité d'en haut. Il est de couleur baie; il fait glisser de son dos le feutre de la selle comme la pierre lisse la pluie. Il est ardent en dépit de sa maigreur; quand l'ardeur le prend, son hennissement ressemble au chaudron qui bout... Il jette à bas de sa croupe le jeune homme léger et inexpérimenté, et il fait flotter au vent les vêtements de l'homme vigoureux et pesant... Il a des flancs de gazelle et des jambes d'autruche, il court comme un loup et saute comme un jeune renard... Devant nous se présenta un troupeau de gazelles dont les femelles semblaient des vierges aux longues robes traînantes faisant des rondes autour de l'idole Duwār. Elles se mirent à fuir, semblables aux onyx d'un collier séparés deux à deux par d'autres pierres, au cou d'un enfant noble de père et de mère... Mais d'un seul élan, il atteignit les uns après les autres, mâles et femelles, sans que la sueur lui perlât...

Ṭarafa, de la tribu de Bakr, vécut à la cour d' ʻAmr b. Hind, roi de Ḥira depuis 554; celui-ci le fit exécuter en vengeance d'une satire. Sa poésie est toute pleine de forte sensualité, de fierté, et fait souvent l'éloge du vin.

De la *muʻallaqa* d' ʻAmr b. Kulṯūm on peut citer les derniers vers qui exaltent sa tribu, les Taġlibites, célèbres par leur différend avec les Bakrites qui provoqua la guerre dite de Basūs vers la fin du Vᵉ s.:

> Les hommes de Maʻadd savent bien, quand nos tentes sont dressées dans leurs vallées, que nous sommes ceux qui donnent à manger lorsque nous le pouvons, et que nous tuons lorsqu'on nous attaque, que nous interdisons ce que nous voulons, et que nous campons où il nous convient, que nous sommes ceux qui n'acceptent rien quand nous sommes en colère, et qui reçoivent quand nous sommes satisfaits. Nous sommes ceux qui protègent quand on nous obéit, et résolus quand on nous résiste. Lorsque nous allons à l'aiguade nous buvons l'eau pure, tandis que les autres boivent l'eau trouble et fangeuse. ...La terre est à nous et tout ce qu'elle porte; lorsque nous attaquons nous le faisons avec force. Lorsqu'on sèvre un de nos enfants, les tyrans tombent prosternés devant lui.

Un des personnages les plus connus de l'antiquité préislamique, et des plus célèbres dans le monde littéraire musulman est 'Antara b. Šaddād, l'Achille bédouin, fils d'un guerrier de la tribu d' 'Abs et d'une esclave nègre, auteur plus tard d'interminables compositions romanesques, dans lesquelles ses amours avec la belle cousine 'Abla occupent la première place. Il est intéressant de noter que ce poète dit déjà que «les anciens ne lui avaient rien laissé à dire». Il ne s'agit donc pas d'une poésie «primitive», mais d'un art déjà raffiné et «classique».

Zuhayr se distingue des autres par son style moralisateur et sentencieux. Comme exemple d'un commencement de *qaṣīda* on peut citer quelques vers du début de sa *mu'allaqa*:

Est-ce qu'il y a ici, d'Umm 'Awfa, des vestiges muets, sur le sol rocailleux
d'al-Darrāǧ et d'al-Mutaṭallam?
Est-ce qu'elle n'avait pas, entre l'une et l'autre Raqma, une demeure dont
les traces sont comme des cicatrices gravées à plusieurs reprises sur
les muscles du bras?
(A présent, dans ces endroits) s'avancent de jeunes vaches sauvages et des gazelles aux grands yeux, l'une après l'autre, tandis que leurs petits sautent au dehors de toutes les grottes.

Le moins heureux des poètes auteurs des *Mu'allaqāt* est al-Ḥāriṯ b. Hilliẓa, tandis que le plus jeune, poète excellent, est Labīd: il mourut, plus que centenaire, après 661/40 ayant, semble-t-il, embrassé l'Islam. Il décrit ainsi, par exemple, la pluie:

Une frange blanchâtre illumine le nuage de pluie; nuages qui se dressent
comme des éthiopiens armés de lances et de piques
Sur leur sommet courent les étincelles comme des femmes battant des
mains, pleureuses agitant des robes bleues
En al-Rubab une averse semble pousser des cavales au ventre blanc, qui
lancent des ruades afin de défendre leurs poulains...

Remarquons la minutieuse précision de termes (fort diminuée par la traduction dans les langues européennes, auxquelles manquent des dizaines de mots dont l'arabe dispose pour désigner les diverses espèces de nuages) des métaphores, jamais «directes» comme celles que nous allons trouver dans la poésie persane, et toujours basées non sur des allusions fantaisistes, mais sur la vie ordinaire et réelle.

Outre les auteurs des *Mu'allaqāt* il faut encore mentionner, parmi les poètes du désert, quelques personnages bien connus, et avant tout les poètes Ta'abbaṭa Šarran et Šanfarà. Le vrai nom du premier, dont le pseudonyme signifie «il porte le mal sous l'aisselle», était Ṯābit b. Ǧābir: son chant de vengeance pour un oncle maternel tué par une tribu ennemie est célèbre. Après la terrible action de représailles menée par le poète,

...rit la hyène sur les morts de la tribu de Ḫudayl, et le chacal se réjouit
Les vieux oiseaux carnassiers, rassasiés, gonflés de leur ripaille, se traînent
sur les cadavres, incapables de prendre leur essor.

Šanfarà est un exemple typique du héros bédouin, hors la loi, brigand, généreux, cruel, et poète. Il composa une belle *qaṣīda* rimant en *-l*, qui de cette circonstance prit le nom de *Lāmiyyat al-'arab*. Délaissé par sa tribu, qui ne pouvait plus le défendre des vengeances qu'il s'attirait continuellement par ses meurtres, il adressa à ses amis et à ses ennemis ces vers fameux:

Ne m'enterrez pas! je vous le défends! Et toi, hyène, réjouis-toi lorsqu'on emportera ma tête
Où se trouve le meilleur de moi, et que le reste (de mon corps) sera abandonné sur le lieu du combat.
Je n'attends plus ici une vie heureuse; (moi) lie de la nuit, rejeté à cause de mes crimes.

D' 'Umar b. al-Ward et de Ḥātim, de la tribu de Ṭā'ī, nous ne citerons que les noms en rappelant la générosité plus que bédouine du second, qui est devenue proverbiale chez les peuples musulmans:

Je suis l'esclave de mon hôte tant qu'il reste à ma demeure; hormis cela, il n'y a rien en moi d'une race d'esclaves.

Tous ces poètes, sauf Ṭarafa, vécurent libres et nomades, au désert. Mais dans les cours des rois de Ġassān et de Ḥīra, vassaux respectivement des empires byzantin et persan, il y eut d'autres poètes, qu'on pourrait appeler citadins. Parmi eux le plus connu est Nābiġa, de la tribu de Ḏubyān. Il vécut dans la deuxième moitié du VIe s. sous plusieurs rois de Ḥīra. Voici les trois premiers vers d'une belle *qaṣīda* à la gloire des princes ġassānides auprès desquels il s'était réfugié à la suite d'un différend avec ses anciens protecteurs:

Laisse-moi, ô Umayma, seul avec ma douleur profonde, souffrant pendant la nuit aux lentes étoiles.
Nuit longue, on dirait qu'elle n'a pas de fin, et que le berger ne rassemble plus les étoiles dans le bercail.
Laisse un cœur, auquel la nuit redonne les soucis qui s'étaient éloignés, et dont la douleur augmente de toute part.

C'est une des premières allusions aux longues nuits d'insomnie, motif très répandu dans la poésie érotique de l'Islam, qu'il pourrait être intéressant de comparer avec celle, riche de métaphores fantaisistes et parfois grotesques, de certains poètes persans.

Des compositions poétiques d'Aws b. Ḥağar, lui aussi du groupe des poètes de Ḥīra, et dont le *rāwī* fut Zuhayr, il ne reste que des fragments, tandis que d' 'Alqama b. 'Abada, appelé *al-Faḥl*, l'étalon, nous sont restés les vers devenus proverbes qui mettent en doute les vertus féminines.

Qays b. Ḫaṭīm mérite aussi d'être mentionné, parce que dans sa production poétique se reflètent les luttes ataviques entre les deux tribus de Yaṯrib (Médine): les Aws et les Ḫazrağ. Le poète, membre de la tribu d'Aws, vit son grand-père et son père tomber sous les coups de la tribu rivale, et lui-même fut tué par les ennemis de la famille.

Tous les poètes nommés précédemment étaient des païens. Mais dans la

grande foule des poètes préislamiques trois poètes monothéistes se distinguent par leur mérite. Le juif Samaw'al b. 'Ādiya fut fameux par sa fidélité à la parole donnée; plutôt que de livrer aux émissaires du roi de Ḥīra cinq précieuses cottes de mailles qu'Imru' al-Qays lui avait confiées en dépôt, il laissa tuer son propre fils sous ses yeux. Il se vante de ce geste dans une belle poésie, où il dit:

J'ai tenu ma promesse sur les cuirasses du kindite (Imru' al-Qays)
Si les autres trompent, je garde ma parole.
On me disait: certes, c'est un trésor tentant; par Dieu! tant que je vivrai
je ne trahirai jamais!

'Adī b. Zayd, lui, était chrétien; il remplit d'importantes fonctions dans les cours de Perse et du royaume de Ḥīra. Ses vers à la louange du vin eurent une grande influence sur la poésie postérieure, mais lorsqu'il vieillit, il chanta la vanité de la vie humaine. Alors qu'il passait près d'un cimetière, on lui demanda: «Que disent les morts?», et il répondit par cette improvisation:

Ils disent: ô cavaliers, qui poussez à la course vos montures sur la terre,
Tels que vous êtes nous fûmes; comme nous vous serez.
Combien d'autres cavaliers sont descendus près de nous de leurs chameaux
boire le vin mêlé d'eau limpide!
Lorsque l'aurore fut venue, le destin s'était déjà joué d'eux...

Peu de chose, cependant, distingue ces deux poètes de leurs collègues païens; au contraire, les vers d'Umayya b. Abī 'l-Ṣalt, de Ṭā'if, le *ḥanīf* bien connu, qui sans être ni juif ni chrétien avait compris la nécessité du monothéisme, sont pour la plupart à sujet religieux.

De la prose arabe de cette époque on connaît bien peu de chose. Certes les *kāhin*, devins, donnaient en prose rimée des réponses inspirées; des proverbes jaillissaient nombreux de la bouche du peuple, les *quṣṣāṣ*, conteurs, égayaient sans doute les veillées, *samar*, au grand air frais des nuits du désert, avec des récits à caractère local, comme la narration de faits qui furent le sujet des poésies célèbres ou des batailles, les *ayyām al-'arab*, ou d'aventures des héros du désert, ou bien avec des légendes d'origine persane ou byzantine. On sait, par exemple, que les légendes héroïques de l'ancienne Perse n'étaient point inconnues des Arabes «citadins». Mais de tout cela il n'est resté presque rien d'authentique, et il ne faut guère se fier aux recueils, bien postérieurs, d'anecdotes et de traditions.

Le Coran et la littérature au temps de Mahomet et des premiers califes.

On a déjà parlé du Coran dans une autre partie de ce livre. Avec le Coran, considéré par les Musulmans comme un miracle inimitable, la littérature arabe acquiert un chef-d'œuvre, qui ne peut être enfermé dans le cadre d'aucun genre littéraire, et qui a exercé une influence considérable sur toute la culture islamique, arabe et non arabe.

L'influence proprement littéraire du Coran n'est pas très apparente à première vue: les poètes continuèrent à se plier aux vieux schèmes de la *qaṣīda*, et la prose naissante n'osa pas imiter le «miracle» de la parole d'Allāh. Mais

une vie nouvelle a désormais pénétré dans les veines des Arabes, ce peuple de bédouins sans religion qui donna au monde le fondateur d'une grande religion; cet esprit nouveau exercera à la longue une influence sur toutes les formes littéraires. Mahomet, comme il arrive parfois aux poètes vraiment grands, haïssait les poètes, ces êtres «qui errent comme des insensés par toutes les vallées et disent ce qu'ils ne font pas» Cor. 26/224-26(224-226). Mahomet lui-même se montre certainement grand poète dans maints passages des *sūra* les plus anciennes: que l'on compare aux motifs rimés de la poésie du désert, le martelage angoissé des versets apocalyptiques du livre d'Allāh, on appréciera la nouveauté de cet art, qu'on pourrait appeler «romantique», mais qui ne réussit qu'imparfaitement à se dégager du «classicisme» figé de la poésie bédouine. En tout cas les passages les plus artistiques du Coran, ceux où la forme répond admirablement au contenu grâce à la richesse de la langue et à la surprenante virtuosité de l'auteur, sont parmi les plus intraduisibles de toutes les littératures. Ce style s'apaise cependant dans les sourates plus tardives — les plus nombreuses dans le livre —, qui leur doit la majesté de son caractère hiératique, mais aussi sa rigidité et souvent sa monotonie. Lorsque le sentiment intense et vibrant s'éteint, il reste peu d'art vrai dans le Coran.

Tout en dédaignant la poésie, Mahomet ne manqua pas de se servir des poètes pour la «propagande» et la satire, *hiğā'*: car grand était le pouvoir de la poésie dans la vie publique de ce peuple d'orateurs. Son «poète attitré» fut Ḥassān b. Ṯābit, m. 674/54, de la tribu médinoise des Ḫazrāğ. Le langage de ce poète manque de couleur et d'originalité; pour cela peut-être il est assez facile à comprendre. On peut dire de même de son art. Dans une satire dirigée contre les Huḏayl à cause d'une vilenie de ceux-ci contre les Musulmans il dit:

> Les tombeaux pleurent lorsque meurt l'un d'entre eux, si bien que leur voix et leur cri s'entendent jusque sur la terre.
> Comme les cafards ils ont honte d'être surpris par le jour, et ils se rassemblent seulement dans les ténèbres de la nuit.

Al-A'šà, m. 629/7, plus habile artiste que le précédent, se distingue en particulier par ses éloges du vin. Puisque c'est là un thème que nous retrouvons très souvent dans les littératures musulmanes, citons quelques vers à la louange de cette boisson d'autant plus désirée qu'elle était interdite.

> Oh! cette coupe comme l'œil d'un coq! Je pénétrai par une belle matinée dans la tente avec des garçons généreux, tandis qu'au dehors résonnaient les crécelles.
> Vin pur, comme si dans l'outre on avait filtré du suc rouge et du safran pour les mélanger ensuite.
> Son parfum se répandait par toute la maison comme si une caravane était arrivée avec des épices de la mer de Dārīn.

Cette mention des crécelles, *nawāqis*, instruments en bois que les Chrétiens de certaines régions de l'Orient employaient pour appeler les fidèles au culte, est assez fréquente dans la poésie bachique, et semble indiquer que les marchands

de vin, dont plusieurs étaient des Syriens, dressaient leurs comptoirs de vente auprès des ermitages chrétiens.

Un des poètes de cette époque qui s'assimilèrent le mieux les formes et l'esprit de la poésie du désert fut Ka'b, fils de Zuhayr, l'auteur de la *mu'allaqa*, immortalisé dans tous les pays où l'on parle ou connaît l'arabe par la *qaṣīda* qui débute par les mots: *bānat Su'ād*: Su'ād est partie, et mon cœur aujourd'hui est malade d'amour...

On raconte que le poète fut condamné à mort par Mahomet, mais qu'il réussit à se présenter devant celui-ci et à lui réciter cette *qaṣīda*, composée en son honneur: Mahomet en fut si émerveillé et touché, qu'en signe de pardon il jeta son manteau, *burda*, sur les épaules de l'heureux poète. De ce fait, sa composition fut aussi appelée *al-Burda*. Cette *qaṣīda* mérite bien sa renommée. C'est un chef-d'œuvre d'élégance poétique selon les règles de l'ancien style préislamique.

Parmi les autres poètes de ce temps, Mutammim b. Nuwayra pleura en une belle élégie la mort de son frère, tué par le chef guerrier Ḫālid b. al-Walīd parce qu'il avait pris part à la fameuse *ridda*; tandis que Ǧarwal b. Aws, plus connu sous le surnom de Huṭay'a, le nain, mort vers le 650/29, se distingua — et même trop, puisque cela lui coûta d'être emprisonné par le calife Omar — par ses satires féroces, dans lesquelles il n'épargna même pas sa vieille mère.

D'Abū Miḥǧan, qui combattit héroïquement à la bataille de Qādisiyya, on conserve des fragments de poésies bachiques où apparaît le thème de la passion pour le vin poussée jusque par-delà la mort,

...lorsque je serai mort, enterrez-moi au pied d'une vigne,
pour que ses veines puissent arroser mes os sous la terre...

thème qu'on retrouve aussi, pour ne citer qu'un nom bien connu, chez 'Umar Ḫayyām. Buveur incorrigible, Abū Miḥǧan mourut dans l'exil par ordre du calife Omar.

Mais un des poètes les plus délicats de cette période fut une femme: al-Ḫansā' (son vrai nom était Tumāḍir) qui embrassa l'Islam peu après la bataille de Badr. Comme la plupart des poétesses arabes, elle excella dans l'élégie, *riṯā'*, *marṯiya*: ses poésies les plus touchantes sont celles où elle pleure la mort de ses frères.

En ce qui concerne la prose, on peut répéter ce qui a été dit pour la période précédente. Nous n'en avons que très peu qui soit authentique; les textes de quelques traités et actes publics, les *ḫuṭba* d' 'Alī et d'autres califes, et les documents analogues qu'on trouve dans les sources, sont pour la plupart d'une authenticité fort discutable.

661/40 *La période umayyade* 750/132.

L'empire des Umayyades fut moins un empire musulman qu'un empire arabe. Ce caractère se retrouve même dans la littérature: la naissance de la religion nouvelle et les grandes conquêtes en Syrie et en Perse, qui mirent les

Bédouins du désert en contact avec des civilisations raffinées et millénaires, y ont laissé bien peu de traces. Comme il fallait s'y attendre — la poésie arabe pré-islamique possédant déjà sa perfection traditionnelle et soumise à des règles fixes — la plupart des poètes umayyades furent des imitateurs. Dans cette période, deux thèmes, celui de l'*amour* et celui de la *politique*, prennent une importance particulière. Le premier fut surtout cultivé en Arabie, éloignée désormais du centre administratif de l'empire situé à Damas, et le second en Syrie et en Iraq. Ainsi l'unité hétérogène de la *qaṣīda* en vient à se rompre, et à côté des *qaṣīda* de type classique on voit naître du *nasīb* une poésie d'amour plus libre et plus spontanée, tandis que les autres parties de la *qaṣīda* se développent d'une manière autonome.

Les poètes de l'Arabie.

Le représentant le plus typique de la jeunesse dorée qui maintenant dans les cités vénérées de La Mecque et de Médine se livre plus volontiers aux luttes de l'amour qu'à celles du *ǧihād*, est 'Umar b. Abī Rabī'a. Les caractéristiques de sa poésie sont la douceur et surtout la spontanéité du vers, qui n'obéit qu'en partie aux canons des *nasīb* classiques. 'Umar, membre d'une tribu qurayšite, mourut vers 718/99 après avoir connu une vie aisée, pleine d'aventures galantes avec des dames de la noblesse arabe; sans doute répéta-t-il plus d'une fois le vers qu'il avait adressé à son amie Zaynab:

Mon cœur, après ce que j'ai obtenu d'elle, est comme aveugle
pour toutes les autres femmes.

Son émule en aventures et poésies amoureuses, al-Aḥwas, mort vers 728/109, était, lui, de Médine. Comme 'Umar, il s'attira bien des ennuis par son libertinage effréné, et finit par mourir exilé dans une île de la mer Rouge sous le califat d' 'Umar II. Citons un de ses vers, frappant par sa spontanéité:

Je visite les tentes voisines de la sienne, mais mon cœur s'envole
vers la tente où je n'entre pas.

Un «type» classique de cette littérature est le poète qui meurt à cause de son amour malheureux: Maǧnūn, le fou, dont le vrai nom était Qays b. Mulawwaḥ, le Roméo du désert, est célèbre dans tout le monde islamique; il mourut d'amour pour Laylà, qu'un récit persan nous présente comme laide et insignifiante, belle seulement aux yeux de Maǧnūn. Des vers qu'on attribue, presque certainement à tort, à ce personnage semi-légendaire, quelques-uns sont intenses et beaux:

Fussé-je sourd et aveugle, et boiteux appuyé sur un bâton,
si elle m'appelait je courrais à son appel.

Un autre amant malheureux fut Ǧamīl, de la tribu des 'Uḏrites, de qui nous citerons ces beaux vers:

Ô vent du nord! ne vois-tu pas comme je suis amaigri et fou d'amour?

Apporte-moi un peu de l'haleine de Baṭna, souffle, je t'en prie, vers Ğamīl; et dis-lui:
Ô petite Baṭna! ce qui me suffit de toi est ce peu, et moins encore!

Qays b. Ḏarīḥ, frère de lait de l'infortuné Ḥusayn fils du calife 'Alī, aima désespérément une Lubnà:

Je feins de t'oublier pour que mon cœur redevienne ce qu'il était, mais à le faire, plus violent encore devient mon désir fou.

'Urwa b. Ḥizām, lui aussi 'Uḏrite, mourut à cause d'une certaine 'Afrā: on lui attribue ce vers, tout plastique:

On dirait qu'un *qaṭā* (oiseau du désert) bat son aile contre mon cœur; telle est la violence de mon soupir!

Plusieurs des images de cette première poésie d'amour eurent leur écho dans la littérature musulmane postérieure.

Les poètes de la Syrie et de l'Iraq.

Les trois plus grands sont al-Aḫṭal, m. 710/91; Ğarīr, m. 728/109; et Farazdaq, mort vers 728/109, à tendances politiques différentes. Al-Aḫṭal, qui soutenait les Umayyades, était, au moins extérieurement, chrétien. Il reprochait surtout à la religion musulmane le jeûne du *ramaḍān* et la prohibition du vin:

Je ne jeûnerai pas pour obéir durant le mois de *ramaḍān*, et je ne mangerai pas non plus la chair des animaux sacrifiés; je ne me lèverai jamais pour proclamer, comme les autres: accourez à la prospérité! Mais je le boirai (le vin) rafraîchi, et ensuite je me prosternerai à la première lueur de l'aube.

La formule «accourez à la prospérité» fait partie de l'appel à la prière du matin. Al-Aḫṭal, satirique habile et féroce, composa de nombreux vers à la louange du vin; celui-ci est bien connu:

Le vin s'insinue subtil dans les os, comme vont et viennent les fourmis dans le cône de leur fourmilière.

Ğarīr fut, pour ainsi dire, le poète de cour de Ḥağğāğ b. Yūsuf, le fameux gouverneur des Umayyades, mais il ne jouit guère de la faveur des califes. Sa célèbre dispute poétique avec Farazdaq dura toute leur vie. Elle passionna d'une manière qu'on a peine à comprendre toute la nation arabe et se continua ensuite parmi les philologues, bien après la mort des deux poètes.

Farazdaq était un musulman pieux et convaincu, fidèle à la famille du Prophète: ce sincère attachement à la maison des alides est un des rares traits sympathiques de son caractère. Ses satires sont d'une extrême férocité, et parfois d'une indécence très poussée, mais qu'on ne doit point exagérer, compte tenu des habitudes du lieu et de l'époque. Farazdaq connaissait parfaitement les secrets et les richesses de la langue arabe, mais il fut souvent un plagiaire.

Al-Kumayt était un autre poète d'obédience alide. Il était philologue expert habitué à la «vie sédentaire»; c'est pourquoi on lui reprocha de manquer

d'exactitude dans l'emploi des termes proprement bédouins dont il se servait. Qaṭarī b. al-Fuǧā'a fut un Ḫāriǧite auquel on doit, entre autres, des vers austères sur l'implacabilité du destin. L'anticalife Ibn Zubayr eut pour poète 'Ubayd Allāh b. Qays al-Ruqayyāt.

Il faut aussi mentionner le gai calife al-Walīd, ami des chansons, des femmes et du vin; on lui attribue des compositions bachiques dans lesquelles il imita 'Adī b. Zayd. La poétesse élégiaque Laylà al-Aḫyaliyya, m. 707/88, dont l'art égale presque celui d'al-Ḫansa', pleura en beaux poèmes la mort de son amoureux Tawba b. al-Ḥumayyir.

Bien que chez quelques-uns de ces poètes on commence à sentir le souffle d'une inspiration nouvelle — la poésie d'al-Walīd est le prélude de celle d'Abū Nuwās — la nostalgie du désert et de sa poésie classique inspira ces vers à Maysūn, femme de Mu'āwiya:

> J'aime mieux une tente raccommodée dans laquelle soufflent les vents qu'un haut château... les voix des vents dans les gorges des montagnes me plaisent plus que le son des tambourins... et un cousin à moi, généreux et élancé, m'est plus agréable qu'un gras seigneur.

Cette nostalgie revit dans quelques poètes qui, comme Ḏū 'l-Rumma, mort entre 719/100 et 735/116, et al-'Aǧǧāǧ, demeurèrent fidèles, avec exactitude, mais sans grande force artistique, aux anciennes règles de la *qaṣīda*.

Sans doute la poésie classique bédouine ne mourra pas entièrement: elle vit encore de nos jours. Mais la poésie arabe s'oriente désormais vers une agilité, une spontanéité et aussi une mollesse plus grandes.

Al-Waddāḥ, yéménite qui vécut à la cour d'al-Walīd, montre déjà dans ses poésies amoureuses des motifs, entre autres celui du style dialogué, qui seront repris ensuite par les poètes 'abbāsides.

La prose.

Rares sont les textes authentiques en prose qui nous sont parvenus de la période umayyade; mais déjà dans ce siècle on voit fleurir toutes les branches de cette prose dont la période des 'Abbāsides verra la pleine maturité. De la prose ornée il nous reste quelques *ḫuṭba*, discours, de personnages célèbres, comme par exemple al-Ḥaǧǧāǧ. Des épîtres et des documents officiels qu'on rédigeait déjà probablement en *saǧ'*, donnèrent naissance à ce style de chancellerie qui s'épanouira dans la période suivante. La prose narrative a élargi son domaine: aux sujets que traitait l'ancienne prose préislamique, elle joint la vie de Mahomet, les événements de la religion nouvelle, et les légendes coraniques: c'est ainsi que naissent le *ḥadīṯ* et l'historiographie; rédigés avec le désordre qu'on retrouve dans les annales et recueils de traditions arabes sous l'apparence d'un ordre extérieur, c'est plutôt l'absence de méthode typique de la mentalité sémitique.

Parmi les premiers historiographes on cite Wahb b. Munabbih, m. 728/110, et Abū Miḫnaf, m. 773/157. C'est aussi dans la période umayyade que la science grecque commence à pénétrer dans le milieu arabe et précisément,

selon la tradition, grâce à un prince de la dynastie régnante, Ḫālib b. Yazīd, m. 704/85.

750/132 *La première période ʿabbāside* 1000/390.

C'est un lieu commun, d'ailleurs généralement exact, que tandis que l'empire des Umayyades peut être appelé empire arabe, l'État des ʿAbbāsides mérite le nom d'empire musulman. Né avec l'appui de Musulmans non arabes, surtout de Persans, il a un caractère de cosmopolitisme islamique, sensible même dans la littérature: celle-ci se développe dans des espaces plus vastes qui ne sont plus exclusivement arabo-sémitiques. On trouve déjà des traces de ce «stil nuovo» dès les derniers temps de la période umayyade chez des poètes comme Wāliba et al-Walīd. Mais tandis que les Arabes de vieille souche regardaient avec hauteur les *mawālī*, sujets non arabes plus ou moins sincèrement convertis à l'Islam, on voit déjà, dans la période umayyade, naître les premières manifestations du mouvement dit *šuʿūbiyya*, dans lequel les non-Arabes, et aussi les Arabes qui ont le plus profondément pénétré l'idéalisme universaliste de la nouvelle religion, font appel au Coran contre le «racisme» arabe, car dans le Livre on enseigne clairement l'égalité de tous ceux qui croient en Allāh et en son Prophète.

La controverse entre ces deux tendances fut très violente: parmi les partisans de l'arabisme, on peut citer al-Ǧāḥiẓ, Ibn Qutayba, al-Zamaḫšarī (ces deux derniers sont d'origine persane), et parmi les *šuʿūbiyya*, dont plusieurs allèrent jusqu'à affirmer la supériorité des Persans sur les Arabes, Abū ʿUbayda et al-Bīrūnī.

Malgré l'âpreté de cette polémique, qui devait fatalement être tranchée en faveur d'un large universalisme islamique, c'est-à-dire en faveur de la position prise par les *šuʿūbiyya*, les deux races principales de l'empire: Arabes et Persans fusionnent pendant cette période d'une manière incomplète mais tout à fait remarquable. La langue arabe devint un puissant instrument en faveur de l'unité, en tant que langue du Coran, langue du Paradis, que tous les Musulmans cultivés de l'époque non seulement connaissaient mais parlaient parfaitement.

Avec la culture persane, les cultures grecque et syriaque viennent se mêler et se fondre dans le courant arabe. Mais tandis qu'on peut assez facilement discerner les influences gréco-araméennes, qui s'exercent principalement dans le domaine de la philosophie et de la science, il est presque impossible de préciser quel fut exactement l'apport de la Perse dans le domaine qui nous intéresse, celui de la littérature. On affirme souvent que, grâce à l'influence persane, la littérature arabe aurait peu à peu acquis plus de préciosité et d'élégance raffinée dans l'expression, mais il suffit de jeter un regard sur ce qui nous est parvenu de la littérature persane préislamique pour douter de cette «élégance dans l'expression», qui aurait été l'apanage des Persans «purs». On pourrait même soutenir la thèse opposée, c'est-à-dire que la littérature persane elle-même n'acquit élégance et beauté qu'après la conquête arabe. En réalité le problème,

du point de vue littéraire doit être résolu dans le sens suivant: il y a d'une part, chez les Arabes, une richesse extraordinaire de formes expressives pour traduire le maigre contenu invariable de la poésie classique bédouine; et d'autre part, chez les Persans, une grande opulence de contenu, alliée à une mollesse décadente qu'expriment des formes pauvres et arides. Il y avait donc des deux côtés un certain déséquilibre, mais, après la rencontre, le monde poétique iranien se crée des formes nouvelles en langue arabe et constitue un ensemble qui, à son tour, exercera son influence sur la littérature néo-persane en ce moment à peine née. Il ne faut pas l'oublier en effet, un grand nombre d'écrivains qu'on appelle Arabes étaient en réalité Persans de naissance et la successive influence «arabe» sur la littérature néo-persane est seulement en partie de provenance arabo-sémitique. Mais il ne faut pas non plus minimiser à l'excès le rôle que l'élément traditionnel bédouin continue à jouer dans la littérature ʿabbāside.

Les motifs des poètes ʿabbāsides du nouveau style sont d'une part le vin, l'amour, les jardins, etc., et d'autre part, ce qui ne doit pas surprendre, le sens du *Weltschmerz* et du scepticisme. Parallèlement à ces grands courants il y a celui de la poésie traditionnelle, qui se combine à des degrés divers avec les nouveaux procédés. Dans le lointain al-Andalus on observe des tendances plutôt conservatrices et un grand développement de la poésie descriptive. On ne saurait enfin oublier les relations qui existèrent entre le nouveau style poétique et la *zandaqa*, mot par lequel on désignait originairement le manichéisme ou le zoroastrisme; ce terme servit ensuite à désigner ce que de nos jours on appelle la «libre pensée», les idées de ceux qui, selon la définition d'Abū 'l-ʿAlā al-Maʿarrī, «ne reconnaissent pas de prophète ni de livre révélé»: mystiques exaltés, panthéistes, buveurs et libertins, enfin les «snob» du temps, qui voyaient dans la *zandaqa* un signe de distinction et d'élégance.

La nouvelle poésie a comme précurseurs, en plus de ceux que nous avons déjà cités, l'Arabe Muṭīʿ b. Iyās, qui vivait et buvait sous le calife al-Manṣūr, 754/136-775/158; et le persan et *zindīq* Baššār b. Burd, mis à mort en 783/166. Mais son principal représentant est Abū Nuwās, que beaucoup considèrent comme le plus grand des poètes arabes. Abū Nuwās, né à Ahwāz vers 750/132 et mort vers 810/194, était d'ascendance au moins en partie persane. Élevé à Basra, il se vantait d'en être citoyen. Après un court séjour à Kūfa, il passa à la cour de Hārūn al-Rašīd, dont il fut un des plus brillants ornements. Ses passions amoureuses, même contre nature, sont aussi célèbres que son penchant pour le vin à la louange duquel il écrivit des vers très beaux et spontanés, bien éloignés du style «classique». Abū Nuwās se sert déjà de métaphores directes et de jeux de mots comme dans ce fragment qu'il aurait récité au spectacle d'un bel esclave qui pleurait un mort dans la maison d'un de ses amis:

Il pleure, et des perles jaillissent de ses yeux
Tandis qu'il bat la rose (le visage) avec les baies (les doigts).
Ne pleure pas un mort qu'on a déjà descendu dans sa fosse;
Pleure plutôt celui que tu viens de tuer ici à la porte,

Outre le vin et l'amour, la poésie d'Abū Nuwās traite avec vivacité quelques autres sujets, mais sans grande variété (une certaine monotonie, même chez les plus grands auteurs, est ce qui déplaît le plus au lecteur européen d'œuvres littéraires orientales): descriptions de parties de chasse, élégie, satire, panégyrique, et même des motifs ascétiques, car Abū Nuwās, comme d'ailleurs beaucoup de ses collègues, trouva le temps de «se convertir» vers la fin de ses jours et de regretter les excès de sa vie passée.

Une toute autre *Stimmung* pénètre, au contraire, la poésie d'Abū 'l-ʿAtāhiya, mort vers 826/211, dont la jeunesse s'écoula à Kūfa; il vint à Bagdad sous le règne de Hārūn al-Rašīd. Comme de nombreux mystiques de cette époque, où le mysticisme n'avait pas encore pleinement acquis droit de cité dans l'Islam sunnite, Abū 'l-ʿAtāhiya fut accusé d'être *zindīq*. Laissons de côté la question de son orthodoxie, qui ne nous intéresse pas ici. Ses poésies — presque toutes, en tous cas les plus belles, traitent de sujets moraux et mystiques — ont le rare privilège d'être composées en un style très simple et facile. La corde dont il joue le plus est celle de la vanité de ce monde et des choses d'ici-bas:

> Engendrez pour la mort, construisez pour la destruction!
> Mais tous vous serez anéantis. Pour qui construirons-nous si nous devons redevenir poussière? Nous retournerons à ce que nous étions quand nous fûmes créés: terre...
> Bien que les hommes te désirent en toutes manières je te vois, ô Monde, comme un songe, comme l'ombre d'un nuage, comme le jour d'hier qui s'en va pour ne jamais plus revenir, comme la trompeuse illusion d'un mirage.

Telle est au fond toute la substance de la poésie d'Abū 'l-ʿAtāhiya, dont le style est d'autant plus agréable à notre goût occidental, qu'il était plus rare de son temps. Et le reproche qu'on faisait alors au poète, d'employer des mots du bazar, *sūqī*, est en quelque sorte, de notre point de vue, un éloge.

De son côté, le malheureux prince ʿabbāside Ibn al-Muʿtazz représente une tendance moyenne entre ceux qu'on appelait les *muḥdaṯūn*, nouveaux, et les *mutaqaddimūn*, anciens. Fils du calife al-Muʿtazz, il ne prit d'abord aucune part aux affaires politiques et s'adonna à l'étude des lettres, mais à la mort du calife al-Muktafī, 908/295, il se laissa persuader de contester le titre de calife à son cousin al-Muqtadir. Vaincu, il fut mis à mort, 908/295. D'Ibn al-Muʿtazz on retient particulièrement une longue *qaṣīda* de 419 vers en l'honneur de son cousin, le calife al-Muʿtaḍid; c'est un exemple unique dans la littérature arabe d'un genre littéraire qu'on peut rapprocher de l'épopée. Mais ses vers les plus beaux, et qui rappellent le plus le «stil nuovo» sont ceux qui nous parlent du vin et de l'amour:

> La nuit sombre est déjà tombée, ami; allume-nous donc le feu avec le vin!
> Tandis que tout dort, ce sera comme si nous autres, dans les ténèbres, embrassions le soleil.

Célèbre aussi, maintes fois repris et imité, est son *Kitāb al-badīʿ*, livre des tropes, composé en 887/273, petit ouvrage en prose plein de citations de vers

anciens et modernes, de passages du Coran et du *ḥadīṯ*. C'est la première œuvre systématique de rhétorique arabe. L'auteur y veut démontrer qu'aucun des artifices poétiques qu'on disait «nouveaux» ne l'était vraiment, mais qu'on pouvait en trouver des exemples dans le Coran et dans les poètes anciens. Parmi ses nombreuses autres œuvres, citons seulement les *Ṭabaqāt al-šu'arā' al-muḥdaṯīn*, les classes des poètes modernes, sorte d'histoire de la poésie arabe.

Ces poètes vécurent tous dans le centre de l'empire; mais plus l'empire 'abbāside déclinait, plus les voix des provinces devenaient fortes et autonomes. Il y eut des poètes provinciaux d'une grande renommée, tels Abū Tammām, mort en 842/227 ou 845/231, et al-Buḥturī, mort en 897/284; tous deux connus comme auteurs de *Ḥamāsa*, recueil de poésies anciennes. La *Ḥamāsa* de Abū Tammām est plus belle que celle d'al-Buḥturī, et témoigne du bon goût de son auteur, qui composa lui-même des poésies qu'on ne saurait négliger, comme par exemple ces deux vers:

Que ton cœur change à son gré ses liens:
Il n'y a d'amour comme le premier.
Si nombreuses soient les maisons que l'homme habite sur la terre,
Sa nostalgie va toujours vers sa première demeure.

Les deux poètes qu'on vient de citer, après avoir vainement tenté de s'établir dans la capitale de l'empire, vécurent en Syrie. Dans cette région aussi, à la cour de la dynastie semi-indépendante des Ḥamdānides d'Alep vécut al-Mutanabbī, celui «qui veut passer pour prophète», salué par quelques auteurs comme le plus grand poète arabe. Abū 'l-Ṭayyib Aḥmad b. Ḥusayn, né à Kūfa en 915/302, fut appelé al-Mutanabbī parce que dans sa jeunesse il avait caressé l'idée de fonder une religion nouvelle. Emprisonné, son ardeur religieuse se calma, et il donna à sa remarquable habileté rhétorique une orientation nouvelle, celle de la poésie. Après être demeuré près de dix ans à la cour du Ḥamdānide Sayf al-Dawla, il passa en Égypte et se rendit ensuite à Bagdad et en Perse. Il fut tué par des brigands en 965/354, pendant son voyage de retour.

De la triade poétique musulmane: Mutanabbī (arabe), Hāfiẓ (persan), Bāqī (turc), Hāfiẓ est, à notre avis, le plus grand: peut-être seul un Arabe est-il capable d'apprécier pleinement l'art de Mutanabbī. Entièrement maître de sa très riche langue maternelle, dont il avait perfectionné la connaissance par un séjour parmi les Bédouins, al-Mutanabbī mérite assurément l'admiration de ses contemporains et même des Arabes modernes, pour ce qui est de la forme; mais il n'a pas dans les poésies érotiques et bachiques, le raffinement désinvolte et souriant d'Abū Nuwās, ni dans le genre sentencieux, la triste gravité d'Abū 'l-'Atāhiya. Sans doute, il est maître dans le genre panégyrique, mais c'est là précisément un art peu accessible à notre goût. La manière dont il savait profiter (nous avons ici un cas de poésie surtout «cérébrale») des circonstances les plus banales pour improviser de jolis jeux de mots, apparaît par exemple dans ce vers adressé à une personne qui lui avait offert une banane (en arabe *mawz*):

Ô donateur de la banane! Puisses-tu vivre longtemps! Que son -m-

devienne pour toi un -f- (*fawz*, victoire, succès) et que son -z- se transforme au plus tôt en un -t- (*mawt*, mort) pour tes ennemis!

A la cour des Ḥamdānides brilla un autre poète non médiocre, Abū Firās al-Ḥamdānī, m. 968/357, cousin de Sayf al-Dawla, dont les compositions reflètent le soldat qu'il était.

Parlons maintenant d'un poète qui est considéré en Occident comme un des plus grands de la littérature arabe: Abū 'l-ʿAlā al-Maʿarrī, 973/362-1057/448, qu'on peut appeler l' ʿUmar Ḫayyām arabe. Aveugle dès son enfance, il s'adonna aux études littéraires, aidé par sa mémoire prodigieuse. Après divers voyages, il revint dans sa ville natale de Maʿarra, et y enseigna pendant quinze ans. Ensuite il résida une année et demie dans la capitale, Bagdad la corrompue, 1009/400, pour retourner enfin à Maʿarra, où il passa le reste de sa vie dans une retraite ascétique et obscure:

> Je me trouve emprisonné dans trois prisons: j'ai perdu la vue, je suis enfermé dans ma maison, et mon âme est prisonnière dans un corps de perdition.

De ses poésies il nous reste deux recueils. Le premier, *Saqṭ al-zand*, l'étincelle du briquet, contient des compositions presque toutes antérieures à son séjour à Bagdad. C'est le moins original, mais le plus apprécié par les Orientaux: le deuxième, *Luzūm mā lā yalzam*, «rendre nécessaire ce qui n'est pas indispensable» (ce titre est en rapport avec les rimes, intentionnellement difficiles), révèle un «modernisme» de pensée que certains érudits européens ont exagéré, mais qui est certainement étonnant. Il éprouve profondément le *Weltschmerz* et la menace de la mort inévitable,

> l'âme, lorsqu'elle se sépare du corps, est pleine de douleur à cause de la disparition de sa maison prospère: comme une colombe prise par le chasseur, elle tourne, triste, ses yeux vers son nid détruit,

il ne réussit à trouver de soulagement ni dans la compagnie des hommes,

> la plupart des hommes sont comme les loups: ils te suivent, et aussitôt que tu te montres faible, ils te dévorent,

ni dans la foi en une religion positive,

> qu'est-ce la religion sinon une jeune fille aux seins épanouis, avec qui l'on ne peut s'unir à cause du voile, de la grosse dot à payer et des dons de noces?

Il ne lui reste que le recours à lui-même et à sa raison, (ʿ*aql*):

> prends comme guide la raison et fais ce qu'elle approuve,
> car elle est la meilleure conseillère.

Mais l'homme aussi se perd dans le néant «comme une flamme qui s'éteint», et le lecteur des *Luzūmiyyāt* ferme le livre avec un arrière-goût d'amertume. Al-Maʿarrī est en ceci bien différent de son confrère persan ʿUmar Ḫayyām, qui a, au fond, plus de confiance en la vie et en ses joies, et cache derrière son scepticisme une foi mystique plus vive qu'il n'a l'air de montrer: le sémite Abū 'l-ʿAlā n'a pas réussi à trouver dans le panthéisme une solution aux questions qui le tourmentent.

Parmi les nombreux écrits en prose dus à Abū 'l-'Alā, dont les lettres sont un précieux document psychologique et stylistique, on peut citer la *Risālat al-ġufrān*, épître du pardon, qui nous montre les âmes d'anciens poètes préislamiques «pardonnées» et reçues dans le Paradis s'entretenant de conversations intéressantes; on dirait une petite parodie de la *Divine Comédie*.

En ce qui concerne la prose on peut distinguer trois genres principaux: la prose ornée, dans laquelle on emploie ordinairement le *saǧ'* et qui sert particulièrement pour les *ḫuṭba* et les missives plus ou moins officielles; la prose de la causerie littéraire, dite en arabe *adab*, agile et élégante, en général assez éloignée du *saǧ'*; et la prose simple des traités scientifiques et des chroniqueurs. Naturellement il y a de nombreux ouvrages qui n'entrent pas exactement dans un de ces genres entre lesquels on trouve beaucoup de nuances intermédiaires.

Pour le premier genre on peut citer, comme le plus grand parmi les orateurs, Ibn Nubāta, m. 983/373, qui vécut lui aussi à la cour de Sayf al-Dawla, et dont les *ḫuṭba* furent recueillies et publiées par son fils; tandis que dans le genre épistolaire se distingue Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī, également Syrien. Un maître indiscuté dans le genre de l'épître littéraire, où les sujets les plus divers étaient traités sous la forme de lettres fictives à la manière de la *Risālat al-ġufrān* d'Abū 'l-'Alā al-Ma'arrī, fut Abū Bakr al-Ḫwārizmī, m. 1002/392, de famille persane.

Malgré d'assez notables différences, on pourrait rattacher à ce genre de prose, à cause du style extrêmement fleuri et de l'usage constant du *saǧ'*, la *maqāma*, un des fruits les plus raffinés et les plus élégants du contact de l'exubérance d'expression de la littérature arabe avec la fantaisie persane. Les *maqāma* sont des sortes d'esquisses contant les aventures, peu compliquées, d'un personnage imaginaire, et permettant à l'auteur de faire étalage de son habileté stylistique et oratoire — parfois prodigieuse — et d'une culture très étendue. Dans la *maqāma*, le seul genre littéraire arabe qui se rapproche quelque peu du drame, il y a deux personnages principaux: le vagabond farceur et escroc qui gagne sa vie grâce à ses exploits oratoires, et son *rāwī*, qui le rencontre comme par hasard, conte ses aventures, le réprimande, et parle en général à la première personne. Le créateur de ce genre fut Badī' al-Zamān (la merveille du temps) Hamaḏānī, m. 1007/397, persan. A côté de la *maqāma*, mais plus proche de la vie réelle, il y a la *ḥikāya*, récit, qu'on pourrait comparer au mime grec.

Le deuxième genre de prose, l'*adab*, quoiqu'il soit foncièrement arabe et rattaché au moins du point de vue de la forme à l'ancien *samar*, admet aussi, plus ou moins assimilés, des éléments gréco-syriens et plus encore persans. Parmi ceux qui par leurs traductions contribuèrent le plus à la diffusion dans le monde de ces éléments étrangers, déjà en partie répandus par tradition orale, on peut citer Ibn al-Muqaffa', m. vers 759/142, persan et zoroastrien apparemment converti à l'Islam, traducteur du livre des fables indiennes de Bidpāi fort connu sous le nom de *Livre de Kalila et Dimna*.

Le plus brillant des auteurs d'*adab*, qui réunit dans ses œuvres des éléments étrangers à l'arabisme avec des légendes et des traditions purement arabes, fut al-Ǧāḥiẓ, m. 868/255, appelé ainsi à cause de ses yeux exorbités; il est presque certain qu'il n'était pas de pure souche arabe. Il étudia à Basra et s'adonna

aux discussions théologiques: une école de Muʿtazilites porte son nom. Ses œuvres principales, d'un style pétillant et agréable, qui non seulement servirent à l'instruction et l'amusement de ses contemporains, mais constituent encore de nos jours une importante source d'information sur la culture de son temps, sont le *Kitāb al-ḥayawān*, livre des animaux, qui est non pas un aride traité de zoologie, mais une espèce d'anthologie de textes poétiques ou en prose traitant plus ou moins spécifiquement des animaux; le *Kitāb al-bayān wa'l-tabayyun* (ou *tabyīn*) traité de rhétorique très peu méthodique; le *Kitāb al-buḫalā'*, livre des avares; un traité sur les qualités des Turcs. Il écrivit d'autres ouvrages, mais ceux qu'on a cité suffiront à donner une idée de la variété de son esprit vif et plutôt désordonné.

On peut aussi rattacher au genre de l'*adab* les écrits d'Ibn Qutayba, m. vers 889/275, qui était d'origine persane, mais né à Bagdad (ou à Kūfa). Grammairien, chroniqueur, théologien, son ouvrage principal est le *ʿUyūn al-aḫbār*, sources des nouvelles, sorte d'anthologie encyclopédique où il traite des questions de gouvernement, de guerre, d'ascétisme, d'alimentation et de tous les sujets imaginables; le tout agrémenté de nombreuses citations de traditions et de passages poétiques. Son *Kitāb al-maʿārif*, livre des connaissances, est un manuel d'histoire, et son *Kitāb al-šiʿr wa'l-šuʿarā'* est particulièrement intéressant pour une comparaison avec notre goût esthétique, car il est un ensemble de jugements, abondamment documentés, sur la poésie et les poètes.

Al-Farağ baʿd al-šidda, le soulagement après le tourment, un des nombreux ouvrages d'Ibn Abī 'l-Dunyā, m. 894/281, contient des anecdotes et des nouvelles morales sur le modèle d'un ouvrage analogue de même titre, aujourd'hui perdu, rédigé par al-Madā'inī, mort entre 830/215 et 845/230. Un ouvrage d'al-Tanūḫī, m. 994/384, porte lui aussi ce titre et constitue un recueil de récits d'un type déterminé d'intrigue comme son nom l'indique. Outre cet ouvrage, librement refait ensuite par le persan ʿAwfī dans son *Ğamiʿ al-ḥikāyāt*, al-Tanūḫī, qui fut cadi en plusieurs villes de l'Iraq, composa divers autres ouvrages, parmi lesquels on peut citer le *Kitāb al-mustağād*, livre d'anecdotes caractéristiques de son temps.

Dans l'Andalus se distingua dans ce genre Ibn ʿAbd Rabbihi, de Cordoue, m. 940/329, auteur de la fameuse anthologie *al-ʿIqd al-farīd*, le collier unique, divisée en chapitres qui forment les «perles» du collier: le chapitre treizième, en tant que «perle» centrale, est le plus long.

Quoiqu'il ne s'agisse pas d'une œuvre d'*adab*, nous pouvons citer ici le *Kitāb al-ağānī*, livre des chansons, d'Abū 'l-Farağ al-Iṣfahānī, m. 967/356. L'auteur, descendant des Umayyades, fut un homme de lettres itinérant et visita les diverses «cours» provinciales musulmanes. A propos d'un recueil de cent mélodies, dont il donne le texte et la suite mélodique, il raconte la vie des poètes et des musiciens qui les composèrent, et cite un grand nombre de vers et d'anecdotes infiniment variées. Le style efficace et clair, bien plus agréable que celui des *Mille et Une Nuits*, et la précision des citations donnent à ce livre une importance toute particulière et en font une des meilleures sources pour l'histoire de la littérature arabe des premiers temps.

D'une grande importance aussi dans la littérature arabe est le *Fihrist*, index, liste, écrit par al-Nadīm, m. vers 995/385, dit aussi al-Warrāq, le libraire, de Bagdad. Cet ouvrage, terminé en 988/378, est, comme dit l'auteur, «une liste des livres de toutes les nations, arabes et étrangères, qui existent en langue et écriture arabes dans toutes les branches du savoir», avec des notices sur les auteurs et d'intéressants «excursus». Comme exemple de l'importance et aussi de l'exactitude des informations d'al-Nadīm, il suffira de rappeler qu'il a été le premier à comprendre et à exposer clairement le singulier système graphique du persan médiéval (*pahlawi*) dans le chapitre où il traite des systèmes d'écriture des différents peuples.

Enfin c'est dans cette période que se forme le noyau de ce qui sera plus tard les *Mille et Une nuits*, *alf layla wa-layla*, dont nous parlerons plus loin.

La prose technique et scientifique ne rentre que partiellement dans une esquisse de la littérature purement comme art, et d'autant plus que le style des chroniqueurs et des érudits arabes se distingue par une aridité dépourvue de tout ornement. Cependant, puisque dans les littératures orientales la limite entre *Schrifttum* et *Literatur* n'est pas toujours bien définie, il convient de dire quelques mots de la philologie, des chroniques, de la géographie, des sciences profanes et religieuses.

Le système grammatical et syntaxique appliqué par les philologues arabes à leur langue est fort intéressant. Les origines en sont encore assez obscures (il faut en tout cas tenir compte de l'influence de la logique aristotélicienne et des systèmes grammaticaux indiens). Ils réussirent à ordonner de façon admirablement exacte les faits grammaticaux et syntaxiques, mais cette classification demeure extérieure: ils ne surent pas saisir le dynamisme de la langue. Un mobile spécifiquement religieux enfin détermina l'essor des premiers grammairiens: le système graphique arabe ignorant les voyelles, et dans les temps les plus anciens, jusqu'aux points diacritiques, les équivoques dans la lecture du Coran étaient fort fréquentes.

L'initiateur de cette science serait Abū 'l-Aswad al-Du'alī, mort à Basra sous les Umayyades; on lui attribue l'affirmation qu'il avait reçu sa science du calife 'Alī. A l'école de Basra, dont la fondation serait due à Abū 'l-Aswad, se distingua Ḫalīl b. Aḥmad, m. 791/175, créateur de la prosodie arabe et auteur du premier vocabulaire de cette langue, le *Kitāb al-'ayn*. Son disciple Sībawayh, persan, m. 796/180, est presque universellement considéré comme le plus grand des grammairiens arabes: son ouvrage, appelé par antonomase *al-Kitāb*, le livre, est la base de tous les traités postérieurs de grammaire et de syntaxe.

A l'école de Basra, méthodique et possédant un corps bien défini de doctrine linguistique, vint s'opposer l'école de Kūfa, née un peu plus tard, moins rigide et plus libre dans ses doctrines. Enfin, le Xe/IVe s. voit naître à son tour l'école «mixte» de Bagdad. Outre ceux déjà cités, l'école de Basra peut se glorifier de noms comme celui d'al-Aṣma'ī, m. 828/213, auteur de livres sur la nomenclature anatomique du cheval, du chameau, etc.; d'Abū 'Ubayda, m. 837/222, auteur du plus ancien recueil de proverbes; d'al-Mubarrad, m. 899/287, à qui on doit le *Kāmil*; d'Ibn Durayd, m. 934/322, qui composa la belle et célèbre *qaṣīda* dite

maqṣūra, un grand dictionnaire arabe, et d'autres ouvrages philologiques, comme le *Kitāb al-malāḥin*, livre des paroles équivoques, destiné à ceux qui devaient prêter serment.

L'école de Kūfa eut comme principaux représentants al-Kisā'ī, lui aussi persan, m. 804/189, Ṯa'lab, m. 904/291, et al-Anbārī, m. 939/327. Parmi les philologues de l'Andalus on peut citer al-Qālī, m. 967/356, né toutefois en Arménie, auteur d'une anthologie poétique et rhétorique.

Ce n'est pas sans dessein que nous avons ci-dessus parlé de chroniques et non pas d'«histoire», car en effet ce ne sont point des ouvrages d'histoire au sens le plus usuel de nos jours, que ces recueils souvent énormes et toujours désordonnés d'événements et d'anecdotes où l'apport personnel de l'auteur se réduit à quelques rares et parfois puériles considérations. Mais s'il ne faut pas chercher dans les annales des auteurs arabes une éblouissante fantaisie descriptive, un style raffiné, ou une philosophie de l'histoire, on y trouve un respect plus grand pour les faits, un sens plus éveillé de l'observation réaliste que par exemple chez les peuples indo-européens de l'Asie. Lorsqu'on lit un des premiers documents historiques que nous offre la littérature arabe, la *Sīra*, vie du Prophète, écrite d'abord par Ibn Isḥāq, m. 768/151, et que nous connaissons seulement par le remaniement qu'en fit Ibn Hišām, m. 833/218, la grande simplicité de la chronique semble mettre le lecteur en présence de ces événements éloignés. Il est vrai que plusieurs des faits racontés ont été rejetés comme apocryphes par la critique moderne, parfois peut-être outrancière. Mais ici il convient de faire remarquer que l'analyste arabe, même lorsqu'il raconte des faits qui nous semblent absurdes ou peu probables, le fait sans nous les présenter de la manière idéale et symbolique qu'on trouve, par exemple, dans les textes de l'Inde; il agit dans un esprit de recherche analytique des détails, énumérant les circonstances de temps et de lieu: car les Arabes n'avaient pas, en effet, le goût de la légende, de l'«épique» que nous trouvons dans les «histoires» du *Livre des Rois* de Firdawsī, par exemple. Naturellement, ici encore nous sommes en présence d'un fait religieux: la nécessité de connaître avec précision ce que le Prophète avait dit ou avait fait, et de même ce qu'avaient dit et fait ses Compagnons les plus anciens et les plus autorisés.

C'est ainsi que naquirent des ouvrages comme ceux que nous avons indiqués, ou celui d'al-Wāqidī, m. 823/207, le *Kitāb al-maġāzī*, livre des expéditions de guerre, qui nous représente le Prophète combattant pour la diffusion de l'Islam; Ibn Sa'd, m. 844/229, est l'auteur du *Kitāb al-ṭabaqāt*, livre des catégories, sur les diverses classes de Compagnons du Prophète et de ceux qui les suivirent.

Il faut noter que parmi les innombrables traditions plus ou moins apocryphes contenues dans ces immenses recueils, il peut y avoir des fragments datant des premiers temps de l'Islam.

Outre les nombreuses biographies, *siyar*, de princes, de gouverneurs et d'autres personnages, des traductions du persan, contribuèrent aussi à la naissance de l'histoire profane: telle, par exemple, la traduction du livre pahlawi *Ḫwatāi-nāmak*, livre des rois, due à Ibn al-Muqaffa'; cette œuvre fut aussi une des sources de Firdawsī. Après les premiers recueils on trouve, IXe/IIIe-Xe/IVe s.,

les compilations; un des premiers compilateurs fut al-Balāḏurī, m. 892/279, persan, auteur d'un livre sur les premières conquêtes musulmanes, le *Kitāb futūḥ al-buldān*, et d'une volumineuse chronique généalogique, le *Kitāb ansāb al-ašrāf*, parvenue jusqu'à nous seulement en partie.

Il faut aussi mentionner le chroniqueur et polygraphe al-Dīnawarī, m. 895/282, auteur du *Kitāb al-aḫbār al-ṭiwāl*, livre des longues nouvelles, dans lequel il traite précisément des phases de l'histoire universelle que l'abondance de la matière lui permet de développer plus largement (et l'auteur, persan, donne une importance toute particulière aux événements concernant la Perse); le chroniqueur et géographe al-Ya'qūbī, qui mène son histoire universelle jusqu'à l'an 872/259, et qui dans son *Kitāb al-buldān*, le livre des pays, nous offre un traité géographique remarquable par sa sobriété et sa relative précision.

Le plus grand historien arabe et musulman est al-Ṭabarī, né, comme son nom l'indique, au Ṭabaristān, sur la rive méridionale de la mer Caspienne, et mort en 923/311. Son érudition était très vaste, et il nous a transmis, ordinairement avec soin et en citant ses sources, un très grand nombre de faits et de documents: aussi son *Tarīḫ al-rusul wa'l-mulūk*, histoire des prophètes et des rois, et son *Tafsīr*, commentaire, du Coran, sont-ils des ouvrages d'une valeur inestimable non seulement pour les arabisants et les islamologues, mais aussi pour ceux qui s'occupent de questions connexes ou apparentées comme par exemple les iranistes. L'histoire d'al-Ṭabarī va de la création du monde jusqu'à l'an 915/302, mais il n'en existe pas un exemplaire absolument complet. Ce qui pour un historien de nos jours serait un défaut, l'habitude de citer les diverses nouvelles exactement comme il les avait entendues ou copiées, sans vouloir les refondre ou les remanier en les critiquant, est justement ce qui fait la valeur de son travail, car autrement son ouvrage, comme il arrive pour des compilateurs postérieurs, serait devenu inutilisable. Al-Ṭabarī, et l'autre grand historien arabe al-Mas'ūdī, arabe de race celui-ci, furent des voyageurs. Al-Mas'ūdī visita même l'Inde et Madagascar et arriva — dit-on — jusqu'à la mer de Chine. Il se vante de cette expérience directe qui lui permet d'écrire quelque chose de mieux que n'aurait pu faire un savant sédentaire réduit à des informations livresques. De son grand ouvrage historique en trente volumes nous n'avons que le résumé, les *Murūğ al-ḏahab*, les prairies d'or, dans lequel il traite littéralement *de omni re scibili*, depuis la création du monde jusqu'à l'an 947/336. Il faut noter, en passant, l'impossibilité presque absolue de distinguer, dans le style de ces deux grands historiens, les nuances persanes chez l'un, ou les nuances arabes chez l'autre. C'est un des nombreux exemples de la fusion réalisée entre les éléments persans et arabes.

La géographie elle aussi naquit sous l'influence de motifs d'ordre religieux: la géographie astronomique, de la nécessité de pouvoir s'orienter (la *qibla* est nécessaire pour la prière canonique) et de résoudre des questions de chronologie et de calendrier; la géographie descriptive (on ne saurait espérer trouver ici une géographie humaine et physique au sens moderne du mot) répondait aux nécessités des itinéraires du pèlerinage à La Mecque, dont l'obligation aiguisa l'intérêt des Musulmans pour les voyages. Il convient de noter, par contre, le peu de goût

qu'avaient à voyager les Persans préislamiques, pour des motifs partiellement religieux aussi. Les traductions des ouvrages de Ptolémée et les difficultés inhérentes à l'administration du vaste empire contribuèrent aussi à l'étude de la géographie.

L'ouvrage géographique le plus ancien qui ait été conservé est celui du Persan Ibn Ḫurdāḏbih, composé en 844/229, sous le titre significatif de *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*, livre des routes et des pays, titre commun à beaucoup d'ouvrages de ce genre.

On peut citer encore al-Hamaḏānī, m. 903/290; son contemporain Ibn Rusta; Iṣṭaḫrī, m. 951/340; Ibn Hawqal, m. 977/366; et al-Maqdisī (ou Muqaddasī), qui écrivait en 985/375. Scientifiquement importants, et parfois intéressants aussi du point de vue littéraire, par leur style simple et vivant, sont les récits de voyages, comme ceux d'Ibn Faḍlān, envoyé en 921/309 à la cour des Bulgares du Volga: d'Abū Dulaf, vers 940/328 qui prit comme base les récits oraux des voyageurs de l'Asie Centrale et de l'Inde; et les amusantes aventures plus ou moins imaginaires, écrites vers 916/303 et 953/342, par Ibn Yazīd et par le capitaine au long cours Buzurg b. Šahriyār sur des voyages dans les mers de l'Inde et de la Chine.

Le Yéménite al-Hamdānī, m. 945/333, composa une description de la péninsule arabique, *Ṣifat ǧazīrat al-ʿarab*, et l'*Iklīl*, couronne, œuvres inspirées par un patriotisme local et particulariste.

En ce qui concerne la prose théologique et juridique, les traités théoriques de mystique et d'ascétique et les sciences profanes nous les renvoyons aux chapitres correspondants de ce livre.

1000/390 *La dernière période ʿabbāside* 1258/656.

Cette période est marquée par deux faits nouveaux: 1) l'affaiblissement du pouvoir central du califat et simultanément l'apparition de cours indépendantes dans les pays de la périphérie; 2) la naissance et l'épanouissement autonome de la littérature persane.

La décadence, en somme, commence: on note dans la poésie une richesse de formes imitatives alliée à la pauvreté du contenu nouveau, et d'autre part des efforts pour rajeunir cette poésie grâce aux apports de la poésie populaire. Dans le domaine de la prose apparaît à l'évidence l'invasion toujours plus grande de la prose ornée, même dans des ouvrages qui, comme les ouvrages historiques, ne l'avaient presque pas connue jusqu'alors.

Parmi les poètes les plus connus de cette période — on les répartira géographiquement afin de donner une idée claire de la désagrégation du grand empire ʿabbāside — il y eut en Syrie le poète bachique ʿAbd al-Malik al-Tanūḫī, 1248/646. En Iran, et précisément à la cour de Maḥmūd de Ġazna, le «patron» de Firdawsī; Abū 'l-Fatḥ de Bust, m. 1010/400, particulièrement connu pour l'emploi qu'il faisait de l'allitération, et auteur notamment d'une élégante *qaṣīda* connue dans tout le monde islamique comme la *Qaṣīdat al-Bustī*; Tuġrā'ī, m. 1121/515, qui se distingua comme secrétaire à la cour des Selǧūqides de Mossoul,

qui régnaient alors sur la Perse et la Mésopotamie; il composa la *Lāmiyyat al-ʿağam*, la chanson en -l- des Persans, dans laquelle il déplore les vicissitudes du temps, en réponse à l'ancienne *Lāmiyat al-ʿarab* de Šanfarà. Au service du ministre selǧūqide Niẓām al-Mulk se trouvait aussi Ibn al-Ḥabbāriya, m. 1100/493, poète d'une certaine originalité, car à la différence de ses contemporains, il n'abusa pas de l'emploi des hyperboles et des jeux de mots, typiques de la poésie de cette époque.

La poésie fut particulièrement florissante à cette époque en Égypte et dans l'Andalus. Dans le premier de ces deux pays la cour du grand Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn) ne pouvait pas ne pas attirer les poètes: le plus célèbre fut Ibn Sanā' al-Mulk, m. 1211/607, qui a le mérite d'avoir le premier introduit en Orient les formes de la poésie populaire, *muwaššaḥ* et *zağal*, originaires de l'Andalus; parmi les poètes de la cour des successeurs de Saladin se distingua spécialement Zuhayr, m. 1258/656. Deux autres poètes religieux bien connus furent les Égyptiens ʿUmar b. al-Fāriḍ, m. 1235/632, et al-Būṣīrī, mort entre 1294/693 et 1297/696. Le premier est l'auteur d'un *diwān* mystique qu'on a comparé, à tort, à celui du poète persan Ḥāfiẓ. Ibn al-Fāriḍ, plus passionné et maniéré que Ḥāfiẓ, mais moins souriant et coloré que ce dernier, se meut dans une atmosphère plus abstraite de concepts, avec lesquels il se plaît à jouer parfois. La pièce la plus longue et la plus célèbre de son *diwān* est la *Tā'iyyat al-kubrà*, la grande chanson en -t-, à laquelle l'auteur donna le titre de *Naẓm al-sulūk*, ordonnance des voies. Al-Būṣīrī composa en l'honneur de Mahomet une *qaṣīda* qui reçut le nom de *burda*, comme jadis celle de Kaʿb, et pour le même motif; mais cette fois ce fut seulement en songe que le poète reçut le manteau du Prophète.

Passant sous silence les poètes, peu caractéristiques, du nord de l'Afrique, passons maintenant en Sicile, où, à cette époque, Ibn Ḥamdīs, m. 1132/526, brillait par l'élégance de sa poésie. Ce dernier aimait tendrement son pays, qu'il se vit obligé de quitter lors de l'invasion normande, 1078/470; voici une description de son pays natal, pleine de nostalgie et qui rappelle le «Kennst du das Land wo die Zitronen blühn» de Goethe:

> Oh! si mes larmes pouvaient baigner la terre de ma jeunesse!...
> Si tu ne la connais pas sache que l'ardeur du soleil y embrase les arbres odorants. Et ne sois pas surpris si un parfum tout frais imprègne l'air de cette terre comme une pensée d'amour. Dans ce pays je possède un cœur ardent de passion; mon sang, je l'ai pris de ce cœur. Ce pays! là retournent sans cesse mes pensées comme les loups vers la forêt... Terre où j'ai vu l'aube (de mon existence) et lorsque le jour tombe je m'en vois éloigné!

Dans l'Andalus, la poésie de ce temps est très belle: la culture arabe de ce pays, peut-être à cause de sa position en marge de l'empire islamique, conserva toujours une nuance d'archaïsme, mais par réaction, c'est là que naquit un genre nouveau de poésie: le *muwaššaḥ* et le *zağal*, formes strophiques tout à fait étrangères à la tradition littéraire, si bien que les *zağal* sont composés en dialecte, et que certainement, quoiqu'on n'ait pas encore expliqué ce phénomène, ils se rapprochent des formes strophiques des langues romanes.

Parmi les représentants de la poésie littéraire de cette époque se trouve Ibn Zaydūn, de Cordoue, m. 1134/529, auteur bien connu de pièces en style fleuri. Ce vers peut servir d'exemple de son style:

Nous étions (moi et ma chérie) comme deux mystères dans le cœur de la nuit qui nous cachait, jusqu'à ce que la langue de l'aube arrivât pour nous dénoncer.

La célèbre élégie d'Ibn ʿAbdūn, d'Evora, m. 1134/529, contient de belles images, quoique souvent, elles aussi en forme de concetti: tel ce vers:

Quelle chose — Allāh nous pardonne — peut durer longtemps, si la main du temps est toujours traîtresse, et si, comme la vipère qui se cache dans la fleur, elle se lance contre celui qui veut la cueillir?

Le plus connu des auteurs de *zaǧal*, écrits en dialecte arabo-andalou du XIIe/VIe s. et qui demeurent d'une interprétation très difficile, est Ibn Quzmān, m. 1160/555 ou 1169/564. Cet auteur a attiré l'attention des érudits romanistes, car dans ses poésies se rencontrent de nombreuses expressions espagnoles plus ou moins arabisées. Un exemple curieux de son dialecte est cette strophe, empruntée à la transcription critique de Tuulio:

yā muṭarnan! *Sal llamado*
tan hazino tan penado
fa-tarà 'l yawm wa-*es fadado*
lam taḏuq fīh ǵayr luqayma (1)

que l'on peut traduire ainsi:

Ohé! le fou! Sortez donc, on vous appelle. Ainsi triste, ainsi
affligé! Vous voyez le jour d'aujourd'hui, il est ensorcelé,
vous n'en avez goûté qu'une petite bouchée.

Le schéma strophique des *zaǧal* est généralement AA, BBBA, CCCA, etc.

Pour la prose, et en ce qui concerne la prose ornée, il faut d'abord citer le grand Ḥarīrī, de Basra, m. 1122/516, maître de la *maqāma*, art dans lequel il surpasse son prédécesseur al-Hamaḏānī. Dans ses cinquante *maqāma* il montre une maîtrise si profonde de tous les secrets de sa très riche langue maternelle et un sens tel du rythme et de la musicalité du *saǧ*ʿ, qu'il fait l'étonnement des Occidentaux eux-mêmes, sans toutefois les entraîner jusqu'à l'admiration sans bornes que les Orientaux ont pour lui. De fait, la répétition de la cadence de ses périodes et les éblouissants jeux de mots, sans cesse renouvelés, nous fatiguent et nous ennuient au bout d'un certain temps.

Dans le genre de l'épître rhétorique se distingua al-Qāḍī al-Fāḍil, m. 1200/596, qui fut d'abord ministre des Fāṭimides et plus tard ministre de Saladin. Le Sicilien Ibn Zafar, m. 1169/564, composa un livre des «conforts politiques», *Sulwān al-muṭāʿ*, qui est un traité des devoirs du prince, adressé au gouverneur arabe de la Sicile.

(1) Ibn Quzmān. Édition critique partielle et provisoire par O. Tuulio. Helsinki; Akateeminen Kirjakauppa, 1941, p. 3.

Parmi les nombreux chroniqueurs, laissant de côté la petite histoire et les biographies, genre nouveau qui s'introduit à cette époque, nous mentionnerons Miskawayh, m. 1030/421, de Bagdad, auteur d'une histoire universelle, *Kitāb taǧārib al-umam*, dans laquelle il se montre fin observateur. Il composa aussi l'ouvrage d'éthique *Tahḏīb al-aḫlāq*, éducation des mœurs, basé en partie sur l'œuvre des philosophes grecs et spécialement sur l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, que nous trouverons traduite presque intégralement deux siècles et demi plus tard dans le traité persan *Aḫlāq-i Naṣirī* d'al-Ṭūsī. Ibn al-Aṯīr, mort à Mossoul en 1234/631, remania et continua l'œuvre d'al-Ṭabarī jusqu'à l'an 1231/628. L'Égyptien al-Qiftī, m. 1248/646, composa une histoire des savants, *Ta'riḫ al-ḥukamā'*, qui reste la source principale de la recherche de l'influence de la science hellénique sur le développement des plus anciennes manifestations scientifiques dans les pays d'Islam. Ibn Abī Uṣaybi'a, m. 1270/668, est l'auteur d'un recueil de biographies de médecins.

Tous ces ouvrages n'ont pas de valeur littéraire: ils sont écrits en prose sans ornement, sauf quelquefois les préfaces, et leur lecture est fort ennuyeuse, même peut-être pour les Orientaux. Néanmoins, outre leur grand intérêt historique, ils contiennent çà et là quelque anecdote, quelque récit qui console un peu du temps passé à les lire. Il en est de même pour le grand recueil nécrologique de personnages illustres, le *Kitāb wafayāt al-a'yān*, d'Ibn Ḫallikān, m. 1282/1681; ainsi que la chronique de l'évêque jacobite syrien Bar Hebraeus (ou Abū 'l-Farağ) traduite du syriaque, et les œuvres géographiques et historiques du grand al-Bīrūnī, m. 1048/639, qui voyagea dans l'Inde, et laissa une très intéressante et exacte description de ce pays et de sa culture dans le *Ta'riḫ al-Hind* qui n'a pas encore perdu toute valeur pour les indologues; al-Bīrūnī composa aussi un traité d'astronomie encore inédit et une histoire des *Kitāb al-āṯār al-bāqiya*, tous ouvrages fort importants sous beaucoup de rapports, autres que l'esthétique.

Au contraire le journal de voyage d'Ibn Ǧubayr, de Valence, m. 1217/614, peut être retenu même pour sa qualité littéraire, en raison de son style simple et naïf, et aussi parce que l'auteur, au lieu de se contenter des arides notices géographiques qu'on trouve dans des œuvres plus anciennes, nous parle de la vie matérielle et culturelle des villes et des pays qu'il a parcourus; l'anecdote, forme typique de l'analyse narrative arabe, n'y manque pas, naturellement.

Mais avec les noms fameux d'al-Idrīsī, m. 1154/549, qui dédia son ouvrage de géographie au souverain normand de Sicile Roger II, et de Yāqūt, m. 1229/626, grec d'Asie Mineure, esclave dans sa jeunesse et auteur d'un dictionnaire géographique fort utile, nous nous trouvons de nouveau en dehors du domaine littéraire proprement dit. Citons aussi un résumé géographique, qui connut une grande vogue et eut de nombreuses traductions, celui d'al-Qazwīnī, m. 1283/682.

En ce qui concerne la philologie, on voit naître à cette époque, à l'ombre de la Niẓāmiyya, l'école de Bagdad, intermédiaire entre celles de Basra et de Kūfa. Son plus grand représentant est al-Zamaḫšarī, m. 1144/538, né au Ḫwārizm: outre de nombreux ouvrages, parmi lesquels son *Tafsīr*, interprétation du Coran occupe le premier rang, il s'est rendu fameux par son *Mufaṣṣal*, le détaillé,

devenu un classique de la philologie arabe. Il faut aussi mentionner à cause de sa célébrité, l'*Alfiyya* d'Ibn Malik, m. 1237/677, qui résuma synthétiquement et souvent d'une manière très obscure, les règles de la grammaire arabe.

Laissant de côté, comme nous avons déjà dit, les traités de théologie, de droit et de sciences profanes, nous nous bornons à signaler l'importance que la mystique acquiert à cette période dans la littérature arabe comme dans la littérature persane; elle fait son entrée dans l'orthodoxie avec l'ouvrage monumental d'al-Ġazzālī, m. 1111/504, ainsi qu'il a été dit plus haut. Ici il suffira de noter l'importance, même littéraire, de cette grande figure musulmane, l'une des rares qui aient senti profondément et sincèrement le besoin d'un renouvellement moral intime de la vie religieuse. Au point de vue de l'art son meilleur ouvrage est, peut-être, son *Munqiḏ min al-ḍalāl*, celui qui sauve de l'erreur, petit livre où la sincérité de l'auteur se reflète dans la forme spontanée et nerveuse de l'expression.

Depuis la chute du califat ʿabbāside, 1258/656, *jusqu'au XIX*ᵉ/*XIII*ᵉ *s.*

Les invasions mongoles, dont l'effet le plus spectaculaire fut la destruction du trait d'union constitué par le califat ʿabbāside — que le soi-disant «califat» ottoman ne réussira pas à rétablir complètement— eurent sur le grand empire musulman des effets semblables, *mutatis mutandis*, à ceux que les invasions des Barbares exercèrent sur le monde classique. Tandis que l'unité politique de l'Islam, déjà gravement compromise, s'effrite, et que le fractionnement linguistique s'affirme toujours plus nettement, la multiplication des recueils volumineux et des encyclopédies de toute sorte révèle clairement, malgré les apparences, le manque d'une vraie et intime unité culturelle.

Maintenant que l'Iraq est au pouvoir des Mongols, qu'en Perse la nouvelle littérature nationale persane connaît son plein épanouissement, qu'en Asie Mineure se développe l'embryon de ce qui sera l'empire des Ottomans, et qu'avec la «reconquista» s'éteint peu à peu dans le lointain Andalus la flamme de l'Islam, le centre de l'arabisme se déplace vers la Syrie et l'Égypte. Dans la vénérée terre d'Arabie, demeurée à l'écart de l'invasion mongole, fleurissent, mais sans aucune originalité, les études théologiques; dans le Maġrib, sous l'égide des Berbères Almohades, la culture n'atteint pas les sommets jadis atteints en Orient.

Le choc de l'invasion mongole brisa peut-être le cours d'un développement historique qui eût été à coup sûr différent de ce qu'il fut en effet et plus original; de nos jours seulement, le monde musulman commence à se relever de cette catastrophe.

Il ne manque pas, pourtant, dans cette période, de personnalités isolées qui méritent l'intérêt des érudits. Et même, comme il arrive parfois dans les époques de décadence, à la médiocrité de la production originale chez la plupart des auteurs s'oppose chez quelques-uns une singulière acuité de vision et un goût en partie nouveau pour le compliqué et le fantaisiste. Ibn Ḫaldūn, le plus pénétrant des historiens arabes, appartient à cette période, dans laquelle prennent aussi leur forme définitive les *Mille et Une Nuits*.

La poésie, comme on peut facilement l'imaginer, voit s'accentuer encore davantage la préciosité et les jeux de mots. Descriptions de jardins où les fleurs et les rossignols parlent comme des hommes, fantasmagories étiologiques, panégyriques hyperboliques jusqu'à devenir incompréhensibles, rappellent la littérature persane de l'époque, sans que toutefois il soit toujours exact d'attribuer à celle-ci beaucoup d'influence directe sur la littérature arabe.

Parmi les poètes de cette époque on retient particulièrement al-Ḥillī, m. 1319/750, iraquien, et Ibn Nubāta, m. 1366/767, syrien. Aucun des deux n'offre une originalité appréciable: le premier est célèbre surtout par certaines *qaṣīda* en forme de panégyriques, et le second par ses épigrammes courtes.

Ce n'est pas seulement en poésie que «désormais tout a été dit», mais aussi en grammaire et en philologie: la brève et célèbre grammaire d'Ibn Āǧurrūm, m. 1323/723, berbère de naissance (il est significatif que nombre des principaux grammairiens furent des non-arabes) qui, de son nom, fut appelé *Āǧurrūmiyya*, n'apporte rien de nouveau, mais fut jusqu'à une époque récente étudiée dans les écoles d'Orient à cause de sa grande clarté et de sa concision. Elle fut traduite dès le XVIe/Xe s. dans les langues européennes.

Par ailleurs, l'histoire a une grande importance et cette période vit apparaître des ouvrages de valeur. Le Damascène Abū 'l-Fidā', émir de Ḥamā en Syrie, m. 1331/731, auteur d'un résumé d'histoire universelle, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-bašar*, reprise et continuation de l'œuvre d'Ibn al-Aṯīr jusqu'à l'an 1329/729, commit ainsi que tant d'autres l'erreur, plus tard répétée en sens contraire en Occident, de comparer le Pape au Calife («le Pape, qui est le Calife des Francs...»).

Le recueil de biographies, *al-Wāfī bi 'l-wafayāt*, en 26 gros volumes, d'al-Ṣafadī, m. 1363/764, est un ouvrage énorme et historiquement important, mais de peu de valeur littéraire. Nous le citons uniquement pour indiquer le goût de l'époque pour les encyclopédies et les compilations.

Une personnalité très sympathique est celle du tangérien Ibn Baṭṭūṭa, m. 1377/779, auteur d'une œuvre littéraire facile à lire et parfois pleine d'esprit; il parcourut par mer et par terre tout le monde musulman et même des régions voisines et laissa de ses voyages une description passablement volumineuse, qui fut par la suite abrégée. La partie où il traite des pays mystérieux de l'Extrême-Orient est particulièrement intéressante. Quelques informations sur la Chine de ce voyageur avisé — il rapporte une multitude d'anecdotes amusantes — ont fait mettre en doute la réalité d'une partie de ses voyages: ce qui diminuerait la valeur documentaire de son œuvre, mais en augmenterait peut-être le mérite littéraire.

Parmi les figures les plus éminentes de cette période il faut placer l'historien Ibn Ḫaldūn, m. 1406/808, lui aussi du Nord de l'Afrique, tunisien, secrétaire de princes, diplomate, fin connaisseur de la psychologie politique, comme on peut le voir, par exemple, dans ce passage: «On peut aussi remarquer que partout les peuples vaincus s'efforcent d'imiter leurs maîtres dans leur mode de s'habiller, de s'équiper, dans les armes, et dans tous les usages de la vie.» Ibn Ḫaldūn est particulièrement connu en Europe par une partie de son histoire universelle, le *Kitāb al-'ibar*, livre des exemples, et plus spécialement par la longue

préface de l'ouvrage, *muqaddama*, où il expose — le premier en cela, et aussi le dernier des historiens arabes — une philosophie de l'histoire singulièrement remarquable par la clarté des idées et le bon sens pratique. Malheureusement, si Ibn Ḫaldūn nous enseigne là entre autres choses comment on doit écrire l'histoire, il nous donne ensuite un exemple de la façon dont on ne devrait pas compiler un résumé d'histoire, car dans le reste de son ouvrage il demeure égal, sinon inférieur, à la moyenne des annales historiques décousues de l'époque. Le passage suivant permettra d'apprécier la surprenante actualité de certaines de ses intuitions:

> «...la connaissance des événements, lorsqu'elle se fonde sur la tradition seule ou bien lorsque ne sont pas très claires les raisons de certains usages, ou les institutions du gouvernement, vu la nature particulière de la vie civile, ou des conditions de la société humaine à une époque donnée, ou bien lorsqu'on juge de ce qui est lointain par ce qui est voisin... ces nouvelles ne peuvent être vraies... parmi les erreurs qui se glissent dans l'Histoire il y a aussi celle de ne pas tenir compte de l'évolution des hommes et des générations, des changements d'âges et du cheminement des jours...»

Un autre élément fort intéressant chez Ibn Ḫaldūn c'est son style, souvent peu élégant, voire irrégulier, selon les canons classiques, mais nerveux et personnel.

Parmi les auteurs de l'histoire locale, nombreux en cette période de division, citons al-Maqrīzī, du Caire, m. 1442/846, auteur très fécond, qui écrivit notamment une topographie historique de l'Égypte connue sous le nom de *al-Ḫiṭaṭ* «les districts», (du cadastre), d'une grande importance documentaire, mais de médiocre valeur littéraire. Il composa aussi quelques monographies historiques (sur les califes fāṭimides, sur les monnaies islamiques, etc.) et un recueil monumental — incomplet — de biographies d'Égyptiens illustres.

Al-Suyūṭī, mort lui aussi au Caire en 1505/910, fut plus fécond encore que le précédent, et sans doute le polygraphe le plus fécond de la littérature arabe. Il n'y a aucun aspect de la culture de son temps qu'il n'ait touché et dans lequel il n'ait laissé la marque, peu originale, il est vrai, de son travail. Puisqu'il est impossible de donner ici une idée, même lointaine de sa production, nous nous bornerons à citer un manuel clair et utile de préparation propédeutique à l'étude du Coran, *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, la perfection dans les sciences coraniques, et son *al-Muzhir*, encyclopédie philologique.

Nous devons citer encore pour le XVIᵉ/Xᵉ s. le nom d'un mystique, al-Ša'rānī, m. 1565/972, formé à l'étude d'Ibn 'Arabī: il peut être considéré comme le dernier des littérateurs mystiques arabes. Il composa une sorte d'autobiographie, où il se livre aux affirmations les plus bizarres, au point de sembler exagérées même à ses contemporains, sur ses pouvoirs miraculeux, ses contacts avec Allāh, les anges, les prophètes, etc.; il composa en outre un ouvrage sur l'unité fondamentale des quatre écoles, *maḏhab*, orthodoxes, et de nombreux autres traités de mystique.

Quoique l'Andalus ait déjà été perdu depuis presque deux siècles, les souvenirs de sa brillante culture musulmane exerçaient encore une vraie fascination

sur les écrivains du XVIIe/XIe s. C'est l'époque où le Marocain al-Maqqarī, m. 1632/1041, qui parcourut l'Égypte et la Syrie, composa la biographie du célèbre vizir de Grenade, le littérateur Ibn al-Ḫaṭīb, m. 1374/776; œuvre particulièrement intéressante par sa longue introduction sur la géographie, l'histoire et la littérature de l'Andalus. L'ensemble a un titre poétique, exemple caractéristique des titres des ouvrages musulmans, souvent sans aucun rapport avec le texte: «Le souffle parfumé du frais rameau de l'Andalus».

Environ vingt ans après al-Maqqarī mourut l'encyclopédiste turc Ḥaǧǧi Ḫalīfa, 1658/1067, auteur d'une grande bibliographie, ordonnée alphabétiquement par titres, des trois grandes littératures musulmanes, et qu'on peut encore aujourd'hui consulter avec profit.

C'est pendant le règne des Mameluks que les fameuses *Alf layla wa-layla* les *Mille et Une Nuits*, prennent leur forme définitive. Il serait inutile de rappeler ici, parce que trop connue, la trame essentielle des *Mille et Une Nuits*, mais ce qui est moins connu c'est que cet ouvrage, que les Anglais appellent *Arabian nights*, n'est qu'en partie arabe. Au contraire, le noyau fondamental, dont nous parle déjà al-Mas'ūdī dans ses *Prairies d'or*, est un recueil persan dont le titre est *Hazār afsāna*, les mille fables, recueil qui, à son tour, contenait certainement de nombreuses narrations et éléments issus de la grande patrie internationale du conte: l'Inde. A ce courant plus fantaisiste sont venus se mêler, outre des influences mineures, deux autres grands courants: l'arabe-persan de Bagdad, constitué pour une large part de récits humoristiques ou amoureux dans lesquels souvent apparaît la figure du calife Hārūn al-Rašīd, et un autre, plus récent, égyptien du Caire, de nuance picaresque et réaliste et en même temps accueillant à tout un jeu mécanique d'éléments surhumains. Tout ce produit de générations d'Indiens, d'Iraniens, de Sémites, d'Égyptiens, doit son unité à un élément, auquel on ne peut donner d'autre qualificatif que celui d'«islamique». Les amateurs occidentaux, passionnés de cette fameuse collection, ne devront pas perdre de vue que d'une part cette «fantaisie arabe» des *Mille et Une Nuits*, tant vantée, est plutôt indienne et persane, le goût pour les trames compliquées et dramatiques n'étant pas le fait des Arabes, et d'autre part que al-Mas'ūdī qualifia les *Mille fables* de livre «vulgaire et de style froid». Et il y a en outre des raisons de penser que c'est là le jugement habituel des lettrés arabes sur ce livre, lequel est écrit, en dépit d'une opinion occidentale fort répandue, en un style nullement fleuri, mais au contraire fort simple et monotone.

Un autre roman populaire qui, comme plusieurs autres, a pris sa forme définitive sur les lèvres des chanteurs ambulants, *maddāḥ*, des cafés orientaux, est la *Sīrat 'Antar*, vie d' 'Antar, récit monotone et interminable des aventures d'amour et de guerre du fameux poète préislamique.

La période récente.

L'imitation de modèles européens et l'introduction de formes littéraires nouvelles, comme le drame, le roman, et le vers libre, caractérisent la période récente.

Il faut toutefois tenir compte du fait que les littératures orientales musulmanes, nettement en décadence pendant les derniers siècles, sont passées plus ou moins soudainement de leur élégant «classicisme» formel à des formes imitées de l'Europe, sans avoir expérimenté d'une manière autonome le grand phénomène que nous appelons en Europe le «romantisme»; cela explique un grand nombre des défauts de la littérature arabe actuelle, et aussi une certaine ingénuité, qui peut nous sembler puérile, et fait presque regretter les compositions des siècles précédents, certes plus éloignées de notre esprit, mais plus parfaites en elles-mêmes et plus typiques. Cependant on peut dire que chez certains auteurs arabes modernes un heureux équilibre entre esprit oriental et formes renouvelées a été atteint.

La renaissance littéraire vit le jour au Liban, patrie de Nāṣīf al-Yāziǧī, m. 1871/1288, de son fils Ibrāhīm, m. 1907/1325, et de Buṭrus Bustānī, m. 1883/1300, connus par leurs travaux de grammairiens, poètes et journalistes.

L'Égypte aujourd'hui possède la plus riche littérature moderne, appuyée par une presse abondante et répandue. Celui qui revivifia en Égypte la poésie classique, presque éteinte durant la décadence du XVIIIe/XIIe s., fut Sāmī al-Barūdī, m. 1904/1322; mais le plus renommé de ceux qui le suivirent dans le domaine de la poésie classique fut l'élégant «prince des poètes» Aḥmad Šawqī, m. 1932/1351, du Caire, auteur de romans historiques fantaisistes, un peu fragmentaires, mais vrai maître dans la *qaṣīda*. Il est très admiré en Orient; Ṭāhā Ḥusayn dit notamment de lui qu'il est «le plus grand poète arabe depuis Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī jusqu'à nos jours». En effet il ne lui manqua aucune des qualités que les Arabes exigent d'un poète de style classique: richesse inépuisable d'expression, originalité des trouvailles et des images, sens religieux développé et aussi le sentiment nationaliste, alors naissant.

Walī al-Dīn Yegen, m. 1921/1339, fut lui aussi fortement imbu d'esprit nationaliste; il prit part à la lutte pour la liberté politique de l'Égypte, bien que ce pays ne fût que sa patrie d'adoption, car il était né à Istanbul. Sa poésie est plus simple que celle de Šawqī. Ḥāfiẓ Ibrāhīm, le «poète du Nil», m. 1932/1351, fut de même nationaliste; contemporain de Šawqī, il lui dispute la gloire d'être le plus grand poète de l'Égypte de nos jours.

En face de ces poètes encore plus ou moins profondément influencés par la poésie classique, Ḫalīl Muṭrān, m. 1949/1368, imitateur de Musset et d'autres romantiques français, introduisit le vers libre dans la poésie arabe, et, bien qu'il possédât parfaitement la technique de la *qaṣīda*, donna un contenu neuf et relativement original à ses compositions poétiques. Son disciple Zakī Abū Šādī, m. 1892/1309, fut un des poètes les plus féconds de l'Égypte moderne, admirateur et imitateur surtout de la littérature anglaise, et styliste impeccable.

Les tendances extrêmes nationalistes et populaires d' 'Utmān Ǧalāl l'incitèrent à composer ses poésies en dialecte égyptien. Cependant la poésie dialectale n'eut jamais un grand succès.

Dans le domaine de la prose se distingue Ǧirgī Zaydān, m. 1914/1332, créateur du roman historique et auteur d'œuvres historiques, entre autres, d'une Histoire de la littérature arabe et d'une Histoire de la prose arabe au IVe s.

de l'hégire; ces ouvrages ne sont pas entièrement parfaits à notre point de vue, mais ils ont le grand mérite d'avoir introduit la méthode «occidentale» dans les pays de langue arabe. Zaydān trouva naturellement des imitateurs, parmi lesquels se fait remarquer al-Manfalūṭī, m. 1924/1342, comme essayiste, tandis que avec Muḥammad Ḥusayn Haykal, m. 1888/1305, romancier et essayiste, la prose, bien que sous l'influence formelle de l'Europe, cherche à exprimer un *quid* typiquement égyptien et oriental. En tant que romancier, Haykal — l'un de ses romans les plus connus, *Zaynab*, a été traduit en italien — ne réussit pas toujours à retenir l'attention du lecteur européen, bientôt saisi par l'ennui à cause des caractères trop schématiques des personnages; défaut qui fait souvent oublier les belles descriptions de la nature.

Les frères Taymūr: Muḥammad, mort jeune en 1921/1339, et Maḥmūd, né en 1894/1311, ont ouvert des voies nouvelles à la prose moderne; quelques-uns des romans de Maḥmūd Taymūr sont vraiment de grande classe et combinent d'une manière heureuse le style européen et le style arabe. D'autres formes aussi, inconnues de la littérature classique ont pénétré aujourd'hui dans le monde arabe, tel le drame, qui trouve un représentant éminent en Tawfīq al-Ḥakīm, écrivain politique et social, et excellent littérateur. Plusieurs de ses œuvres ont été traduites en langues européennes. Ses drames les plus connus sont *Ahl al-kahf*, les habitants de la caverne, inspiré de la célèbre légende des Sept Dormants d'Éphèse; *Muḥammad*, le Prophète; *Šahrazād*, épisode des *Mille et Une Nuits*.

Les femmes ne manquent pas non plus dans le panorama littéraire de l'Égypte moderne: nous nous bornerons à citer la chrétienne Marie Ziyādé, d'origine libanaise, connue sous le pseudonyme de *Mayy*, morte en 1941/1360, auteur d'essais et d'articles pleins de vivacité où transparaît en une prose élégante sa vaste culture.

Mais un des écrivains les plus personnels du monde arabe moderne est l'aveugle Ṭāhā Ḥusayn, né en 1891/1308, profond connaisseur de la littérature, spécialement de la littérature française, de la philosophie, et des méthodes philologiques européennes; son livre tendant à prouver la non-authenticité de la poésie arabe préislamique fit grand bruit dans le monde musulman.

A côté de lui nombreux sont désormais les essayistes et historiens formés aux méthodes occidentales, comme Zakī Mubārak, né en 1895/1312, et d'autres qu'il n'y a pas lieu d'énumérer ici.

Nous parlons ailleurs (à la fin du chap. XIII) de l'activité des réformateurs religieux modernes les plus connus, comme Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, m. 1897/1314, et Muḥammad ʿAbduh, m. 1905/1323.

Dans les autres pays arabes la littérature connaît un développement relativement moins considérable. La Syrie et le Liban sont les pays qui peuvent le mieux rivaliser avec l'Égypte à ce point de vue. Citons les noms de S. al-Bustānī, m. 1925/1343, traducteur de l'*Iliade* en vers arabes de différents mètres, qui échoua cependant dans son effort pour introduire ainsi dans la littérature arabe le genre épique, aujourd'hui en décadence même dans les littératures indo-européennes; de l'écrivain politique Šakīb Arslān, m. 1946/1366, l'un des

principaux prosateurs libanais avec Amīn al-Rīḥānī, polygraphe vif et varié qui résida longtemps en Amérique. Les nombreux Libanais et Syriens émigrés Outre-Atlantique ont constitué dans ces terres lointaines des foyers très actifs de culture arabe, ils y publient des journaux et des revues, et y comptent d'excellents écrivains, tels Ḫalīl Ǧubrān, m. 1931/1349, qui émigra en Amérique à l'âge de douze ans avec sa famille. Dans quelques-unes des compositions de ce dernier, disciple de Rodin et peintre lui-même, on sent passer un souffle épique inattendu.

Pour l'Iraq, nous nous bornerons à citer le meilleur des poètes de la Mésopotamie moderne, Ǧamīl Zahāwī, m. 1936/1355, philosophe et traducteur de ʿOmar Ḫayyām.

Dans les autres pays arabes, on peut dire qu'il n'y a pas de personnalités artistiques qui se soient fait un nom, sinon universel, au moins panarabe.

Le réveil littéraire moderne du monde arabe est un phénomène d'un haut intérêt humain, qui est bien loin d'avoir achevé son développement, et qui pourra encore réserver d'agréables surprises.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Ouvrages généraux.

J. M. Abd el-Jalil, *Brève histoire de la littérature arabe*, 3e éd., Paris 1960 (excellente, avec anthologie de fragments traduits). — R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines jusqu'à la fin du XVe siècle*, t. I, Paris 1952; ID., *Etude d'ensemble sur la poétique des Arabes*, Paris 1938. — C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar-Berlin 1898-1902, 2 vol.; Supplement-Bände, Leiden, 1. 1937, 2. 1938, 3. 1942; 2. den Supplementbänden angepasste Auflage, Leiden 1944-49, 2 vol. (Ouvrage monumental, mais plutôt bibliographique que proprement historique); ID., *Geschichte der arabischen Literatur*, dans *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, VI b., Leipzig 1901. — F. Gabrieli, *Storia della letteratura araba*, Milano 1952. — H.A.R. Gibb, *Arabic Literature. An introduction*, London 1926. — M. J. de Goeje, *Die arabischen Literatur*, dans P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, I, VII, Berlin-Leipzig 1906, pp. 132-160. — G. E. v. Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955. — Ibn Qotaiba, *Introduction au livre de la poésie et des poètes...* Intr., trad. et comm. par Gaudefroy-Demombynes, Paris 1947 (intéressante pour l'étude du goût littéraire arabe). — R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 2nd ed., Cambridge 1930; reprint 1953; ID., *Studies in islamic poetry*, Cambridge 1921. — Ch. Pellat, *La langue et la littérature arabes*, Paris 1952.

2. — La période ancienne.

W. Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, Gotha 1856; ID., *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte*, Greifswald 1872 . — R. Basset, *La poésie arabe ante-islamique*, Paris 1880. — A. Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen*, Basel 1946. — W. S. Blunt, *The Seven Golden Odes of Pagan Arabia*, London 1903. — E. Bräunlich, *Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesie*, Der Islam, XXIV, 1937, pp. 201-269. — W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926. — G. Gabrielli, *I tempi, la vita e il canzoniere della poetessa araba al-Hansa*, Firenze 1899, 2e éd., Roma 1944. — G. v. Grunebaum, *Die Wirklichkeitweite der früharabischen Dichtung*, Wien 1937; ID., *Zur Chronologie der früharabischen Dichtung*, Orientalia, VIII, 1939, pp. 328-345. — O. Farrukh, *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode des Kalifen Omar*, Leipzig 1937. — I. Lichtenstädter, *Das Nasīb der altarabischen Qaṣīda*, Islamica, V, 1931, pp. 17-96. — Ch. Lyall, *Ancient Arabian Poetry*, London 1885; 2nd ed. 1930; ID., *The pictorial aspects of Ancient Arabian Poetry*, JRAS, 1912, pp. 133-152. — D. S. Margoliouth, *The origins of Arabian Poetry*, JRAS, 1925, pp. 417-446. — C. A. Nallino, *Come*

si è formata la lingua araba, *Raccolta di scritti*, VI, Roma 1948, pp. 181-190. — TH. NÖLDEKE, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1867; ID., *Fünf Moallakat übersetzt und erklärt*, Sitzungsberichte s. K. Akad. d. Wiss., Wien 1899-1900. — G. RICHTER, *Zur Entstehungsgeschichte der altarabischen Qaṣīde*, ZDMG, XCII, 1938, pp. 552-69; ID., *Der Sprachstil des Koran*, Leipzig 1940. — F. RÜCKERT, *Amrilkais der Dichter und König*, Hannover 1924. — ṬĀHĀ ḤUSAYN, *Fī 'l-ši'r al-ǧāhilī*, Cairo 1925; ID., *Fī 'l-adab al-ǧāhilī*, Cairo 1926. — K. VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg 1906.

3. — LA PÉRIODE CALIFALE.

R. BLACHÈRE, *Un poète arabe du IVe s. de l'Hégire... al-Mutanabbi*, Paris 1953. — R. DVORAK, *Abu Firas, ein arabischer Dichter und Held*, Leiden 1895. — N. ELISSÉEFF, *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits*, Beyrouth 1949. — F. GABRIELI, *L'opera d'Ibn al-Muqaffa'*, Riv. St. Or., XIII, 1932, pp. 197-247; ID., *Walīd ibn Yazīd, il califfo e il poeta*, ibid., XV, 1934, pp. 1-64; ID., *La poesia ḫārigita nel secolo degli Omayyadi*, ibid., XX, 1943, pp. 331-372. — I. GOLDZIHER, *Alte und neue Poesie im Urteil der arabischen Kritiker*, dans *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, Leiden 1896, pp. 122-174. — R. GUEST, *Life and Works of Ibn ar-Rūmī*, London 1944. — H. LAMMENS, *Le chantre des Omiades*, Journ. As., 1894, pp. 94-241, 381-459; ID., *Un poète royal à la cour des Omiades*, dans *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1930, pp. 211-262. — O. LOTH, *Über Leben und Werke des Abdallah b. al-Motazz*, Leipzig 1882. — C. A. NALLINO, *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia omayade*. *Raccolta di scriti*, VI, pp. 1-174, Roma 1948; trad. franç. de Ch. PELLAT, Paris 1950, trad. arabe, Cairo 1954. — CH. PELLAT, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris 1952 . — J. M. PEÑUELA, *Die "Goldene" des Ibn al-Munāṣif*, Roma 1941. — A. RICHTER, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig 1932. — J. RIKABY, *La poésie profane sous les Ayyubites*, Paris 1949. — U. RIZZITANO, *Abū Miḥǧan Nuṣayb b. Rabāḥ*, Riv. St. Or., XX, 1943, pp. 421-471. — M. STEINSCHENIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jhdts*, Graz, 1956.

4. — LE MAĠRIB.

M. ALARCON, *La lámpara de los principes*, por Abubequer de Tortosa, 2 vol., Madrid 1931. — M. ANTUÑA, *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib*, El Escorial 1926. — A. COUR, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaidoun*, Constantine 1920. — L. DI GIACOMO, *Une poétesse grenadine du temps des almohades, Ḥafṣa bint al-Ḥāǧǧ*, Paris 1949. — E. GARCIA GOMEZ, *Poemas arábigo-andaluces*, 2a ed., Madrid 1940; ID., *Qasidas de Andalucia*, Madrid 1940; ID., *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, Madrid 1943; ID., *Cinco poetas musulmanes*, Madrid 1944; ID., *Un eclipse de la poesia en Sevilla*, Madrid 1955. — A. GONZALEZ PALENCIA, *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona 1928; 2a ed., 1945. — R. HARTMANN, *Das arabische Strophengedicht, I, Das Muwassah*, Weimar 1897. — IBN ḤAZM, *Ṭawq al-ḥamāma*, éd. Pétrof, Leiden 1914; trad. franç. de A. R. NYKL, Paris 1931; trad. russe de M. A. SALIE, Moskva 1933; trad. ital. de F. GABRIELI, Bari 1949; trad. espagn. de E. GARCIA GOMEZ, Madrid 1952; trad. angl., de A. J. ARBERRY, London 1953. — A. R. NYKL, *El cancionero de Aben Guzman*, Madrid 1933; ID., *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours*, Baltimore 1946. — H. PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe s.*, Paris 1937 (cfr. crit. de García Gómez, Al-Andalus, IV, 1936-39, pp. 283-316. — J. RIBERA, *El cancionero de Abencuzman*, dans *Disertaciones y opúsculos*, I, Madrid 1928, pp. 3-92. — A. v. SCHACK, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, 2. Aufl., Berlin 1877, 2 vol.; trad. espagn., *Poesia y arte de los árabes de España y Sicilia*, Sevilla 1881, 3 vol. — O. J. TUULIO, *Ibn Quzmān*, Helsinki 1941. — M. WEISWEILER, *Halsband der Taube*, Leiden 1841.

5. — LA PÉRIODE MODERNE.

A. J. ARBERRY, *Modern Arabic Poetry*, London 1950. — L. CHEIKHO, *La littérature arabe au XIXe s.*, Beyrouth 1908-10, (en arabe). — W. BRAUNE, *Beiträge zur Geschichte des neurabischen Schriftums*, MSOS, XXXVI, 1933, W.S. pp. 117-140. — *Cinquante ans de littérature égyptienne*, La Revue du Caire, no 157, février 1953. — F. GABRIELI, *Correnti e figure della letteratura araba contemporanea*, Or. Mod., XIX, 1939, pp. 110-121; ID., *Narratori egiziani*, Milano 1941. — G. KAMPFFMEYER, *Arabische Dichter der Gegenwart*, MSOS, XXVIII, 1925, W. S., pp. 249-279; XXIX, 1926, pp. 173-206; XXXI, 1928, pp. 100-205. — H. PÉRÈS, *Le roman, le conte et la nouvelle dans la littérature arabe moderne*, Ann. Inst. Et. Or., Alger, III, 1937, pp. 266-337. — TAHIR KHEMIRI & G. KAMPFFMEYER, *Leaders in contemporary Arabic Literature*, Berlin, 1930. — L. VECCIA-VAGLIERI, *Notizie bio-bibliografiche su autori moderni*, Ann. Ist. Sup. Or., Napoli, n.s., I, 1940, pp. 259-298.

LA LITTÉRATURE PERSANE

Les origines.

Si l'on jette un regard, même superficiel, sur l'évolution de la littérature persane, on est avant tout frappé par le singulier contraste qu'offre la littérature persane préislamique avec celle des temps postérieurs à l'Islam. La première présente, sauf de rares exceptions, un ensemble dépourvu de qualités esthétiques, une aridité incolore de l'expression et de l'image; tandis que la deuxième, celle qui nous intéresse surtout ici, est de caractère tout différent, car la vivacité et la souplesse proverbiales du caractère persan se manifestent alors en une littérature qui a donné au monde des œuvres d'une grande valeur artistique.

VIe s. av. J.C. La littérature persane préislamique. VIIe s. ap. J.C.

Les documents les plus anciens de la langue persane, laquelle appartient aux langues indo-européennes, sont les inscriptions monumentales en caractères cunéiformes des rois achéménides, spécialement celles de Darius d'Hystaspe, m. 458 av. J.C., sur la grande paroi rocheuse de Bahistoun; celles aussi de ses successeurs Xerxès, l'Assuérus de la Bible, m. 465 av. J.C., et d'Artaxerxès, m. 424 av. J.C. à Naqs-i Rustam et à Persépolis. La langue persane de ces inscriptions est peut-être plus éloignée encore du persan moderne que le latin ne l'est de l'italien. Cette langue, appelée par les savants «ancien persan», est le dialecte de la province de Pārs, la Toscane de la Perse, et la patrie des Achéménides. C'est de cette province que la langue et le territoire de «Perse» tirent leur nom, tandis qu'en Orient le pays est appelé «Īrān» et la langue *farsī*.

D'un autre dialecte de l'ancienne souche linguistique iranienne (les savants ne sont pas tous d'accord pour le localiser; les opinions les plus autorisées le situent vers le nord-ouest), il nous reste l'Avesta, la Bible des zoroastriens. *Avesta* signifie «texte», par opposition à *zand*, «commentaire».

L'*Avesta* est un recueil plus ou moins désordonné de fragments liturgiques, dogmatiques, législatifs, etc., qui n'a été fixé par l'écriture qu'à une époque assez tardive. De sa valeur artistique nous dirons seulement qu'elle n'est pas bien grande: les meilleures parties en sont peut-être les *Yašt*, hymnes liturgiques, dont quelques fragments rappellent l'ampleur d'inspiration des hymnes védiques.

Les cinq siècles qui vont de la conquête d'Alexandre, en 331 av. J.C., jusqu'à la fondation de la dynastie sassanide en 224 ap. J.C., constituent, à notre

avis, une période obscure. Ardašīr, fils de Pāpak, se proclama descendant des Achéménides et fonda la dynastie des Sassanides. Cette dynastie régna jusqu'à la conquête arabe en 651/30. Pendant cette période la Perse produisit certainement beaucoup, même au point de vue littéraire, mais il n'en reste que relativement peu de choses: des traités religieux, et, en nombre très réduit, des œuvres profanes, écrites en moyen-persan ou *pahlavi* (corruption de *parṯavī*, parthe), qui ressemble de très près au persan moderne, mais qui s'écrit avec des signes araméiques cursifs, qui en rendent la lecture difficile.

Laissant de côté les textes de caractère religieux, nous citerons comme particulièrement importants pour la littérature postérieure deux petits livres en prose: l'*Ayātkar-i Zarērān*, mémoires des Zarīr, et le *Kārnāmak-i Artaḫšer-i Pāpakān*, récits des faits et gestes d'Ardašīr, fils de Pāpak. Le premier est le récit des guerres entre deux monarques semi-légendaires: Arǧāsp et le zoroastrien Guštāsp; le deuxième raconte les aventures et exploits du fondateur de la dynastie sassanide. Outre leur importance du point de vue des sujets traités — Daqīqī et Firdawsī y ont certainement puisé des éléments —, ces ouvrages sont aussi intéressants pour leur stylistique: dans l'aridité de la phrase pahlavi, faite presque toujours de simples et monotones propositions coordonnées, où manque totalement le sens de l'harmonie, on peut toutefois trouver nombre d'éléments qu'emploiera plus tard la prose narrative du persan moderne.

Un fait singulier de la période littéraire du moyen-persan est l'absence presque totale, dans les textes qui nous sont parvenus, de passages poétiques, en exceptant toutefois quelques petits fragments, comme tel court passage du Bundahišn, livre zoroastrien de cosmogonie; dans ce dernier cas il s'agit d'un hymne au Temps Infini, d'une extrême simplicité métrique.

La conquête arabe et ses conséquences.

Lorsqu'en 651/30 l'empire sassanide s'écroula sous les coups des armées arabes, la littérature persane se trouvait dans un état d'extrême dessèchement: une des raisons de cet état de choses, et non la moindre, doit être recherchée dans le monopole toujours plus vaste et plus fort que la caste sacerdotale des mages, pendant le règne de la dynastie très orthodoxe des Sassanides, avait établi sur toute la culture persane. On dirait même que la langue du moyen-persan, au lexique si pauvre et si sec, attendait une pluie fécondatrice: la langue si riche des Bédouins du désert lui apportera la sève qui va la rajeunir. Cette sève réussit à pénétrer tellement dans la langue des Persans vaincus, qu'il suffira d'un peu plus d'un siècle pour que cinquante pour cent du lexique persan littéraire fût composé de mots arabes.

IXe/IIIe s. Les premiers fruits de la fusion. XIe/Ve s.

L'état de la littérature en Perse pendant les cent cinquante premières années qui suivirent la conquête arabe, est à peu près inconnue. Quoiqu'une tradition, certainement fausse, attribue le premier vers en néo-persan au roi sassanide

Bahrām Gōr, 420-438, qui, détail significatif, avait été éduqué, selon la légende dans une ambiance arabe, il est certain qu'il faut situer le vrai début de la littérature persane en langue nationale au moment de la fondation des dynasties locales, coïncidant avec l'affaiblissement du pouvoir central des califes de Bagdad. C'est précisément sous le Ṭāhiride 'Abd Allāh, m. 845/230, que Ḥanẓala de Bādġīs aurait composé ses poésies; mais aujourd'hui il n'en reste guère qu'un souvenir. Les sources indigènes citent aussi deux autres poètes sous les Ṣaffārides, 867/252-903/290. Mais il faut attendre jusqu'à la période des Sāmānides, 874/260-999/389, pour entendre les premières voix des poètes, comme la plainte sceptique d'Abū 'l-Ḥasan Šahīd de Balkh, m. 937/325:

> Si la douleur, comme le feu, faisait de la fumée, le monde en serait éternellement obscurci.
> Si tu parcours cette terre d'un bout à l'autre, tu ne verras pas un sage qui soit heureux.

A la période samanide appartient aussi Abū Šukūr, de Balkh, qui en 947/335 composa l'*Āferin-nāma*, poème aujourd'hui perdu, et qui fut l'introducteur de la forme poétique, proprement persane, du quatrain, *rubā'ī*; citons aussi Rūdagī, de Rūdag, non loin de Samarqand, qui écrivait au temps du sultan Naṣr II b. Aḥmad, m. 943/331. De l'œuvre de Rūdagī, très vaste, et comprenant aussi des poèmes romanesques,il ne reste plus que des odes et des panégyriques d'un style très simple et coulant. Il est particulièrement regrettable qu'on ait perdu le remaniement en vers à rimes suivies, *maṯnawī*, des fameuses fables de Bidpāi (ou Pilpāi), connues dans le monde oriental et occidental sous le nom de *Kalīla et Dimna*, et traduites en arabe, 932/320, par Ibn al-Muqaffa'.

Daqīqī, m. 952/340, le précurseur de Firdawsī, était poète à la cour des Sāmānides. C'est de lui que sont les vers du poème de Firdawsī concernant la conversion au zoroastrisme du roi Guštāsp. S'il faut en croire la conclusion d'une de ses belles odes,

> Quatre choses belles a choisies Daqīqī
> De tout le bien et le mal du monde:
> Des lèvres de rubis, le gémissement du luth,
> La rougeur du vin et la religion de Zarathoustra,

lui-même aurait été zoroastrien. Un autre grand poète de cette époque fut le mystique Bābā Ṭāhir, dit *'Uryān*, le nu, mort en 1019/409, dont on possède une série de quatrains composés en un mètre un peu différent de celui employé dans les *rubā'ī*; et ces quatrains ne sont pas composés en persan classique mais en dialecte. Les quatrains de Bābā Ṭāhir, auquel on a donné justement le titre de «poète de la douleur», ont une grande force expressive parfois même supérieure à celle des quatrains d' 'Umar Ḫayyām.

Cependant la cour qui entre toutes eut le privilège de voir réunie la première grande pléiade de poètes persans fut celle du sultan Maḥmūd de Ġazna, fils d'un esclave turc des Sāmānides, qui ne tarda pas à devenir un des plus puissants souverains de la Perse. 'Unṣurī, m. 1040/431 ou 1049/440; Farruḫī,

m. 1038/429; ʻAsğadī; Minūčihrī, m. 1041/432; Asadī, m. entre 1030/421 et 1041/432; et le fameux Firdawsī, méritent davantage notre attention. Les quatre premiers sont auteurs de *dīwān*, recueils où abondent les *qaṣīda* laudatives, odes célébrant en forme stéréotypée le printemps, le vin, etc. Ces sujets avaient déjà été traités d'une manière plus simple par Rūdagī et seront par la suite le prototype de nombreuses imitations. Une ode à «la chandelle», de Minuūčihrī, mérite une mention spéciale; elle est empreinte d'un sentiment de tristesse qu'on dirait presque romantique; elle nous intéresse aussi comme étant un des premiers exemples de poésie, où l'auteur décrit ou chante une chandelle, car c'est un genre qui connut une grande vogue dans l'Orient musulman.

Asadī, le plus grand de cette pléiade après Firdawsī, dont il a été le maître, fut l'initiateur de la *munāẓara*, joute littéraire entre deux personnages ou choses personnifiées (par exemple, entre un Musulman et un Zoroastrien, entre la Lance et l'Arc, entre le Ciel et la Terre, etc.), genre littéraire qui connut une brillante fortune et dans lequel on a voulu voir l'origine d'un genre analogue néo-latin.

Firdawsī, «le paradisiaque», né peu après le 932/320 et mort en 1020/410, est l'auteur de l'immortel *Šāh-nāma*, livre des rois, qui nous a rapporté la plupart des anciennes légendes héroïques de l'Iran. On affirme généralement que c'est Firdawsī qui a donné son essor à la littérature néo-persane, mais on pourrait dire davantage qu'il est une de ces grandes personnalités qui résument et terminent une époque. C'est par lui que tout le monde de l'ancien Iran, le monde des «légendes de Rustam et d'Isfandiyār», déjà connues à la Mecque au temps de Mahomet, où elles distrayaient les Mecquois d'écouter les propos de l'Envoyé d'Allāh, acquiert droit de cité dans la littérature islamique. La vie de Firdawsī est bien connue, et aussi son différend avec le sultan Maḥmūd de Ġazna, qui le patronnait, et contre qui il lança la fameuse invective, une des plus violentes de la littérature mondiale:

> ...si le roi avait eu pour père un roi, il m'aurait mis sur la tête une couronne d'or... mais puisque dans sa nature il n'y avait pas trace de grandeur, il n'a pu souffrir d'entendre le nom des grands!...

Le Livre des Rois, est un recueil colossal de légendes qui vont des premiers rois fabuleux de l'Iran jusqu'à la conquête du pays par les «mangeurs de lézards», les Arabes. On y trouve, à côté de passages qui touchent au sublime, comme la disparition du roi Ḥusraw et des quelques fidèles qui l'avaient suivi, parmi les neiges de l'Elbourz, des morceaux pâles et monotones et dont la lecture est fatigante, tels les descriptions stéréotypées de couchants et d'aurores, de la nuit, de beautés féminines, etc. Par contre certaines parties lyriques et élégiaques sont tout à fait remarquables, comme les amours de Zāl et de Rūdāba, ou la forte et très belle élégie composée à la mort de son fils:

> J'ai soixante-cinq ans et lui trente-sept: il ne demanda rien à ce vieillard; et s'en alla tout seul...
> Peut-être as-tu trouvé des camarades jeunes, puisque tu t'es éloigné si vite de moi?

ou le pathétique duel de Rustam, l'Achille ou l'Hercule de l'Iran, avec son fils Suhrāb, tué par son père qui ne l'a pas reconnu, et pleuré désespérément de celui-ci et de sa mère.

En tout cas, l'ensemble du poème respire une grandeur épique, que la langue persane, sciemment épurée par l'auteur des nombreuses expressions arabes, n'atteindra plus par la suite. C'est encore une autre preuve que le *Šāh-nāma* n'est point un commencement, mais le dernier grand écho de l'iranisme pur, au seuil de ces jardins pleins de roses et de rossignols qui remplissent si fréquemment la littérature de l'époque suivante.

Outre le *Šāh-nāma*, Firdawsī composa, stimulé par une accusation d'hérésie, le poème religieux *Yūsuf ū Zulayḫā*, Joseph et Zulayḫā, la femme de Putiphar; les mystiques de l'époque suivante en feront un de leurs thèmes préférés. Ce petit poème se distingue par une plus grande simplicité de style et de sentiments. Un critique a toutefois récemment mis en doute, en apportant de bonnes preuves à l'appui de sa thèse, l'attribution à Firdawsī de ce petit poème qui serait d'une époque plus récente.

Parallèlement à la poésie naît la prose. Les plus anciens documents sont le traité de pharmacologie connu sous le nom de *Codex Vindobonensis*, du médecin Abū Manṣūr, qui voyagea dans l'Inde au temps du Sāmānide Manṣūr Ier b. Nūḥ, et une traduction résumée en persan des annales de Ṭabarī faite par Abū 'Alī Bal'āmī, m. 974/363. Déjà dans ces œuvres, d'un grand intérêt linguistique, on peut déceler une forte influence du vocabulaire arabe, mais la structure de la phrase et des périodes est encore très proche du schématisme unilinéaire et du laisser-aller du moyen-persan.

Les œuvres en prose de l'époque ġaznawide ne sont pas aussi abondantes que les compositions poétiques. Le grand philosophe persan Ibn Sīnā, Avicenne, outre ses plus célèbres ouvrages en arabe, et quelques quatrains en persan où transparaît une pointe de scepticisme, comme celui-ci qui lui est attribué:

> Du plus profond de la poussière noire jusqu'au plus haut du ciel de
> Saturne j'ai résolu tous les difficiles problèmes de l'univers.
> Je me suis libéré de toutes les chaînes de l'astucieuse logique,
> j'ai délié tous les nœuds, sauf celui de la Mort,

écrivit en persan une vaste encyclopédie scientifique, le *Dāniš-nāma-i 'alā'ī*, de style simple, mais de valeur artistique médiocre ou nulle.

Sous le règne du ġaznawide 'Abd al-Rašīd, m. 1053/444, l'historien Gardīzī composa son *Zayn al-aḫbār*, ornement des nouvelles; le style en est généralement schématique, avec parfois la recherche de petites complications tout à fait élémentaires, et aussi des passages un peu frustes en prose rimée; c'est une longue chronique allant jusqu'en 1041/432. Mais le meilleur historien de l'époque ġaznawide demeure Bayhaqī, m. 1077/469. Il compila l'importante *Ta'rīḫ-i ġaznawiyān*, chronique des Ġaznawides, qui va jusqu'au règne d'Ibrāhīm b. Mas'ūd, m. 1099/492; cet ouvrage tant par sa clarté que par son information assez sérieuse, dépasse nettement d'autres chroniques fameuses, qu'on cite pourtant davantage dans les histoires de la littérature persane publiées en Europe.

XIe/Ve s. La littérature persane jusqu'à Sa'dī XIIIe/VIe s.

La période qui va du milieu du XIe/Ve s. au milieu du XIIIe/VIIe s. est très féconde: c'est pendant cette période que se développe et s'affermit l'équilibre artistique entre l'apport sémite d'une part et le fond iranien pur d'autre part. Cet équilibre atteindra son point le plus parfait avec les œuvres de Sa'dī et de Ḥāfiẓ.

a) *Poésie mystique et didactique.*

Le mysticisme musulman, né en terre sémite, est allé, malgré les évidentes influences chrétiennes ou néo-platoniciennes, jusqu'aux limites du panthéisme et cela précisément à cause de l'insistance exagérée sur l'idée, souvent reprise par l'Islam, de l'unité transcendante d'Allāh, *tawḥīd*. Des mystiques persans iront jusqu'à considérer comme blasphématoire l'existence même d'êtres individuels autres qu'Allāh; à partir de cette position il était facile d'arriver au panthéisme. Ce singulier mysticisme persan trouve spécialement son expression littéraire dans le *rubā'ī* et dans le poème *maṯnawī*: dans les meilleures *rubā'iyyāt* la concision de la forme poétique exprime à merveille les élans individuels d'une modernité parfois impressionnante, tandis que des poèmes plus ou moins longs aux vers monotones mais parfois illuminés de métaphores et d'allégories très profondes, chantent le voyage de l'âme vers Allāh.

Le *rubā'ī* mystique proprement dit, commence dans la littérature persane avec Abū Sa'īd b. Abī 'l-Ḫayr, né au Ḫurāsān en 968/357 et mort octogénaire en 1049/440. C'est lui qui introduit dans la littérature persane le langage allégorique et mystique des quatrains, bien connu en Occident des amateurs d' 'Umar Ḫayyām. Avicenne, qui fut personnellement en relations avec Abū Sa'īd, put dire après un entretien privé avec le *šayḫ*: «Tout ce que je connais, lui le sait par intuition.» De lui est cette interprétation mystique du *tawḥīd*:

> Le mystique qui est arrivé à connaître les secrets de la gnose est hors de soi-même, en compagnie d'Allāh.
> Renie-toi toi-même et affirme l'existence de l'Unique Vrai, car c'est là le vrai sens de: Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allāh.

Al-Huğwirī ou al-Ġaznawī, m. 1073/465, fut presque contemporain d'Abū Sa'īd; il est l'auteur du plus ancien traité méthodique en persan sur le panthéisme mystique, intitulé *Kašf al-maḥğūb*, révélation de ce qui est caché; ses théories sont une position moyenne entre le mysticisme orthodoxe et le panthéisme extrémiste.

Totalement hors de l'orthodoxie avec ses théories ismā'īlites se situe, au contraire, Nāṣir-i Ḫusraw, de Balkh, m. 1088/480, l'une des personnalités les plus intéressantes de la littérature persane. C'est lui-même qui nous raconte avec la sympathique sincérité qui le caractérise, comment un songe l'avertit de quitter la vie frivole qu'il menait — entre autres choses il était grand buveur —, de sorte que lorsqu'il s'éveilla il se dit: «Je me suis réveillé du sommeil d'hier; il faut que je m'éveille aussi de mon sommeil de quarante ans.» Au cours de ses longs

voyages il fit le pèlerinage de La Mecque et visita la Syrie, la Palestine, l'Égypte, l'Arabie et d'autres pays encore jusqu'à ce que son esprit inquiet trouvât son repos dans les doctrines ismā'īlites. De ses pérégrinations il nous a laissé un récit aisé, coulant, dans le *Safar-nāma*, livre de voyage. Quant à ses théories religieuses et philosophiques il les exprima en vers dans divers ouvrages, tels que le *Rawšnā'ī-nāma*, livre de la lumière, le *Sa'ādat-nāma*, livre de la félicité, et le *dīwān*, aux poèmes riches de sentiment spirituel. Du point de vue strictement littéraire son chef-d'œuvre est peut-être le *Safar-nāma*, où il se révèle, par le dessin précis et simple d'une prose qui tombe rarement dans le négligé, un des écrivains les plus distingués de la Perse.

Ḫwāǧa 'Abd Allāh Anṣārī, de Herāt, mort en 1088/480, fut presque exactement contemporain de Nāṣir-i Ḫusraw. Son *Munāǧāt-nāma*, outre son contenu mystique, (invocations à Allāh, pieuses exhortations aux derviches) est aussi intéressant comme étant l'un des plus anciens exemples de prose rimée, à vrai dire encore un peu fruste.

Un des maîtres du quatrain est 'Umar Ḫayyām, né à Nīšāpūr vers le milieu du XI/Ve s., et mort en 1123/517. Fort connu même en Europe (entre toutes les traductions celles de l'Anglais Fitzgerald sont célèbres, bien que pas trop littérales) comme poète sceptique, libre-penseur et panégyriste du vin; il l'est moins comme astronome et mathématicien. Le problème de l'authenticité des nombreux *rubā'iyyāt*, quatrains, qu'on lui a attribués, souvent à tort, est très complexe. L'édition européenne la plus riche, celle de Nicolas, contient certainement des quatrains d'Abū Sa'īd, d'Avicenne et d'autres, au total 464 quatrains. Plus difficile encore est la question de l'interprétation de ces quatrains: s'agit-il du vin comme symbole de la connaissance mystique, ou du vin réel? d'échansons et de jeunes filles réels ou en allégorie? C'est un fait que les quatrains à caractère pessimiste et hédoniste qui semblent les plus anciens et les plus proprement ḫayyāmiens) dépassent en nombre les quatrains plus nettement mystiques; mais par ailleurs il faut prendre garde de ne pas faire d' 'Umar Ḫayyām un libre-penseur de style moderne.

Des découvertes récentes, comme celle d'un recueil manuscrit de plus de 4000 quatrains de divers poètes, dont 31 de 'Umar Ḫayyām intitulé *Nuzhat al-maǧālis*, et datant de 1331/731, ont apporté des données nouvelles qui permettent de préciser la thématique ḫayyāmienne. Les données de ce manuscrit, compilé à peine deux cents ans après la mort d' 'Umar Ḫayyām, semblent confirmer l'hypothèse de l'érudit persan Muḥammad 'Alī Furūǧī, dans l'excellente étude introductrice de son édition des quatrains d' 'Umar Ḫayyām publiée à Téhéran en l'année solaire persane 1321, correspondant à l'année 1942 de notre ère. Il affirme que le noyau le plus sûr des quatrains ḫayyāmiens se compose de ceux qui nous offrent l'expression poétique de l'esprit d'un savant et d'un chercheur méditant sur les mystères de l'existence. Ainsi, le Ḫayyām le plus authentique serait, plutôt que le panégyriste du vin et des échansons, l'auteur de ce quatrain, jadis ignoré, et qui se trouve précisément dans le manuscrit susdit:

C'est nous qui sommes l'origine de la joie et la mine de la douleur.
Nous sommes le principe de l'injustice et le fondement de la tyrannie.
Nous sommes bas et nous sommes grands, nous sommes parfaits et nous sommes impuissants.
Nous sommes le miroir rouillé et la coupe miraculeuse de Ǧamšīd.

Comme exemple de l'art «ḫayyāmien», — nous disons bien «ḫayyamien et non de 'Umar Ḫayyam étant donné l'incertitude de leur attribution à Ḫayyam en personne — citons ces quatrains:

Ceux qui furent un océan de vertu et de science,
Et qui par la plénitude de leur perfection devinrent des phares pour leurs compagnons,
Ne firent même un pas hors de cette nuit obscure;
Ils racontèrent une fable et retombèrent dans leur sommeil.

La voûte céleste est la ceinture de notre vie consumée,
Le Ǧayhūn (Oxus) est la trace de nos larmes troubles,
L'enfer, une étincelle de notre douleur vaine,
Le paradis, un instant d'une de nos heures de paix.

Dans chaque pré où fleurissent les tulipes
Leur couleur leur vient du sang rouge d'un roi.
Chaque pétale de violette qui pointe de la terre
Fut un grain de beauté qui un jour embellit le visage d'une belle jeune fille.

Ces mêmes doutes n'inquiètent pas Sanā'ī de Ġazna, mort en 1141/535. Son mysticisme est teinté de motifs éthiques et pratiques, et son poème *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, le jardin de la vérité, qu'on n'a édité que partiellement en Europe, est, malgré la grande renommée dont il jouit en Orient, esthétiquement médiocre. Par contre, son *dīwān* contient de vrais joyaux de poésie. Sanā'ī composa aussi d'autres *maṯnawī* mystiques, comme le *Kunūt al-rumūz*, trésors des secrets.

Farīd al-Dīn 'Aṭṭār de Nīšāpūr est de beaucoup supérieur à Sanā'ī. Il fut tué par les Mongols, à l'âge de 114 ans, en 1230/627. Il est connu tout spécialement pour son poème *Manṭiq al-ṭayr*, le langage des oiseaux, et son ouvrage en prose *Taḏkirat al-awliyā*, mémoires biographiques des santons. Dans le *Manṭiq al-ṭayr*, 'Aṭṭār raconte le voyage allégorique de trente oiseaux, représentant des âmes humaines, guidées par la huppe, à la recherche du mythique oiseau *Sīmurġ* (Allāh). Parvenus à lui après une pérégrination pleine d'aventures à travers les sept vallées (les stades mystiques) de la Recherche, de l'Amour, de la Gnose, de la *Qanā'at*, contentement, de l'Unité, de la Stupeur, de l'Anéantissement, ils s'aperçoivent que l'objet de leurs recherches se trouvait en eux-mêmes (en persan *sī murġ* signifie aussi «trente oiseaux»). Le récit, parsemé d'agréables anecdotes allégoriques appropriées, ne possède pas l'enthousiasme ardent d'un Rūmī, mais il se déroule en un style limpide et nullement ampoulé, si bien que, même pour

un occidental, sa lecture répétée devient un plaisir. La *Taḏkirat al-awliyā* est un recueil d'anecdotes, dont quelques-unes très belles, sur divers santons musulmans, rédigées avec une simplicité de style voulue qui témoigne de l'équilibre à peu près parfait réalisé désormais entre l'arabisme et le style iranien.

b) *Poésie laudative et romanesque.*

La poésie laudative occupe une place très importante dans la littérature persane, elle est peut-être le genre le moins apprécié du goût européen. Ce n'est point un hasard si le maître reconnu de cette poésie, Anwarī, au contraire de Ḥāfiẓ, Sa'dī, Ḫayyām, Rūmī, n'a pas eu jusqu'à présent une seule édition critique en Europe. La poésie élogieuse, qui prend sa source dans la glorieuse tradition de la *qaṣīda* arabe, trouva l'occasion de se développer en persan avec l'apparition des cours des petits seigneurs locaux en Iran. Rūdağī, 'Unṣurī, Minūčihrī et Farruḫī s'étaient déjà distingués dans ce genre de poésie et chez certains d'entre eux l'influence arabe est évidente. Parmi eux se distingua Qaṭrān de Tabrīz, m. 1072/465, qui célébra en des *qaṣīda* qui ne manquent pas d'élan poétique les princes buwayhides et montra dans ses descriptions de la nature une habileté et une fraîcheur d'inspiration remarquables. Sa fameuse composition poétique écrite à l'occasion du tremblement de terre qui détruisit Tabrīz en 1042/434, toute pénétrée du typique fatalisme musulman *post factum*, réussit à exprimer fort bien, quoiqu'avec des moyens artistiques encore un peu raides, le sens du destin inévitable. Nāṣir-i Ḫusraw, qui rencontra le poète à Tabrīz dit de lui qu'il écrivait de belles poésies, mais qu'il ne connaissait pas bien le persan.

Mas'ūd b. Sa'd, m. 1131/527, se distingua à la cour des successeurs de Maḥmūd de Ġazna. Il composa d'abord des odes en l'honneur du ġaznawide Ibrāhīm, puis de son fils: emprisonné à deux reprises parce qu'on le soupçonnait de complot, il se retira dans la vie religieuse. Maître des artifices de la rhétorique, il pleura en de belles odes sa prison. Il fut aussi le premier, selon les sources indigènes, à composer un chansonnier en «hindūstānī»; et il semble qu'il en composa un autre en arabe.

Presque contemporain de Mas'ūd b. Sa'd fut Azraqī, mort en 1130/524, ou en 1133/527; originaire de Herāt, il dédia ses panégyriques aux premiers Selğūqides et composa pour l'un d'eux, Ṭoġān-Šāh, un roman immoral avec illustrations, inconnu en Europe. De même a été perdue sa version poétique du livre de Sindbād. De ses *qaṣīda*, citons la vivante description d'une scène de chasse avec mise à mort d'un lion féroce. Azraqī y fait preuve d'un certain dynamisme d'expression, assez rare chez ses collègues. Dans la description d'une bataille il va jusqu'à dire:

> La terre, par tant de sang, devint une mer ondoyante; les cavaliers en étaient les navires et les cadavres les ancres; la mort, agitant les bras, courait partout dans le sang comme un nageur.

Les critiques orientaux accusèrent presque unanimement Azraqī d'employer des métaphores trop irréelles et «irréversibles».

Amīr Mu'izzī, mort en 1147/542, est un poète fort élégant et harmonieux. Fils de poète, il emprunta son *taḫalluṣ*, pseudonyme poétique, au nom de son protecteur, le prince selğuqide Mu'īzz al-Dīn Malik Šāh, mais c'est sous le prince Sanğar qu'il acquit sa plus grande renommée. Malheureusement, par une fatale erreur, Sanğar tua son père d'un coup de flèche. Le *dīwān* d'Amīr Mu'izzī se distingue par ses nuances mystico-panthéistes ainsi que par l'élégance et l'harmonie des vers: dans ses *qaṣīda* il maintient un équilibre parfait entre l'inspiration persane et l'imitation arabe. Un exemple typique de cet équilibre se trouve dans la *qaṣīda* imitée d'une autre très fameuse d'Imru' al-Qays, où le schème de ce genre littéraire est agrémenté d'une musicalité typiquement persane. Pour avoir une juste idée du chemin parcouru, il faut comparer cette pièce avec une *qaṣīda* semblable de Minūčihrī: de cette comparaison on conclura que le titre de rénovateur et vivificateur de la *qaṣīda* donné à Mu'izzī est bien mérité.

On pourrait en dire autant de Rašīd al-Dīn, mort en 1182/577, surnommé *Waṭwāṭ*, l'hirondelle, à cause de sa petite taille. Il est l'auteur d'un traité de prosodie, les *Hadā'iq al-siḥr*, les jardins de la magie. Lui aussi s'est rendu célèbre comme auteur éminent d'étiologies, de jeux de mots et de contrapositions les plus variés:

> ...Le narcisse a ouvert, plein d'espoir, son œil toute la nuit, dans l'attente que pointe l'aube et que la rose montre ses beautés; la tulipe a pris en main sa coupe de rubis et est restée debout, si la rose avait peut-être à commander du vin pour son banquet...

Waṭwāṭ est considéré, peut-être à tort, comme le premier à introduire une nouvelle forme de *qaṣīda* dépourvue de la distribution classique.

Les Persans reconnaissent cependant comme prince incontesté de cet art difficile Anwarī d'Abīward, le panégyriste favori du prince Sanğar, mort à Balkh entre 1189/584 et 1191/586. Les caractéristiques principales d'Anwarī sont, d'une part, sa poésie au style compliqué d'innombrables allusions érudites et de jeux de mots qui en rendent difficile l'intelligence sans l'aide d'un commentaire, et de l'autre sa mordante ironie, proche du sarcasme, dirigé cependant non contre des personnes déterminées, mais contre le destin, le ciel, et contre certains types et catégories de gens.

Parmi les plus belles de ses poésies rappelons celle qui est connue, même en Europe sous le nom de «*Larmes du Ḫurāsān*»: épître en vers adressée, au nom des habitants du Ḫurāsān, au prince de Samarqand Aḥmad b. Sulaymān, que le poète invite à sauver son seigneur, Sanğar, tombé prisonnier aux mains des hordes turques Ġuzz. C'est une des rares poésies persanes de ce genre dans lesquelles, outre l'habileté technique, on relève une réelle vigueur de sentiment et d'inspiration. Cependant, le véritable Anwarī est peut-être celui qui a écrit cette *qaṣīda* de vingt-quatre vers dans chacun desquels reviennent — dans le même ordre — les mots *eau*, *feu*, *air*, *terre*; ou bien celui qui a composé cette poésie, dans laquelle après une introduction de dix-huit vers consacrés à la description du printemps, l'auteur passe à la louange du prince en ces termes:

> Si la tulipe à peine éclose n'est pas une chandelle allumée, comment illumine-t-elle toute la contrée alentour?
> Non! elle est la lance du printemps, qui dans la bataille a rougi sa pointe comme un rubis avec le sang qui s'écoule du cœur des ennemis du roi, le roi juste, victorieux, puissant... etc. etc.

et ces louanges se continuent pendant une cinquantaine de vers. Il convient cependant de remarquer qu'Anwarī, bien qu'ayant porté à la perfection ce genre de poésie, manifeste parfois un sentiment de dégoût pour cet art, jusqu'à composer une satire contre les poètes et la poésie:

> Si tu le considères sagement, l'absence de poètes ne nuit nullement à l'ordre de l'Univers... Il vaut mieux que l'homme gagne son pain — s'il en a besoin — en balayant la rue, qu'en faisant le poète...

Ḥāqānī, mort vers l'année 1199/595, est presque contemporain d'Anwarī, auquel il dispute la palme de ce genre de poésie. Son nom poétique est emprunté au *ḥāqān*, seigneur, de Širwān, sa ville natale. Dans une de ses poésies il se vante lui-même en ces termes:

> Lorsque l'époque de Sanā'ī prit fin, le ciel engendra un homme aussi disert que moi; lorsque à Ġazna (la patrie de Sanā'ī) un mage de la parole descendit sous terre, le pays de Širwān engendra un nouveau mage!

Outre des *qaṣīda* fort abstruses composées à la louange de divers princes, Ḥāqānī composa un *maṯnawī*, le *Tuḥfat al-'irāqayn*, le don des deux Iraq, récit de son pèlerinage à la Mecque; cet ouvrage contient de belles descriptions des villes de l'Iraq arabe et de l'Iraq persan, et des vers pleins de mysticisme. De retour à sa ville natale, en 1156/550, le poète encourut la disgrâce de son patron; il fut emprisonné et composa dans sa prison une célèbre *Ḥabsīyya*. Afin de pouvoir lire ses œuvres, notamment les *qaṣīda* laudatives, les Persans eux-mêmes ont besoin d'un commentaire. Selon un critique iranien moderne, malgré ce caractère difficile de ses écrits, on trouve chez ce poète «des compositions très fraîches et des métaphores fort attrayantes». Cette opinion est tout spécialement valable pour les lamentations sur la mort de son fils et de sa femme, pour la *Ḥabsīyya*, et pour la très belle élégie à la cité de Ctesiphon, Madā'in, jadis glorieuse, dont les ruines interpellent ainsi le poète:

> ...tu es de poussière, et nous sommes maintenant ta poussière!
> Viens, fais quelques pas sur nous, verse sur nous une larme!
> Certes il ne faut pas s'étonner si dans ce jardin qu'est le monde le hibou suit le rossignol, et si la lamentation funèbre talonne les douces mélodies
> ...Où sont maintenant ces rois couronnés? Voici que le ventre de la terre est gros d'eux éternellement...

Ẓahīr de Faryab, mort en 1201/597, très apprécié durant sa vie, mérite lui aussi d'être mentionné. Quoique dans quelques-unes de ses *qaṣīda* les habituelles allusions mystiques ne manquent point, il n'en fut pas moins un grand buveur. Cependant, au contraire de beaucoup de ces panégyristes «secenteschi»,

le sens de l'humour ne lui faisait point défaut. Il est bien étrange, constate-t-il dans une de ses *qaṣīda*, «que je m'appelle moi-même *esclave* et que je qualifie le cyprès *libre* (1)! Tantôt je fais d'un nègre impudent une *houri du Paradis*, tantôt je qualifie de *noble* un misérable ivrogne!»

Pour ne pas parler d'autres poètes moins importants, contemporains d'Anwarī et de Ḫāqānī, tels que Sūzanī, m. 1173/569; Aṯīr al-Dīn Aḫsīkatī, m. 1211/608, que certains critiques ont considéré comme les deux grands maîtres de la *qaṣīda*; et Adīb Ṣābir de Tirmiḏ, m. 1143/538 ou 1152/547, nous arrivons à un des plus grands poètes persans, Niẓāmī, de Ganğa, né presque certainement à Qumm et mort en 1203/600. Il s'est rendu célèbre comme auteur de cinq poèmes dont l'ensemble s'intitule en arabe *ḫamsa*, «quintette», ou en persan *panğ ganğ*, les cinq trésors. Si l'on excepte le premier de ces poèmes, au thème sentencieux et religieux, ils appartiennent tous au genre littéraire dit «poème romanesque», qui, *mutatis mutandis*, peut être rapproché de nos poèmes chevaleresques. Ce genre littéraire n'est point né avec Niẓāmī. Déjà Abū 'l-Mu'ayyad de Balkh, et Baḫtiyārī, au Xe/IVe s., auraient écrit tous deux un poème *Yūsuf ū Ẕulayḫā* repris ensuite par Firdawsī. 'Unṣurī, de son côté, composa un *Wāmiq ū 'Aḏrā'*, aujourd'hui perdu, tandis que nous avons encore connaissance d'un *Wīs ū Rāmīn*, de Ğurğānī, composé en 1048/440. Les sujets de ces deux derniers poèmes étaient empruntés aux légendes anciennes encore subsistantes et écrites en *pahlavi*: d'ailleurs nous avons déjà rencontré dans la littérature du moyen-persan deux petits poèmes romanesques en prose.

Quoiqu'il en soit c'est à Niẓāmī que nous devons les premiers petits poèmes romanesques qui nous soient parvenus et certainement les plus beaux. Le premier, le *Maḫzan al-asrār*, le magasin des mystères, composé en 1178/574, comporte, comme nous l'avons déjà signalé, un sujet ético-mystique. Assez froid et de lecture peu agréable, il est presque unanimement considéré comme le moins bon des cinq. Le second, *Ḫusraw ū Šīrīn*, composé en 1180/576, est l'histoire des amours du roi sassanide Ḫusraw Parwīz et de la belle princesse arménienne Šīrīn, en même temps aimée par Farhād, casseur de pierres, lequel se tue en apprenant la nouvelle, fausse, de la mort de Šīrīn. Le troisième, composé en 1188/584, *Laylà ū Mağnūn*, est par contre un récit d'origine arabe, qui raconte les amours malheureuses de deux jeunes Bédouins, Mağnūn, le fou, et Laylà, appartenant à deux familles ennemies, et dont la fin, comme celle de Roméo et Juliette, est tragique. Le poème, d'un pathétique certain, est surtout célèbre par l'épisode où Mağnūn, désespéré, ayant établi sa demeure parmi les animaux sauvages du désert, délivre avec des mots émouvants les gazelles prises dans les filets des chasseurs, car il croit leur voir les yeux de Laylà. Le quatrième poème, *Haft paykar*, les sept images, dit aussi *Bahrām-nāma*, raconte la vie du roi sassanide Bahrām Gōr, mais le noyau principal en est constitué par les sept récits que ses sept femmes, princesses de divers royaumes, racontent au roi Bahrām dans sept pavillons différents aux couleurs symboliques des sept planètes: particulièrement intéressant est le récit de la princesse slave, car il est l'origine de la fameuse

(1) C'est un qualificatif souvent appliqué au cyprès dans la littérature persane.

fable de Turandot; c'est peut-être le meilleur des cinq poèmes, celui où l'art de Niẓāmī se manifeste dans sa pleine maturité: le lecteur, sous la conduite d'un poète très habile à manier les secrets de son art, pénètre dans un monde de rêve, où, ébloui par le rayonnement continu des métaphores, il finit par se voir contraint à l'admiration.

Du cinquième poème, l'*Iskandar-nāma*, histoire d'Alexandre, nous ne possédons que la rédaction définitive datant des environs de 1200/597. Il s'agit de l'histoire légendaire d'Alexandre *le Grand*, déjà racontée plus brièvement par Firdawsī dans son *Livre des Rois*. Il faut mentionner, parce que c'est un thème qui revient continuellement dans la littérature persane des époques postérieures, le voyage d'Alexandre, accompagné du mystérieux prophète Ḫiḍr, au pays des Ténèbres: là, brille, lueur inaccessible dans l'obscurité, l'Eau de la Vie, qui donne l'immortalité, mais le roi Alexandre ne parvient pas à l'atteindre. Ce poème, très long, est divisé en deux parties: la première présente Alexandre comme guerrier et comme roi; la seconde le représente comme philosophe et prophète; tout le poème est rempli d'allusions et d'allégories mystiques.

L'originalité de Niẓāmī, outre sa maîtrise à jouer du difficile instrument qu'est la rhétorique poétique persane, réside dans son habileté à prêter corps et personnalité à ses idées et à ses sensations de poète; il ne serait donc pas inexact de l'appeler le dramaturge de la littérature persane. Si l'on ajoute à cela une certaine finesse dans l'analyse psychologique, assez rare chez les autres poètes persans, on aura une idée de ce grand poète, plus estimé en Orient qu'en Europe.

c) *La prose.*

La prose, elle aussi, atteint à cette époque sa pleine maturité: presque tous les historiens littéraires occidentaux s'accordent à dire que c'est dans la prose pré-sa'dienne qu'il faut chercher la phrase persane la plus vigoureuse et le plus sobrement élégante.

Une œuvre célèbre, qui pourrait soutenir la comparaison avec nos traités occidentaux d'art politique, est le *Siyāsat-nāma*, de Niẓām al-Mulk, m. 1092/485 (cfr. chap. V). Outre son intérêt historique, religieux et politique, ce livre, appelé aussi *Siyar al-mulūk*, vies des rois, mérite également d'être mentionné du point de vue littéraire, pour la simplicité déjà moins incolore du style, qui s'exprime en une langue pleine de libertés syntaxiques qui seront inconnues de la prose officielle plus rigide du persan plus récent.

Presque contemporain de Niẓām al-Mulk, le prince ziyāride Kay Kā'ūs, est uniquement connu par son *Qābūs-nāma*, livre de conseils, adressé à son fils Gīlān Šāh: illustration typique de ce genre littéraire anecdotique et moralisant, qui constitue une des caractéristiques les plus frappantes de la tournure d'esprit et de la littérature persanes, et élevé par elle à la hauteur d'un art après l'avoir reçu en héritage des temps préislamiques et l'avoir transmis à d'autres nations orientales.

De nature un peu différente sont la *Kimiyā'-i sa'ādat*, l'alchimie de la félicité, d'al-Ġazzālī, m. 1111/505, de Ṭūs, résumé en langue persane de son

monumental *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, et le *Kitāb bayān al-adyān*, de l'*imām* Abū 'l-Ma'alī Muḥammad b. 'Ubayd Allāh, composé en 1092/485, précieux sommaire de l'«histoire des religions» de cette époque.

La *Ḏahīra-i ḫwārizmšāhī*, vaste encyclopédie médicale, la première du genre, mérite également d'être mentionnée. Son auteur est Zayn al-Dīn Ǧurǧānī, médecin qui en 1111/505 entra au service du souverain du Ḫwārizm, d'où le titre de l'ouvrage.

Dans le domaine de la prose narrative poétique on peut citer Naṣr Allāh b. 'Abd al-Ḥamīd, mort entre 1163/559 et 1188/584, auteur d'un remaniement en langue persane du livre de Kalīla et Dimna, déjà traduit par Rūdagī. Cet ouvrage fut longtemps considéré comme un modèle de la prose persane élégante, et connut de grands succès: jusqu'à cinq traductions en turc et plusieurs remaniements en persan.

Une œuvre en prose de grande importance appartenant à cette période est le *Čahār maqāla*, quatre traités, de Niẓāmī 'Arūḍī de Samarqand, mort en 1174/570; poète, littérateur, astrologue et médecin, il eut l'occasion de connaître personnellement 'Umar Ḫayyām et Amīr Mu'izzī. Les *Quatre Traités* traitent respectivement de l'art des secrétaires, *dibīr*, (le nerf de la bureaucratie de ce temps, où la calligraphie était un art); des poètes et de la poésie; des médecins; des astrologues et astronomes. D'un intérêt particulier pour l'étude de la littérature sont les notices (chaque traité est plein d'anecdotes souvent amusantes concernant des personnages célèbres, parfois connus personnellement de l'auteur) sur les poètes, et les observations «critiques» sur la poésie: «Le poète doit avoir appris dans sa jeunesse vingt mille vers des Anciens, et il doit avoir sous les yeux dix mille mots des œuvres des historiens...» Son style est déjà par endroits redondant, et fourmille de mots et d'expressions arabes.

Parmi les historiens, Muḥammad b. 'Alī Rāwandī, contemporain du dernier sultan selǧūqide de l'Iraq, mérite d'être mentionné pour la rareté même des manuscrits de son ouvrage principal: son histoire des Selǧūqides dont le titre est *Rāḥat al-ṣudūr*, repos des esprits, composée en 1203/600 pour le prince selǧūqide Abū 'l-Fatḥ Kay Ḫusraw; elle contient la chronique de la dynastie depuis son début jusqu'en 1193/584.

Un livre de grande utilité pour qui étudie la littérature persane est celui de Muḥammad 'Awfī, de Būḫara, mort après 1232/630. Ayant été dans l'Inde en 1220/617 pour fuir devant l'invasion mongole, il écrivit le *Lubāb al-albāb*, moelle des intelligences, ensemble très riche de biographies de poètes avec des citations de vers difficiles à trouver ailleurs. Le même 'Awfī est l'auteur d'un recueil de contes, le *Ǧāmi' al-ḥikāyāt*, composé à Dehli. Les récits sont distribués par matières en quatre sections: cet ouvrage connut une grande vogue et fut traduit plusieurs fois en turc.

Dans le domaine du conte, il faut encore citer le *Marzbān-nāma*, de Sa'd al-Dīn Warāwīnī. Cet ouvrage, écrit entre 1210/607 et 1215/612, est une traduction en persan littéraire d'un remaniement du même nom du livre de Kalīla et Dimna composé au Xe/IVe s. dans le dialecte du Ṭabaristān par Marzbān b. Rustam. L'auteur ne s'est pas borné à traduire: il a embelli, orné et allongé

L'œuvre constitue un démenti à l'opinion commune, qui place les débuts de la «prose fleurie» persane dans la période post-mongolique. Il est toutefois intéressant d'observer que la complication est plus stylistique que syntaxique: si on la dépouille des étincelantes fioritures qui l'alourdissent, la phrase reste encore d'une syntaxe simple et claire. La prose d'art persane trouva en Sa'dī celui qui, entre le schématisme incolore et une complexité trop artificieuse, sut l'élever jusqu'au sommet de la perfection stylistique.

L'âge d'or de la littérature persane: Sa'dī, Rūmī, Ḥāfiẓ.

Aucun poète persan ne jouit d'une popularité aussi grande, non seulement en Perse mais aussi dans tous les pays où l'on parle et étudie le persan, que Sa'dī. La raison de son succès est double: il est dû à la forme et plus encore au contenu. D'une part, en effet, Sa'dī porte à leur perfection formelle soit la prose d'art, soit le *ġazal* ou la *qaṣīda*; comme lyrique et panégyriste, nombre de Persans le considèrent comme supérieur même à Ḥāfiẓ et à Anwarī. D'autre part, les ouvrages de Sa'dī peuvent à juste titre être considérés comme la quintessence de l'esprit persan, voire de la mentalité de tout l'Islam non arabe. Et cette synthèse se forme précisément au moment où le monde qui nous occupe est à la veille d'une des plus grandes catastrophes. De fait, la longue vie de Sa'dī — il vécut 110 années lunaires — remplit tout le XIIIe/VIIe s., le siècle qui vit les premières des terribles invasions mongoles.

Muṣliḥ al-Dīn 'Abd Allāh Sa'dī naquit à Šīrāz, dans le Fārs, en 1184/580. Privé prématurément de son père, son mécène l'*ātā beg* Sa'd b. Zangī (d'où son nom poétique), souverain du Fārs, lui procura les moyens de continuer ses études, qu'il accomplit à la Niẓāmiyya, le grand collège fondé à Bagdad par Niẓām al-Mulk. Il demeura à Bagdad jusqu'en 1226/623, date à laquelle les hordes mongoles détrônèrent l'*ātā beg*. C'est à ce moment que commence pour Sa'dī la période vagabonde de sa vie, 1226/623-1256/654. Il visita l'Asie Centrale; l'Inde, où il apprit une langue locale dans laquelle il aurait composé des poésies; il passa ensuite au Yémen, en Éthiopie, en Arabie, faisant plusieurs fois le pèlerinage de La Mecque; il se rendit en Syrie, fut capturé par les Croisés et racheté par un ami au prix de dix *dīnār*, pour tomber ensuite, moyennant une dot de cent dīnārs, prisonnier d'une femme, bavarde et insupportable; enfin, après avoir parcouru l'Afrique du Nord et l'Anatolie il rentra à Šīrāz, où, sous Abū Bakr b. Sa'd, fils de son ancien protecteur, régnait à nouveau la paix. Sa'dī passa la dernière période de sa vie, 1256/654-1291/691, dans sa ville natale, entouré de la vénération de ses concitoyens, et se consacra à mettre à profit le fruit de sa vaste expérience. Déjà pendant son séjour à Bagdad il s'était initié au ṣūfisme sous la conduite du grand mystique Suhrawardī, m. 1234/632, et de ce fait une teinte de mysticisme tempéré marque tous ses ouvrages qui sont:

Le *Bustān*, jardin, *maṯnawī* éthique-didactique terminé en 1257/655, divisé en dix chapitres traitant de Morale, Probité et Sagesse politique, Bienfaisance, Amour, Humilité, Soumission à Allāh, Contentement de son état, Culture, Gratitude, Repentir; l'ensemble est parsemé d'anecdotes admirablement

appropriées à chaque sujet. Plus populaire encore que le *Bustān*, est le *Gulistān*, roseraie, achevé un an plus tard, qui constitue sans doute le chef-d'œuvre de Sa'dī et l'ouvrage le plus fameux de toute la littérature persane: le sujet est analogue à celui du précédent, mais il est composé en prose rimée entrecoupée de vers heureusement adaptés aux circonstances du récit, et reprenant les maximes ou les anecdotes en prose. La chronologie des autres compositions de Sa'dī n'a pu être établie: ses *qaṣīda* arabes et persanes, élégies, poésies bilingues et trilingues (*mulamma'āt*) ses *tarǧī'-band*, compositions strophiques, *ġazal* érotiques et mystiques, les divers fragments et quatrains, auxquels il faut ajouter les *muṭāyabāt*, plaisanteries, et un groupe de poésies immorales, *ḫabītāt*. Il composa également six petits traités en prose à sujet éthique-mystique.

L'œuvre de Sa'dī est proprement une encyclopédie du goût persan de son temps et peut-être encore de l'actuel: le penchant atavique vers la littérature éthique-didactique, le souffle de religiosité transcendante provenant peut-être des «mangeurs de lézards» du désert arabe, le mysticisme patient et fataliste uni à un individualisme inquiet, le tout parsemé de subtiles et à peine perceptibles pointes de scepticisme et humour; et cela non pas en un mélange indigeste, mais fondu de manière artistique et parfaite en ce «persan typique». Sa morale n'est point héroïque: «Mieux vaut un mensonge utile, qu'une vérité qui dérange tout», dit Sa'dī au début du *Gulistān*. C'est une duplicité avouée pour le fond, à laquelle répond comme pendant dans la forme une langue où l'idée se cache derrière le mot comme sous un élégant voile bigarré.

D'un tempérament tout à fait différent de celui du *Šayḫ* (c'est le simple titre souvent employé par les Persans pour désigner Sa'dī) fut son contemporain à peu d'années Ǧalāl al-Dīn Rūmī, m. en 1273/672, le plus grand des mystiques persans. Né à Balkh, il fut contraint, dès ses premières années, à prendre le chemin de l'exil, suivant ainsi le sort de son père, qui avait encouru la jalousie du souverain. Après quelques déplacements qui lui donnèrent l'occasion de connaître, encore enfant, Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, il s'établit en Asie Mineure, à Konya. Le nom du poète, Rūmī, tire précisément son origine du nom arabo-persan de cette région, *Rūm*. Ayant étudié les mathématiques il les abandonna bientôt pour s'adonner à l'étude de la théosophie. Son meilleur maître dans cette discipline fut le mystérieux Šams al-Dīn de Tabrīz, ou Šams-i Tabrīzī, le soleil de Tabrīz, dont la mort en 1247/645 plongea Rūmī dans la douleur la plus profonde. Šams-i Tabrīzī exerça une influence dominante et d'une portée incalculable sur son disciple: il fut pour lui «comme le briquet qui fait jaillir les étincelles cachées au sein de la pierre». Après la mort de son maître, Ǧalāl al-Dīn fonda une *ṭariqa* de derviches, qui subsista en Turquie jusqu'à la récente suppression des confréries religieuses en juin 1925/1344, et fut connue en Europe sous le nom de «derviches tourneurs» et en Orient comme *mevlevī* (prononciation turque de *mawlawī*, de *mawlānā*, notre seigneur, en turc *mevlana*, titre de Rūmī).

Outre son *dīwān*, beau certes mais assez monotone, de caractère tout à fait mystique, et dont toutes les poésies sont signées du nom de son maître, Šams-i Tabrīzī, son ouvrage fondamental est le *Maṯnawī-i ma'nawī*, *maṯnawī* spirituel dit par antonomase le *Maṯnawī*, énorme traité de théologie mystique en six livres.

On l'a appelé le «Coran en persan»: les doctrines qui y sont exposées sont illustrées d'un nombre considérable d'anecdotes les plus variées, continuellement interrompues de longues digressions théoriques, puis reprises à nouveau, et entrecoupées de paraboles secondaires. L'ensemble est sans doute charmant et à ce résultat contribue la simplicité de l'expression; ce n'est pas sans raison qu'on cite cette réflexion du *Mawlānā*: «Les discours s'oublient facilement s'ils sont trop ornés.» Les vers sont souvent harmonieux et les métaphores parfois très serrées; cependant, le lecteur occidental ne peut se défendre contre un certain sentiment d'ennui dû à la prolixité de nombreux passages et à la grande monotonie des idées, mal dissimulée sous la variété des formes.

Les poètes lyriques de cette période eux aussi, sont tous plus ou moins imbus d'images et de théories mystiques: une des raisons de cette caractéristique est certainement à chercher dans l'état de misère provoqué en Perse et dans tout l'Orient par le terrible fléau de l'invasion mongole.

Il n'y aurait pas lieu de citer Imāmī de Herāt, m. 1268/667, et Maǧd al-Dīn Hamgar, son contemporain, sinon pour les quatrains de ce dernier et pour le beau *ġazal* du premier, d'une rare vivacité et sincérité d'expression:

> Un seul jour, une seule fois dans l'année se célèbre la fête (de Nouvel An); mais te regarder est pour moi une fête perpétuelle.
> Un seul jour les roses fleurissent, serrées sur leur tige; mais ton visage est pour moi un rosier toujours en fleurs...

Par contre, 'Irāqī, mort vers 1288/687, mérite une mention plus importante, ne fût-ce que parce que son ouvrage mystique, *Lama'āt*, lueurs, eut l'honneur d'être commenté par Ǧāmī. Né à Hamaḏān, le poète suivit jusque dans l'Inde une troupe de derviches errants et devint dans ce pays le disciple d'un vénérable *šayḫ*, mais il choqua quelque peu ses compagnons par son goût trop accentué pour le chant et le vin. Il succéda pourtant à son maître et voyagea beaucoup à travers l'Asie Mineure, l'Égypte et la Syrie, où il mourut à Damas. Plus que par son *dīwān*, contenant des *ġazal* et dont la composition très mélodieuse confirme le goût de l'auteur pour le chant, 'Irāqī s'est rendu célèbre par ses *Lama'āt*, ouvrage mêlé de prose et de vers, écrit certainement sous l'influence du mystique Ibn 'Arabī de Murcie, et divisé en vingt-huit chapitres pleins d'affirmations panthéistes («en vérité tout est Lui, l'âme, l'aimée, le ravisseur de cœurs, le cœur, la religion»). Le *dīwān* lui aussi est rempli de ces représentations d'amour sacré sous la figure de l'amour profane, que nous retrouverons encore chez un grand nombre de poètes postérieurs.

Parmi les poètes les plus importants de cette époque il faut citer un nom, qui en principe ne devrait pas figurer dans une histoire de la littérature persane, puisqu'il s'agit d'un Indien qui vécut toujours dans l'Inde; mais sa production est entièrement en persan; sa famille était originaire de Kiš, et son nom est connu même en Perse: c'est Amīr Ḫusraw, de Dehli. Né en 1253/651, il vécut dans sa ville natale, où il fut le disciple d'un célèbre santon. Après la mort de son maître et après avoir composé l'éloge de cinq souverains successifs de Dehli il renonça au monde et mourut en 1324/725. Il fut un poète d'une extrême

fécondité: en plus de trois longs *dīwān* appartenant respectivement aux divers âges de l'auteur (jeunesse, maturité, vieillesse), il écrivit une *Ḫamsa* que certains critiques orientaux, à tort, vont jusqu'à préférer à celle de Niẓāmī, qu'elle imite. On a aussi de lui d'autres *maṯnawī*, qui sont moins importants. En tout cas, la valeur artistique d'Amīr Ḫusraw se retrouve plus dans la *Ḫamsa* que dans les *dīwān*, qui n'apportent rien de nouveau à ce monde poétique de «cyprès ondoyants», de «joues de tulipe», etc. etc., semblant attendre son rénovateur qui d'ailleurs ne tardera guère: Ḥāfiẓ.

Parmi les poètes spécifiquement mystiques, le plus populaire de cette époque est Maḥmūd Šabistarī, né dans les environs de Tabriz et mort en 1320/720. Comparativement au poète dont on vient de parler, il produisit peu. Son seul ouvrage, hormis deux écrits en prose de peu d'importance, est le court poème mystique en 1008 vers, le *Gulšan-i rāz*, le rosier du mystère, universellement considéré comme un des meilleurs précis de ṣūfisme, quoiqu'il ne soit point un chef-d'œuvre littéraire. Composé en 1317/717, il est la réponse à quinze questions qu'un autre *ṣūfī* avait adressées à l'auteur. Le poème, où une certaine influence chrétienne se manifeste clairement (on y trouve citées des phrases de Jésus empruntées presque littéralement à l'Évangile, par exemple, au moment de l'Ascension «maintenant je m'en vais à mon Père qui est aux cieux»), traite d'abord de l'impossibilité pour la pensée logique de rejoindre Allāh et exprime le concept de l'unité essentielle du Tout:

> Si tu fends le cœur à la petite goutte, il s'en répandra au dehors
> cent mers limpides...
> Cachée sous le voile de chaque atome est la beauté fascinante
> du visage de l'Ami...,

il décrit les cieux et les diverses émanations de l'Être Absolu, les théories de l'Homme Parfait («celui qui veut être le serviteur, bien qu'il soit le Seigneur»), etc. Particulièrement intéressant et utile à qui lit la poésie érotico-mystique persane est son explication des métaphores érotiques les plus communes, transposées en sens mystique. L'*œil* est le mépris qui tient écarté; la *lèvre*, la grâce qui accorde l'union; la *boucle* est la pluralité du monde des phénomènes, qui voile le visage de l'Unité d'Allāh; la *joue* est le théâtre de la beauté d'Allāh; le *duvet*, sa puissance; le *grain de beauté*, le point de l'Unité divine, où tous les phénomènes se concentrent; le *vin*, le ravissement du *ṣūfī* à l'apparition de l'Aimé; la *taverne*, l'unité signifiant l'abolition de toutes les relations; l'*idole*, la preuve de l'amour; la ceinture, *zunnār*, des *zindīq* et des Chrétiens, le symbole du service d'Allāh; le *christianisme*, le symbole de la propre libération du joug du dogmatisme, ou *taqlīd*; le *jeune chrétien* dont le poète est souvent amoureux, est le *pīr*, guide spirituel.

Awḥadī, de Marāġa ou d'Iṣfahān, mort en 1337/738, qu'il ne faut pas confondre avec son maître spirituel Awḥad al-Dīn Kirmānī, m. 1297/697, a laissé un *dīwān* parsemé de mysticisme, un poème mystique, *Ǧām-i Ǧam*, la coupe de Ǧamšīd, qui contient des expressions et des images fort belles, et enfin un recueil de dix lettres d'amour.

Venons maintenant aux deux poètes lyriques qui sont les précurseurs les

plus directs de Ḥāfiẓ: Ḫwāǧū de Kirmān, m. 1352/753, et Salmān, de Sāwa, m. vers 1376/778. Ḫwāǧū erra à travers la Perse au service de divers souverains, et notamment des Īl ḫān de Bagdad; il fut le premier Persan à composer une *Ḫamsa*, imitation de celle de Niẓāmī, et un *dīwān* où l'on trouve déjà beaucoup d'images et même un *ġazal* entier qui annonce Ḥāfiẓ. Salmān se trouve peut-être encore plus proche de ce dernier, lequel a dit:

> Sais-tu qui est le prince des vertueux de ce temps?... Le roi des vertueux, le souverain du royaume de la Parole, la Beauté de la communauté et de la religion, le seigneur du monde, Salmān.

Outre son *dīwān*, il nous reste de lui un *Firāq-nāma*, livre de la séparation, écrit pour consoler son seigneur, le *Šayḫ* Uways, de la perte d'un favori; et un *maṯnawī* romanesque, *Ǧamšīd ū Ḫuršīd*, dans lequel il introduit des caractères nouveaux dans le monde conventionnel des imitateurs de Niẓāmī. Quelques-unes des *qaṣīda* et des *ġazal* du *dīwān* atteignent à une grande élégance, et même un Occidental peut remarquer que Salmān a apporté quelque chose de nouveau aux vieilles formes. Mais il nous est plus difficile de déterminer en quoi consiste cette nouveauté: les observations des critiques orientaux nous satisfont rarement. Il est probable, par exemple, que dans ses descriptions de la nature il ait employé des images nouvelles:

> ...des géomètres aériens du point de pluie tracent des cercles sur l'eau...
> ...le vent à chaque instant jette un soupir froid sur le visage de l'eau, dont la joue grimace de cette haleine triste...

Enfin voici un poète qui parmi tant de chantres du printemps, est également sensible à la poésie de l'hiver:

> ...La neige argentée a fait de la terre comme une mer de mercure
> ...de cet océan de vagues si tu voulais sortir, sache qu'on n'en sort qu'avec la nef (la coupe) du vin limpide...

Salmān est également un habile créateur dans l'art des *guzargāh*, vers de transition entre la partie initiale de la *qaṣīda* qui est descriptive, et la seconde, qui est laudative. Une de ses descriptions du printemps se termine ainsi:

> ...avec quoi le rossignol chante-t-il les louanges de Son Altesse la Rose? Il ferait bien d'apprendre de moi l'art de dire, car ma plume est bien faite pour louer et complimenter le Roi...

Avant d'en arriver à Ḥāfiẓ, le «Rossignol de Šīrāz», il faut parler du plus grand des satiriques persans, 'Ubayd Zakānī, vivante et violente condamnation d'un monde artistiquement et plus encore moralement arrivé à la décadence.

'Ubayd Zakānī, m. 1370/772, composa également des vers sérieux, qu'il ne faut pas négliger, mais il est tout particulièrement connu par ses satires. Il excellait à citer, par le procédé dit *taḍmīn*, c'est-à-dire en les insérant dans ses poésies humoristiques, les vers fameux d'autres poètes afin de les tourner impitoyablement en ridicule, ce qui d'ailleurs n'était point difficile. Né à Qazwīn,

il vécut longtemps à Šīrāz sous le règne d'Abū Isḥāq Inğū, et il connut Salmān, qui, prudemment, rechercha son amitié. Outre un *dīwān* sérieux et un traité sur la rhétorique, le *'Uššāq-nāma*, livre des amoureux, composés l'un et l'autre en 1350/751, il écrivit un bizarre *maṯnawī*, *Mūš ū gurba*, le rat et le chat, récit d'un chat dévorant dans une taverne un rat qui, s'étant saoulé, s'était déclaré capable de lutter contre n'importe quel chat. Celui-ci déclare ensuite hypocritement son regret et son repentir, et attire ainsi les rats trop crédules qu'il met aussitôt en pièces. Le résultat est une guerre où les rats prennent le dessus, mais la victoire finale, comme il arrive souvent dans le monde, revient au chat plus astucieux et méchant, qui parvient à se libérer et à mettre en déroute ses adversaires. Vraiment féroce est l'*Aḫlāq-i ašrāf*, la morale des nobles, écrit en prose en 1340/741, et dans lequel l'auteur traite en sept chapitres des diverses vertus morales; chaque chapitre est divisé en deux parties: la première traitant de l'«ancienne» vertu, maintenant abolie; la deuxième, des «innovations» de l'époque. Le *Rīš-nāma*, livre de la barbe, est un curieux dialogue entre Zakānī et la Barbe, destructrice de la beauté féminine des adolescents. Le *Ṣad-pand*, cent conseils, contient des aphorismes sérieux et facétieux, comme par exemple: «Tant que tu peux, évite de dire la vérité: ainsi tu n'agaceras pas les autres sans raison.» La *Risāla-i dilgušā*, traité amusant, contient des récits humoristiques de ce genre:

> Un individu prétendait être Allāh. Il fut conduit devant le Calife, qui lui dit: L'année dernière il y en eut un qui se faisait passer pour prophète; il a été mis à mort. — Vous avez bien fait, répondit l'autre, car je n'avais envoyé personne!

Fort belles et d'une brièveté vraiment moderne sont les *Ta'rīfāt*, définitions, dites aussi *Dah faṣl*, dix chapitres, dont voici un spécimen:

> *Monde*: Le lieu où aucune personne ne peut jouir d'un peu de paix.
> *Docteur de la loi*: Un individu qui n'a pas suffisamment d'intelligence pour gagner sa vie lui-même.
> *Avocat*: Celui qui rend la vérité inoffensive.
> *Sūfī*: Un individu qui mange ce qu'il n'a pas gagné.
> *Ḥāğğī*: Un individu qui parjure par la Ka'ba.
> *Vanterie effrontée*: Le capital des nobles.
> *Le fou*: Celui qui attend d'eux quelque chose.
> *Pharmacien*: Celui qui voudrait que tout le monde tombe malade.
> *Un malheureux*: L'homme marié.
> *Un plus malheureux encore*: Celui qui a plusieurs femmes.

Nous citerons enfin les *Hazliyyāt*, poésies amusantes, livre franchement immoral.

Nous arrivons ainsi à celui qui est considéré par tous les orientalistes comme le plus grand poète persan: Ḥāfiẓ. Les orientaux, eux aussi, pour la plupart, sont de cet avis. Šams al-Dīn Muḥammad, dit Ḥāfiẓ, naquit à Šīrāz, vraisemblablement en 1319/719; à ce qu'il semble, sa famille était originaire d'Iṣfahān. Le nom de Ḥāfiẓ «celui qui retient (le Coran) par cœur» vient de ce que dès sa petite enfance le futur poète avait appris par cœur le Livre Sacré. Il semble qu'il ait très tôt commencé à écrire; ses meilleures poésies, qu'il faut compter parmi les mieux venues et les plus spontanées de la littérature persane, confirment cette tendance innée vers la poésie. Quoiqu'il ne fut jamais un véritable panégyriste des princes, et qu'il n'ait jamais vécu à leur cour, il jouit d'abord de la protection d'Aboū Isḥāq Inğū, gouverneur du Fārs, vassal des Mongols; puis de celle des Muẓaffarides avec Mubāriz al-Dīn, prince dur et rigide, qui ordonna, au désespoir des bons vivants, la fermeture de toutes les tavernes, et son fils Šāh Šuğā', m. 1383/785, qui les fit rouvrir; malgré cela Ḥāfiẓ n'était pas en parfait accord avec ce dernier prince, qui se piquait d'être poète et l'accusait de recourir à un style à la fois érotique et mystique, accusation qui se rapporte en fait à un des aspects les plus caractéristiques du style de Ḥāfiẓ. A Šāh Šuğā' succéda Zayn al-'Ābidīn, déposé à son tour en 1387/789, après l'entrée de Tamerlan à Šīrāz. La légende a gardé le souvenir d'une rencontre du poète et du conquérant, quelques années avant la mort du premier. Celle-ci eut lieu vers 1390/793. Ḥāfiẓ ne voyagea guère. Après avoir résisté aux sollicitations du sultan de Bagdad («le zéphyr de la Muṣallā et l'eau de Ruknābād ne m'accordent pas la permission de voyager à travers le monde»), il céda à l'invitation d'un prince indien, mais surpris par une tempête juste au commencement du voyage, il dit:

> L'espoir du gain m'avait fait paraître d'abord supportable la peine de la mer; mais je me suis trompé, car une seule de ses vagues ne vaut pas cent *mann* d'or!

Et ainsi le voyage ne se fit jamais.

L'œuvre de Ḥāfiẓ, assez peu volumineuse, comprend presque uniquement son *dīwān*, contenant des *qaṣīda*, des *ġazal*, des quatrains, des fragments divers, et de courts *maṯnawī*, comme le *Sāqī-nāma*, le livre de l'échanson. Ce *dīwān* a fait l'objet de beaucoup de critiques: la plus connue en Europe est celle, rédigée en turc, du bosniaque Sūdī, mort vers 1591/1000, le seul qui ne l'interprète pas dans un sens mystique. Comme ce fut le cas en Occident pour les «Sortes Virgilianae» de Virgile, le *dīwān* de Ḥāfiẓ, fut, lui aussi, utilisé pour obtenir des présages, *fa'l*, en l'ouvrant au hasard à l'une de ses pages; il contient des tables qui, par un procédé facile, donnent un vers de Ḥāfiẓ pour en tirer un augure; au même but servent aussi des cartes à jouer sur lequel sont reproduits des vers du poète.

On a beaucoup parlé d'une «originalité», tant de la forme que du fond propre à Ḥāfiẓ. En réalité il est fort difficile de préciser le trait caractéristique de l'œuvre de Ḥāfiẓ et ce qui la distinguerait de celle des autres maîtres du *ġazal*. Celui qui a lu les *dīwān* de Salmān et de Ḫwāğū ne pourra certes affirmer que Ḥāfiẓ a été le premier à unir dans sa poésie de façon souvent inextricable le divin

et l'humain, le sensible et le suprasensible, l'amour et le mysticisme. Peut-être semble-t-il plus exact d'affirmer l'originalité de la forme. Certes dans quelques-uns de ses *ġazal* on sent une sincérité et une personnalité d'expression rares chez d'autres poètes; sans doute possède-t-il une maîtrise de la langue et un sens de la musicalité du vers vraiment hors de pair, mais il n'y a rien qui soit substantiellement neuf chez lui du point de vue de la forme. Bien rares, par exemple, sont les métaphores qu'on ne puisse trouver chez les poètes précédents: les observations très pénétrantes contenues dans une des meilleures études récentes sur Ḥāfiẓ, celle de M. Schäder (*Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig, 1938, pp. 105-122), valent plus que pour Ḥāfiẓ, pour toute la meilleure poésie lyrique persane de ce genre. En réalité Ḥāfiẓ n'a fait que perfectionner, il a porté jusqu'à ses extrêmes possibilités un ensemble de qualités artistiques qu'on trouve déjà en bonne partie chez ses prédécesseurs. Tout en évitant d'affirmer — comme le fit Pizzi — que sa poésie est d'une spontanéité romantique, nous devons aussi nous garder de le considérer comme un simple technicien du vers: il fut une grande personnalité d'artiste, qui utilisa et sut développer de la manière la plus parfaite, la plus typique, les moyens qui étaient le patrimoine de tous les bons poètes musulmans d'alors.

Après ce que nous venons de dire il est clair que les discussions qui en Orient, et même, en partie, en Occident, ont eu lieu et ont encore lieu sur l'interprétation «mystique» de la poésie ḥāfizienne, sont sans objet. Ḥāfiẓ, tout comme Ḫayyām et les poètes lyriques les plus représentatifs d'un peuple qui possède une langue mixte, et une religion nettement sémitique greffée sur un tronc indo-européen, nous offre un bel exemple de dualisme artistique: le sensible et le suprasensible étincellent de son vers «transparent, clair et dur comme le cristal», ils sont unis et distincts comme les rayons d'un phare. On peut donc conclure en faveur de la religiosité de Ḥāfiẓ, mais en remarquant bien que sa religiosité réside non dans le contenu, mais dans la forme de son art.

La prose.

Parmi les œuvres les plus significatives qui sous quelque aspect peuvent entrer dans une histoire de la littérature nous avons:

L'*Aḫlāq-i nāṣirī*, de l'astronome, philosophe et mathématicien Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, m. 1274/673, qui fut d'abord au service du dernier grand seigneur des «Assassins» d'Alamūt, puis, l'ayant trahi, de leur vainqueur le mongol Hūlāgū. C'est un traité d'éthique divisé en trois discours: éthique individuelle, éthique domestique (économie), éthique politique; le premier et le deuxième sont des traductions presque littérales de l'arabe du *Tahḏīb al-aḫlāq* de Miskawayh; le troisième se fonde principalement sur des traités philosophiques d'al-Fārābī. L'auteur composa deux préfaces pour cet ouvrage: l'une en l'honneur des «Assassins», l'autre, plus tardive, à l'éloge de leurs vainqueurs mongols.

Parmi les ouvrages historiques citons les *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, composées en 1259/658, qui fournissent des données utiles notamment pour l'histoire des

dynasties ġaznawide, ġūride et mongole. L'auteur en est Minhāğ al-Dīn, dit aussi Minhāğ-i Sarrāğ.

Plus connu est l'historien 'Aṭā Malik Ğuwaynī, m. 1283/682, auteur de la *Ta'riḫ-i ğihān-gušā*, histoire du conquérant du monde, c'est-à-dire Ğingīz Ḫān, où il relate l'histoire des Mongols jusqu'à son temps. Particulièrement intéressant est le récit de l'expédition contre les Ismā'īliens d'Alamūt, à laquelle il prit part comme secrétaire d'Hūlāgū.

Un autre historien fameux fut Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh, m. 1318/718, vizir de Ġazān Ḫān, le premier des souverains mongols à avoir embrassé l'Islam. Rašīd al-Dīn est l'auteur de la vaste compilation historique *Ğāmi' al-tawārīḫ*, recueil de chroniques, où en plus d'une histoire des Turcs et des Mongols depuis les origines jusqu'à son époque, on trouve une histoire générale du monde qui va de la création jusqu'aux débuts du règne d'Olčaytu.

Nous signalons en passant le *Ta'riḫ-i Banākitī*, composé en 1317/717 par Faḫrī Banākitī, qui fut aussi poète; cet ouvrage est le résumé et la continuation du *Ğāmi' al-tawārīḫ*, pour arriver au *Ta'riḫ-i waṣṣāf*, écrit entre 1291/691 et 1327/728, par 'Abd Allāh b. Faḍl Allāh de Šīrāz, dit Waṣṣāf al-Ḥaḍra, le panégyriste. Cette chronique est la continuation du *Ta'riḫ-i ğihān-gušā*; elle est intéressante du point de vue littéraire comme spécimen de ce style ampoulé et, à la longue, insupportable que nous avons déjà rencontré assez souvent dans le *Marzbān-nāma*, mais qui, ici, dans les ouvrages postérieurs, en arrive à un point inconcevable pour un occidental. Ce procédé consiste en une incessante substitution de presque tous les substantifs et les verbes par des phrases symboliques: les historiens sont «ceux qui dévoilent le visage des nouvelles encore vierges»; un souverain «fait s'envoler par le souffle de sa générosité la poussière de la pauvreté et de l'indigence» etc...

Moins redondante que celle de Waṣṣāf est l'histoire de Ḥamd Allāh Mustatawfī, m. 1349/750, qui, en 1330/731, composa son *Ta'riḫ-i guzīda*, histoire choisie, allant de la création du monde jusqu'à l'époque mongole, avec des appendices dont l'un contient l'histoire de Qazwīn, ville natale de l'auteur. Mustawfī écrivit aussi une chronique en vers sous le titre *Ẓafar-nāma*, livre de la victoire, qui va de Mahomet jusqu'en 1334/735, et l'ouvrage cosmographique-géographique *Nuzhat al-qulūb*, joie des cœurs, achevé en 1339/740.

L'âge d'argent: de Ḥāfiẓ à Ğāmi', XVe/IXe s.

On considère ce siècle comme le dernier de la littérature persane classique. Historiquement il embrasse la période tīmūride, c'est-à-dire celle qui vit la deuxième invasion turcotatare, sous Tamerlan, m. 1405/808, et l'établissement des princes tīmūrides en Perse. C'est au temps de Husayn b. Bāyqarā, souverain de Herāt, 1469/874 - 1506/912, que brilla Ğāmi'.

Parmi ceux qui continuèrent à composer dans le style de Ḥāfiẓ, mais sans aucune originalité spéciale, on peut citer Kamāl de Ḫuğand, m. 1400/803, et Maġribī de Tabrīz, m. 1406/809. Busḥāq, ou Abū Isḥāq, de Šīrāz, m. 1424/828 ou 1427/831, mérite davantage notre attention: c'est apparemment faute d'autres sujets qu'il s'adonna à la poésie culinaire; son *Kanz al-ištihā'*, trésor de l'appétit,

fut, semble-t-il, composé pour faire revenir l'appétit à sa bien-aimée; il y utilise à pleines mains le *taḍmīn*, insertion des propres vers dans ceux des autres, pour tourner en ridicule les grands poètes. Outre cet ouvrage il composa aussi un *Dīwān al-aṭ'ima*, concernant l'art culinaire, et une *Munāẓara*, joute poétique, entre la fouace douce et le pain ordinaire.

Un autre imitateur de Ḥāfiẓ fut Kātibī, né à Turšīz et mort vers 1436/840; il étudia à Nīšāpūr et fut ensuite panégyriste à la cour de divers souverains. On possède de lui un *dīwān*, un *Dah bāb*, composé de dix chapitres, à l'imitation du *Būstān*; le *Sī-nāma*, constitué de trente lettres (d'amour), et quelques *maṯnawī* plus ou moins imités de ceux de Niẓāmī.

Qāsim-i Anwār, m. 1434/838, šī'īte vénéré, presque contemporain de Kātibī, est l'auteur d'un résumé ou anthologie du *Bustān*; d'un bon *dīwān* mystique, d'un *maṯnawī*: *Anīs al-'ārifīn*, l'ami des mystiques, et de divers traités théologiques en prose.

Parmi les chroniqueurs de la période tīmūride un des plus connus est Ḥāfiẓ-i Abrū, qui vécut à la cour de Tamerlan et de Šāh-Ruḫ et composa entre 1417/823 et 1420/823 son volumineux ouvrage *Zubdat al-tawārīḫ*, crème des chroniques, dont on ne possède aucun exemplaire complet. 'Abd al-Razzāq de Samarqand, m. 1482/887, basa sur cette *Zubdat al-tawārīḫ* son *Maṭla' al-sa'dayn*, le lever des deux planètes fortunées, source importante pour l'histoire des tīmūrides de 1304/704 à 1470/875.

Nous arrivons ainsi à celui que plusieurs critiques considèrent — probablement à tort — comme le plus grand des historiens persans, et qui est sans doute le mieux connu en Europe; il s'agit de Mirḫwānd, originaire de Boukhara, mort à Herāt en 1498/904. Sa renommée en Orient est peut être due non pas tant au contenu de son ouvrage historique *Rawḍat al-ṣafā'*, jardin de pureté, qu'aux qualités de son style, moins pesant et pompeux que celui de Waṣṣāf, mais difficile à traduire littéralement dans les langues européennes. L'Histoire qu'il relate, en huit gros volumes, va de la création du monde jusqu'au règne du sultan Ḥusayn Bāyqarā de Herāt.

Mīr 'Alī Šīr Nawā'ī, ministre de Ḥusayn Bāyqarā, fut lui aussi écrivain et poète. Il s'exprima ordinairement en čaġatāi, turc oriental, mais il composa également des vers en persan et une anthologie, *Maǧālis al-nafā'is*, qui sont des discussions sur des sujets agréables, en čaġatai; cet ouvrage fut traduit en persan en 1521/928, c'est-à-dire après sa mort, sous le titre de *Laṭā'if-nāma*. Le souverain Ḥusayn Bāyqarā lui-même composa une série de panégyriques de poètes en forme de biographies qu'il rassembla en un volume sous le titre de *Maǧālis al-'uššāq*, séances des amoureux mystiques.

A ce même ministre Mīr 'Alī Šīr Nawā'ī fut dédiée la *Taḏkirat al-šu'arā'*, souvenirs des poètes, de Dawlatšāh de Samarqande, composée en 1490/896. Quoique contenant des écrits fort intéressants, tels de nombreux passages poétiques dus à divers auteurs, cette œuvre reste très imprécise dans ses données, et du point de vue de la saine critique littéraire sa valeur est absolument nulle.

Du type de l'*Aḫlāq-i nāṣirī*, sont l'*Aḫlāq-i ǧalālī*, de Ǧalāl al-Dīn Dawānī, m. 1502/908, et l'*Aḫlāq-i muḥsinī*, du polygraphe connu Ḥusayn Wā'iẓ Kāšifī,

m. 1504/910. Ces deux compilations n'ont pas une grande valeur littéraire, et sont probablement plus connues en Inde qu'en Perse. Ceci explique que ces ouvrages furent traduits en anglais, le premier dès 1834/1250, et le second en 1851/1268.

Ḥusayn Wā'iz Kāšifī est encore l'auteur d'un livre en prose très ornée, intitulé *Anwār-i suhaylī*, les lueurs de Canope, qui n'est autre chose qu'un des très nombreux remaniements du livre de *Kalīla et Dimna*; son *Anwār-i suhaylī* a aussi joui en Europe d'une réputation imméritée (traduit déjà en français dès 1644/1054, ce fut une des sources de La Fontaine) et est plus apprécié en Inde qu'en Perse. Ḥusayn Wā'iz a aussi écrit deux anthologies du *Maṯnawī* de Ǧalāl al-Dīn Rūmī.

Voici enfin, Ǧāmī, m. 1492/898, le dernier des grands classiques persans. Cette affirmation, que quelques-uns, comme Browne, estiment injustifiée, trouve peut-être sa justification dans la phrase désolée de Ǧāmī lui-même que «désormais tout avait été dit; et qu'il ne lui restait plus rien à dire», symptôme bien clair d'un commencement de décadence. D'ailleurs plus d'un de ces poètes d'un âge qui s'achemine vers son déclin, expriment, comme nous l'avons constaté parfois avec ironie, un certain dégoût pour leur propre poésie, et c'est Ǧāmī qui écrivait:

> ... Le mensonge n'est autre chose qu'une obscurité profonde, et cependant les faiseurs de paroles s'en servent pour farder les jeunes épouses de poésie. A quoi bon parler de ma science et de ma vertu? Mieux vaudrait qu'on rangeât ma biographie parmi celles des ignorants.

En tout cas, Ǧāmī fut, si non le plus grand, du moins certainement le plus fécond des principaux poètes persans. Son esprit général s'exerça dans les domaines les plus divers, allant du genre lyrique au poème romanesque, de la philosophie à la grammaire arabe, et il est bien possible qu'il y ait encore, ensevelie dans les biliothèques, une partie de ses œuvres non connues.

Mullā Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ǧāmī naquit à Ǧām du Ḫurāsān; il fut un grand ami de *Mīr* 'Alī Šīr Nawā'ī, déjà cité, son patron, et brilla sous le règne du dernier tīmūride de Perse, le sultan Ḥusayn Bāyqarā, dont les terres se trouvaient presque réduites aux environs de Herāt. Nous indiquerons seulement les ouvrages les plus importants de cet écrivain universel:

Trois *dīwān* lyriques contenant de très belles poésies, mais pas très originales. On y remarque notamment les influences de Ḥāfiẓ et de Sa'dī; ces *dīwān* furent respectivement composés en 1479/884, 1489/895, et 1490/896.

Sept poèmes *maṯnawī*, connus sous le nom arabe de *sab'a*, ou sous le nom persan de *haft awrang*, les sept trônes, sont à l'imitation du «quintette niẓāmien». Ils sont:

Silsilat al-ḏahab, la chaîne d'or, poème éthico-religieux avec de nombreuses anecdotes, composé en 1485/890;

Salāmān ū Absāl, curieux poème allégorico-mystico-romantique sur les amours du jeune Salamān et de sa nourrice Absāl;

Tuḥfat al-aḥrār, le don des libres, poème didactique avec anecdotes, inspiré du *Maḫzan al-asrār* de Niẓāmī, et composé en 1481/886;

Subḥat al-abrār, le chapelet des pieux, poème éthico-mystique, moins attrayant encore que le précédent.;

Yūsuf ū Zulayḫā, composé en 1483/888, le plus célèbre des sept; le sujet est l'histoire de Joseph et de la femme de Putiphar, avec naturellement de nombreuses allusions mystiques;

Laylā ū Maǧnūn, sur les aventures bien connues de deux amoureux Bédouins, composé en 1484/889;

Ḫirad-nāma-i sikandarī, sur la légende d'Alexandre, le moins connu de ces sept poèmes, et encore inédit.

Plus simples, plus mystiques, et plus facilement compréhensibles si on les compare avec les *maṯnawī* niẓāmiens, ces sept poèmes de Ǧāmī n'ont pas la vigueur et la force originale des récits de Niẓāmī, un des plus difficiles auteurs persans. Mais précisément pour cette raison les poèmes de Ǧāmī ont joui et jouissent encore d'une énorme popularité, même en dehors de l'Iran, et ils ont exercé une influence notable sur les littératures turque et urdue.

Parmi les principales œuvres en prose de Ǧāmī, nous citerons le *Nafaḥāt al-uns*, souffles d'humanité, recueil de biographies de mystiques composé en 1478/883; le *Šawāhid al-nubuwwa*, preuves de la prophétie, écrit en 1480/885; le commentaire des *Lama'āt* d' 'Irāqī, composé en 1481/886; et les *Lawā'iḥ*, éclairs, ouvrage mystique. Cependant, la production en prose la plus populaire de Ǧāmī est le *Bahāristān*, jardin de printemps, composé en 1487/893, où l'auteur imite, et, à son propre avis, surpasse le *Gulistān* de Sa'dī: cet ouvrage est divisé en huit chapitres, dont chacun reçoit le nom de *rawḍa*, jardin; particulièrement important est le chapitre d'anecdotes concernant les poètes. Cet ouvrage, qui regorge tellement de vers qu'il s'y trouve à peine place pour la prose, doit être considéré, malgré l'élégance du style, comme inférieur au *Gulistān*.

Il est plus difficile de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre de Ǧāmī plus, peut-être, que sur celle des autres grands littérateurs persans: la prose et la poésie persanes, déjà au début de leur décadence, trouvent en Ǧāmī un temps d'arrêt avant leur déclin définitif; dans cette période il est curieux d'observer que, tandis que la poésie va relativement vers une simplification, la prose, au contraire, s'alourdit et se complique de plus en plus.

XVIe/Xe s. — Les quatre derniers siècles XXe/XIVe s.

Dans cette dernière période la Perse n'offre rien de substantiellement nouveau dans le domaine de l'art littéraire, sinon une plus grande simplicité de forme dans le domaine de la poésie, simplicité qui, ne se trouvant pas aidée par la nouveauté des sujets, tombe souvent dans la banalité; d'autre part on remarque une plus grande complication de la syntaxe dans la prose, due, peut-être, à des influences turques. Mais cette complication loin d'indiquer une maturité artistique, est presque toujours une manière de ne rien dire en un style difficile.

Du XVIe/Xe s., pendant lequel la Perse retrouva pour un temps sous les Ṣafawides et notamment sous Šāh 'Abbās Ier *le Grand*, m. 1629/1039, son ancienne splendeur, nous citerons:

Bābā Fiġānī de Šīrāz, m. 1519/926, un des nombreux poètes persans qui sont fort estimés dans l'Inde et que les critiques indiens considèrent comme un des grands maîtres du *ġazal*, avec Ḥāfiẓ.

Hātifī, neveu de Ǧāmī, m. 1521/928, un des nombreux imitateurs de Niẓāmī, auteur, lui aussi, d'un «quintette».

Hilālī d'Astarabad, m. 1528/935, qui bénéficiera dans sa jeunesse du patronage de *Mīr* ʿAlī Šīr Nawāʾī, et fut l'auteur de *maṯnawī* et d'un *dīwān*. Il fut mis à mort comme šīʿite.

Ahlī de Šīrāz, m. 1535/942, célèbre pour son art des jeux de mots (un de ses *maṯnawī*, le *Siḥr-i ḥalāl*, la magie licite, pouvait grâce à certaines indications, être lu de plusieurs manières et en différentes directions). Cet auteur est aussi connu pour son *Šamʿ ū parwāna*, la chandelle et la phalène, à sujet mystique.

Muḥtašam de Kāšān, m. 1588/997, est célèbre comme panégyriste du *šāh* ṣafawide Ṭahmāsp, et surtout pour ses poésies religieuses de tendance šīʿite, parmi lesquelles est particulièrement remarquable un petit poème en l'honneur des *imām*, écrit en un style simple et plein d'un vif sentiment religieux:

> Hélas! quand les fils d' ʿAlī ressusciteront de la poussière avec leurs linceuls dégouttant de sang, comme de rouges bannières de flamme!
> Ah! quand les jeunes fils du Prophète laisseront flotter au vent leurs manteaux rougis au jour du Dernier Jugement!

ʿUrfī et Fayḍī, importants l'un et l'autre, à cause de la grande influence qu'ils ont exercée sur les littératures turque et urdue, méritent qu'on en parle plus longuement. ʿUrfī, né à Šīrāz, et mort en 1590/999 passa en Inde presque toute sa vie. Muḥammad Iqbal, le célèbre poète indien de nos jours, l'admirait beaucoup pour son esprit altier et indépendant qui lui attira nombre d'ennemis:

> ... pourquoi Saʿdī se vanta-t-il d'une poignée de terre de Šīrāz? Simplement parce qu'il savait que Šīrāz devait être le lieu de ma naissance et ma demeure;

on admire aussi beaucoup son style pour la vigueur de l'expression et pour une qualité assez rare chez les anciens: la convenance des sujets traités dans chaque vers.

Fayḍī, m. 1595/1004, vécut, comme le précédent, à la cour de l'empereur Akbar. On peut citer parmi ses ouvrages le *Nāl Daman*, adaptation de l'épisode bien connu du Mahābhārata, Nāla et Damayantī, faite suivant le style du *Laylā ū Maǧnūn* niẓāmien. Il fut fort honni des «orthodoxes» comme hérétique.

Parmi les prosateurs de ce siècle on peut citer l'historien Ḫwāndamīr, m. 1535/942, auteur de divers ouvrages biographiques et historiques, dont le *Ḥabīb al-siyār*, chronique qui va jusqu'en 1524/931.

Le XVIIe/XIe s. vit la Perse gouvernée encore par les Ṣafawides sous lesquels le šīʿisme était devenu la religion officielle.

Parmi les poètes du temps de Šāh ʿAbbās Ier nous citerons Šānī de Téhéran, m. 1614/1023; Zulālī de Ḫwānsār, m. 1615/1024, auteur de sept *maṯnawī*; Ẓuhūrī de Turšīz, m. 1615/1024, plus connu en Inde qu'en Perse, auteur d'un

Sāqīnāma, livre de l'échanson; le théologien šī'ite Bahā' al-Dīn Muḥammad 'Āmilī, m. 1621/1031, auteur de traités théologiques et aussi d'un poème religieux, *Nān ū ḥalwā*, pain et sucreries, publié sous le surnom poétique de Bahā'ī; le médecin de Šāh 'Abbās, Šifā'ī, m. 1628/1038, auteur de poésies lyriques et satiriques et de quatre *maṯnawī* religieux; Faṣīḥī de Herāt, m. 1636/1046; Mīrzā Ǧalāl Asīr, m. 1639/1049, ami personnel du šāh, et qui, à croire ses biographes, ne composait ses poésies qu'en état d'ivresse. Le grand ouvrage en prose *Ta'rīḫ-i 'ālam-ārāy-i 'abbāsī*, composé en 1616/1025 par Iskandar Bey Munšī et continué par la suite jusqu'à la mort de Šāh 'Abbās Ier, renferme les noms de la pléiade de poètes du temps de ce grand souverain, et un certain nombre d'anecdotes à leur sujet.

Ṣā'ib de Tabrīz, m. 1677/1088, mérite, enfin, une mention à part comme le poète persan le plus remarquable de son siècle; il a été considéré par certains critiques comme l'introducteur d'un style nouveau dans la poésie lyrique persane. De même que 'Urfī et d'autres littérateurs, il est peut-être plus estimé en Inde et en Turquie qu'en Perse. Il fut un grand admirateur de Ḥāfiẓ et excella notamment dans le *ġazal*. Une des raisons de sa popularité est la simplicité de son style et le choix heureux de ses métaphores. Comme chez tous les poètes persans de cette époque tardive, on trouve aussi chez lui un sens ésotérico-mystique de l'art:

> Le mugissement de la mer de la parole jaillit de son cœur bouillant; mes lèvres silencieuses sont la clé du trésor de l'Esprit. La Signification, vierge cachée par le voile de l'au-delà, se couche, chaque nuit, spontanément, tout contre ma poitrine. Chaque vision dont se vantent les mages dans la nuit de la parole est un de mes songes oubliés; la sphère céleste est une fumée qui s'élève de ma récolte brûlée [de mes espérances douloureusement déçues]; la terre est la poussière détachée de mes chaussures...

La production littéraire de Mīrzā Bīdil, m. 1720/1133, chevauche sur le XVIIe/XIe s. et le suivant. Quoique cet auteur fût indien, né à Ahmadabad et mort à Dehli, on le cite, ici, à cause de la grande renommée dont il jouit aussi en Afghanistan. On lui doit, outre un *dīwān* dont l'unique et bien douteuse originalité se trouve dans sa grande habileté technique et ses jeux de mots innombrables, divers poèmes mystico-didactiques.

C'est vers cette époque que des voyageurs européens nous donnent les premières notices de la *ta'ziya*, sorte de représentation sacrée qu'on joue à l'occasion de l'anniversaire de la sanglante mort de Ḥusayn, au début du mois de *muḥarram* (cf. chap. XVII). Les *ta'ziya*, quoique pleines de longueurs et de vulgarités, ne manquent pas de passages vraiment artistiques et pathétiques; elles auraient pu avoir donner naissance à un théâtre national persan, mais celui-ci est né, à une époque récente, de l'imitation du théâtre européen.

Le XVIIIe/XIIe s. a été justement considéré par Browne comme étant le plus stérile de toute la littérature persane. Nous citerons seulement le *šayḫ* 'Alī Ḥazīn d'Iṣfahān, mort en 1766/1180, exilé en Inde après l'invasion afghane, auteur d'un livre de mémoires, *Taḏkirat al-aḥwal*, très intéressant comme source

pour l'histoire de son temps, composé en 1741/1154, et d'un recueil de biographies de poètes contemporains de l'auteur.

Luṭf ʿAlī Beg Ādūr, m. 1781/1196, est, lui aussi, auteur d'une compilation de biographies des poètes contemporains, sous le titre de *Ātiš-kada*, le temple du feu.

Le poète *Sayyid* Aḥmad Ḥātif d'Iṣfahān, mort vers 1788/1203, est l'auteur, entre autres compositions, d'un *tarǧīʿ-band* mystique, dont chaque strophe se termine par ce refrain: «Il est Un et il n'y a pas autre que Lui, Lui seul est Dieu, il n'y a pas autre dieu que Lui!» Ce petit poème, hymne mystique à l'unité divine, est une agréable surprise dans le paysage aride du XVIIIe/XIIe s. persan:

> ... dans l'église je demandai à un chrétien séduisant... «Comment est-il possible d'appeler le Dieu Unique Père, Fils, et Saint-Esprit?» — Il ouvrit ses lèvres de sucre et me répondit: « ... la Beauté Éternelle a reflété en trois miroirs le rayon de son visage lumineux... » — Tandis que nous parlions ainsi, les cloches de l'église se mirent à entonner cette mélodie: «Il est Un, et il n'y a pas autre que Lui; Lui seul est Dieu, il n'y a pas autre dieu que Lui! »

Le XIXe/XIIIe s., la période des Qāǧār, est le siècle de la pénétration de l'influence occidentale, très faible d'abord, puis devenant plus forte à mesure que nous nous approchons de la fin du siècle; tandis que d'autre part on assiste à ce phénomène significatif, à savoir que les poètes de la tradition classique abandonnent les formes plus récentes d' ʿUrfī, Ṣāʾib et autres, et s'adonnent à l'imitation des poètes les plus anciens, les pré-ḥāfiẓiens, les pré-saʿdiens, et même ceux de la pléiade du temps des Ġaznawides.

Parmi les poètes classiques du XIXe/XIIIe s. persan on peut citer Fatḥ ʿAlī Ḫān, de Kāšān, dont le pseudonyme poétique est Ṣabā, mort en 1822/1238; c'était le poète de la cour du qāǧār Fatḥ ʿAlī Šāh, et, de l'avis de quelques critiques, il était proche d'Anwarī dans l'art de la *qaṣīda*. Il imita Firdawsī dans ses œuvres *Šāhinšāh-nāma* et *Ḫudāwand-nāma*.

Našāṭ d'Iṣfahān, m. 1828/1244, composa des *ġazal* à la manière de Ḥāfiẓ; il était aussi calligraphe et mystique.

Mīrzā Abū 'l-Qāsim Qāʾim-maqām, m. 1835/1251, composa des vers sous le pseudonyme poétique de Ṯanāʾī, mais il est plus connu comme prosateur, pour son recueil de lettres officielles (art alors très estimé) qui sont souvent d'un grand intérêt historique, vu les importantes fonctions qu'il occupa. Les Persans admirent beaucoup son style et parlent de lui comme de «celui qui donna une vie nouvelle à la prose persane, et la délivra des redondances et des artifices dénués de sens».

Citons en passant le poète Wiṣāl, de Šīrāz, m. 1846/1263, calligraphe fameux et auteur d'un *dīwān* et de *maṯnawī*, pour nous arrêter davantage sur Qaʾānī, lui aussi de Šīrāz, m. 1853/1270, qui est particulièrement important. Qaʾānī imita le *Gulistān* de Saʿdī dans son *Kitāb-i parīšān*, et il est justement considéré comme le plus grand poète persan postérieur à Ṣāʾib; il est aussi l'introducteur de formes nouvelles dans la poésie persane. La «nouveauté» de Qaʾānī se trouve non pas tant dans sa langue, très mélodieuse et coulante, que dans son habitude d'employer

beaucoup de ses métaphores à des usages de la vie ordinaire, ou des choses vues, ce qui donne à certaines de ses poésies un ton très vivant et original. Il s'appliqua aussi à reproduire dans un amusant *ġazal* la manière de parler d'un bègue. Voici un spécimen de ses métaphores:

> Le soleil qui se lève, mettant en déroute les étoiles, est comme une gondole d'or contre laquelle se heurtent et disparaissent dans le fond bleu de la mer des centaines de bulles d'argent.

Surūš d'Iṣfahān, m. 1868/1285 fut imitateur des anciens et tout spécialement de Farruḫī, tandis que Furūġī de Bisṭām fut un mystique au style simple et égal, presque complètement ignorant des «règles» littéraires.

Nous entrons enfin en pleine période moderne avec Yaġmā de Ǧandaq, mort durant le règne de Nāṣir al-Dīn *šāh*, écrivain très prolifique et célèbre notamment par ses vers satiriques, presque intraduisibles.

Mais parmi les poètes du XIXe/XIIIe s. on ne saurait oublier les poètes *bābī*; nous citerons le nom de la belle et malheureuse héroïne du babisme, Qurrat al-ʿAyn, *Ṭāhira*, m. 1852/1269, auteur de *ġazal* mystiques passionnés:

> Si jamais il m'arrive de Te voir face à face, en tête à tête, je raconterai
> la douleur de Toi, point par point, cheveu par cheveu...
> Mon triste cœur a tissé Ton amour dans l'étoffe de mon âme, fil à fil,
> corde à corde, trame à trame, aiguille après aiguille.
> Ṭāhira a erré dans son cœur et elle n'a vu que Toi, à chaque page, dans
> chaque recoin, sous chaque voile, à chaque pli.

Quant à ceux qu'on peut appeler les contemporains, citons seulement les noms de Dehḫudā ou Daḫaw, né en 1857/1274 à Téhéran; Šūrīda de Šīrāz, m. 1926/1345; et *Ḥāǧǧī Mīrzā* Yaḥyā, né près d'Iṣfahān en 1862/1279, tous trois auteurs d'élégantes poésies, simples et d'une inspiration profonde; Iraǧ *Mīrzā*, de famille princière, m. 1926/1345; ʿĀrif de Qazwīn, né en 1882/1300, un des poètes modernes les plus connus, auteur de chansons patriotiques dont il composa aussi la musique; Rašīd Yāsemī, né à Kirmānšāh en 1896/1314, qui a réussi à combiner la forme classique avec un contenu souvent intimement occidental; Malik al-šuʿarā Bahār, m. 1951/1371, le «roi des poètes» comme l'indique son nom, auteur très apprécié de poésies d'une grande limpidité et d'essais stylistiques. Les femmes ne sont point absentes, ainsi Adībat al-Zamān, *Ǧannat*, m. 1920/1339; Nīmtāǧ Ḫānum, et Parwīn Iʿtiṣāmī.

Un mot sur les prosateurs: depuis le XVIIe/XIe s. jusqu'à nos jours, les ouvrages innombrables de théologie, droit, philosophie, sciences, histoire, souvent imitations serviles, résumés, extraits ou remaniements d'ouvrages antérieurs, n'apportent généralement rien de nouveau dans leurs domaines respectifs et n'ont pas non plus une grande importance du point de vue littéraire. Mais nous ne pouvons pas passer sous silence les écrits du fondateur du babisme (le *Bayān* persan, livre sacré de la religion *bābi*) et ceux de Bahā' Allāh, m. 1892/1309, fondateur du bahā'isme (cf. chap. XVII) et auteur de très beaux petits traités religieux tels que le *Kitāb al-īqān*, livre de la certitude, le *Kalimāt-i maknūna*, paroles cachées,

le *Haft wādī*, les sept vallées, pour ne citer que ceux qui ont été traduits en Europe, outre le *Kitāb al-aqdas*, le livre très saint, qui contient des préceptes religieux.

Il y a aussi un genre qui peut atteindre une certaine valeur littéraire: les mémoires de voyages et les romans. Parmi les premiers sont particulièrement intéressants les voyages en Europe, et on peut citer le récit de l'indien Abū Ṭālib *ḫān* qui visita la France en compagnie d'un capitaine anglais dans cette période si intéressante de 1799/1214 à 1802/1217. Dignes aussi de mention, pour leur style clair et simple, sont les souvenirs de voyage de Nāṣir al-Dīn *Šāh*, m. 1894/1312, qui visita l'Europe à plusieurs reprises. Il existe aussi de nombreux récits de diplomates, pour la plupart inédits, fort intéressants pour l'étude des réactions des Persans du XIXe/XIIIe s. concernant le monde européen contemporain. Comme exemple, on peut indiquer le récit de la mission de Ḥusayn *ḫān*, *āǧūdān-bāšī*, «adjudant-en-chef», au service de Muḥammad Šāh, à Vienne, Paris et Londres du temps de Louis Philippe, et celui de Farrūḫ Ḫān Amīn al-Mulk à Londres et à Paris en 1857/1274.

Il faut encore mentionner les comédies de *Mīrzā* Ǧa'far Qaraǧadāǧī. Quoiqu'elles ne soient que l'adaptation et la traduction d'ouvrages étrangers, elles sont importantes parce qu'elles représentent l'introduction d'un nouveau genre littéraire. Ce fut Fatḥ 'Alī Āḫundzāda qui les traduisit du turc azerī en un excellent persan parlé, très simple et aisé.

Pour le roman, il y a la magnifique traduction des *Adventures of Hajji baba of Isfahan*, de Morier, due à Šayḫ Aḥmad Rūḥī de Kirmān, mis à mort comme *bābī* en 1896/1314; comme romans originaux il y a les romans historiques, assez indigestes, de Šayḫ Mūsā de Hamaḏān, tels qu' '*Išq ū salṭanat*, amour et règne; *Duḫtar-i Bābel*, la fille de Babylone; et les romans de Ǧahāngīr Ǧalīlī, tel *Karwān-i 'išq*, la caravane de l'amour. Mais le roman persan est nettement inférieur au roman turc contemporain. Les romans et les essais (*Ā'īne*, le miroir, 5e éd. 1948) de Muḥammad Ḥiǧāzī sont excellents.

Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur cette littérature; on pourra se borner à observer que des indices précurseurs d'une renaissance ne manquent point, mais qu'on n'est pas arrivé encore à l'équilibre entre l'ancien et le nouveau, entre le formalisme classique raffiné, — poids mort dont on cherche à se débarrasser —, et l'expression directe et nerveuse de l'Occident moderne, qu'on est loin encore d'avoir comprise.

Pour conclure cet aperçu de la littérature de la Perse, voici le jugement d'ensemble d'un iranien moderne, Mohsen Moghadam (Muḥsin Muqaddam):

« Le caractère essentiel de l'art persan se résume en deux mots: simplicité de la forme et richesse du décor. Aucun art n'a su réunir aussi harmonieusement ces deux éléments, qui, à première vue, semblent s'opposer. »

BIBLIOGRAPHIE

1. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

A. J. ARBERRY, *Classical Persian Literature*, London 1958. — E. BERTHELS, *Grundlinien der Entwicklungsgedichte des sufischen Lehrgedichts in Persien*, Islamica, III, 1927, pp. 1-31; ID., *Očerk persidskoĭ literatury*, Leningrad 1928. — E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia*, 4 vol., Cambridge 1928; reprint, 1951-53. — C. H. ETHE, *Die mystische, didaktische und lyrische Poesie und das spätere Schriftum der Perser*, Hamburg 1888; ID., *Neupersische Literatur*, dans GEIGER UND KUHN, *Grundriss der iranischen Philologie*, II, Strassburg 1896-1904, pp. 212-368. — J. DARMESTETER, *Les origines de la poésie persane*, Paris 1887. — M. A. GHANI, *A History of the Persian language and literarure at the Mughal court*, Allahabad 1937-40, 3 vol. — P. HORN, *Geschichte der persischen Literatur*, Leipzig 1901. — W. LENTZ, *Das Neupersische*, dans *Handbuch der Orientalistik*, IV, Leiden 1958, pp. 179-221. — R. LEVY, *Persian Literature. An introduction*, Oxford 1923. — F. MACHALSKI, *Historyczna powieść Perska*, Krakóv 1952. — R. A. NICHOLSON, *Eastern poesie and prose*, Cambridge 1922. — A. PAGLIARO et A. BAUSANI, *Storia della letteratura persiana*, Milano 1960. — I. PIZZI, *Storia della poesia persiana*, Torino 1894. — F. RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, 2. Aufl. Gotha 1874. — J. RYPKA, *Dějiný perské a tâdžicke literatury*, Praha 1956. — C.A. STOREY, *Persian Literature*, London 1927-1939.

2. — LA PÉRIODE PRÉISLAMIQUE ET ÉPIQUE.

E. BERTELS, *Abu-l-Kasim Firdousi i ego tvorčestvo*, Moskva 1935. — K. F. GELDNER, F. H. WEISBACH, E. W. WEST, dans *Grundriss der iranische Philologie*, II, Strassburg 1904, pp. 1-129. — FIRDAWSĪ, *Shāh-nāma*, trad. angl. de A. G. & E. WARNER, 9 vol., London, 1905-25; trad. franç. de J. MOHL, *Le livre des rois*, Paris 1838-1878; trad. ital. de I. PIZZI, *Il libro dei Re*, Torino 1886-88, 8 vol. — A. V. W. JACKSON, *Early Persian Poetry, from the begining to Firdausi*, New York, 1920. — T. KOWALSKI, *Studia nad Šāh-nāma*, Kraków 1952. — Th. Th. NÖLDEKE, *Das iranische Nationalepos*, dans *Grundriss der iranischen Philologie*, II, Strassburg 1904, pp. 130-211, et Berlin 1920. — I. PIZZI, *L'epopea persiana e la vita e costumi dei tempi eroici di Persia*, Firenze 1888.

3. — ʿUMAR ḤAYYĀM.

A. J. ARBERRY, *ʿUmar Khaiyām. Rubāʿiyāt, a new version*, London 1952; ID., *The romances of the Rubāʿiyāt*, London 1959. — E. H. ALLEN, *The Rubāʿiyyāt of Omar Khayyam*, London 1898. — A. BAUSANI, *Omar Khayyām. Quartine*, Torino 1956. — A. CHRISTENSEN, *Critical Studies in the Rubāʿiyyāt*, Copenhagen 1927. — F. GABRIELI, *Le Rubaiyàt di Omar Khayyàm*, Firenze 1944. — P. PASCAL, *Les Robāʿiyyāt d'Omar Khayyam*, Rome 1958. — A. G. POTTER, *A Bibliography of the Rubāʿiyyāt of Omar Khayyam*, London 1929. — C. REMPIS, *Omar Chajjam und seine Vierzeiler*, Tübingen 1935; ID., *Beiträge zur Chayyamforschung*, Leipzig 1937. — F. ROSEN, *Robāiyyat-e Hakīm ʿOmar-i Khayyām*, Berlin 1925. — A. ZAZZARETTA, *Rubaiyat di Omar Khayyam*, Roma 1948.

4. — SAʿDĪ.

Gulistān, éd. C. H. GRAF, Wien 1858; trad. franç. DEFREMERY, Paris 1858, et trad. angl., F. GLADWIN, Boston 1884; trad. ital., I. PIZZI, Lanciano 1918; trad. angl., A. J. ARBERRY, London 1954. — H. MASSE, *Essai sur le poète Saadi*, Paris 1919. — *Būstān*, trad. franç., BARBIER DE MEYNARD, Paris 1880; trad. angl., G. S. DAVIE, London 1882.

5. — RŪMĪ.

Mathnavī-i maʿnavī, éd. transl. R. A. NICHOLSON, 8 vol., London 1924-40; *Dīvān-i Shams-i Tabrīz. Selected poems*, ed. transl. R. A. NICHOLSON, Cambridge 1898; R. E. NICHOLSON, *Rūmī, Poet and Mystic*, London 1950. — A. IQBAL, *The Life and Thoughts of Rumi*, Lahore 1956. — G. RICHTER, *Persiens Mystiker Dschelal-eddin Rumi*, Breslau 1933.

6. — ǦĀMĪ.

Bahāristān, éd. trad. allem. de O. M. v. SLECHTA-WSSEHRD, Wien 1846; trad. angl. de C. E. WILSON, London 1883. — *Lavāʾiḥ*, ed. transl. E. H. WINFIELD & M. M. QAZVINĪ, London 1906. — *Salāmān u Absāl*, transl. E. FITZGERALD, London 1856. — A. J. ARBERRY, *Fitzgerald's Salāmān*

and Absāl, Cambridge 1956. — *Yūsuf u Zulaikhā*, transl. A. Rogers, London 1892; trad. franc. de Bricteux, Paris 1911.

7. — Ḥāfiẓ.

Dīvān, ed. trad., V. R.v. Rosenzweig-Schwannau, 3 vol., Wien 1858-64; transl. by H.W. Clarke, Calcutta 1891; transl. by G.L. Bell, London 1897; *Fifty Poems*, ed. transl. A.J. Arberry, Cambridge 1947. — M. Farzād, *Haafez and his Poems*, London 1949. — *Ghazelen des Hāfiz*, trad. F. Rückert, München 1926. — H.R. Roemer, *Probleme der Hafizforschung*, Wiesbaden 1951.

8. — Autres travaux.

A.J. Arberry, *Poems of a Persian Sufi*, Cambridge 1937; ID., *The inmortal rose. An Anthology of Persian Lyrics*, London 1948. — ‘Ārifī, *Gūy u chaugān*, ed. transl. R.S. Greenshields, 2 vol., London 1931-32. — A. Bausani, *Avicenna. Opera poetica*, Roma 1956. — E. G. Browne, *A Persian Anthology*, London, 1927. — C.H. Ethe, *Die höfische und romantische Poesie der Perser*, Hamburg 1887. — R.H. de Generet, *Le martyre d'Ali Akbar, drame Persan*, Liège 1947. — A. Guy, *Les poèmes érotiques ou ghazels en calque rythmique et avec rime à la persane*, Paris 1927. — Ḥāfiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tawārīkh*, éd. trad. K.-B. Bayānī, 2 vol., Paris 1936-38. — Ibn Yamīn, *Muqaṭṭa‘āt*, ed. transl. E.H. Rodwell, London 1933. — ‘Irāqī, *‘Ushshāq-nāma*, ed. transl. A.J. Arberry, London 1939. — Kay-Kā’ūs, *Qābūs-nāma*, ed. transl. R. Levy, London 1951 ; transl. R. Levy, London 1951. — H. Masse, *Anthologie persane*, Paris 1950. — V. Minorsky, *Vīs u Rāmīn*, BSOS, XI, 1946, pp. 741-763; XII, 1947, pp. 20-35. — Mīr Kvand, *Rauḍat al-safā’*, trad. E. Rehatsek, 5 vol., London 1891-94. — Naṣīr al-Din Ṭūsī, *Tasāvvurāt*, ed. transl. W. Ivanow, Leiden 1950. — Niẓām al-Mulk, *Siyāsat-nāma*, ed. trad. C. Schefer, Paris 1891-97; trad. russe, de B.N. Zahoderax, Moskva 1949. — Niẓāmī, *Haft paikar*, transl. by C.E. Wilson, 2 vol., London 1924. — Niẓāmī Samarqandī, *Čahār maqāla*, London 1910, transl. by E.G. Browne, London 1921. — C. Rempis, *Die ältesten Dichtungen in Neupersisch*, ZDMG, 101, NF. 26, 1951, pp. 220-240. — H. Ritter, *Über die Bildersprache Niẓāmīs*, Berlin 1927; ID., *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Attār*. Leiden 1955. — Shabistari, *Gulshan-i rāz*, ed. transl. by E.H. Windfield, London 1880. — Suhrawardī Maqtūl, *Le bruissement de l'aile de Gabriel*, ed. trad. de H. Corbin & P. Kraus, Journ. As. 1935, pp. 1-82; ID., *Three treaties on mysticism*, ed. trad. O. Spies & S.K. Khatak, Stuttgart 1936. — Ch. Virolleaud, *La passion de l'imam Hosseyn*, drame persan, Paris, 1927. — M. Wāḥid Mīrzā, *Life and Works of Amir Khusraw*, Calcutta 1935.

9. — La poésie moderne.

A. Bausani, *Notizie su poeti persiani contemporanei*, Or. Mod., XXV, 1945, pp. 300-315. — E. Bertels, *Persidskiī istoričeskiī roman XX veka*, Leningrad 1932. — E.G. Browne, *The Press and Poetry of modern Persia*, Cambridge 1924, 2 vol. — D. Irani, *Poets of the Pahlavi regime*, Bombay 1933. — R. Lescot, *Le roman et la nouvelle dans la littérature iranienne contemporaine*. Bull. Et. Or. Inst. Franç. Damas, IX, 1942-43, pp. 83-101. — B. Nikitine, *Le roman historique dans la littérature persane actuelle*, Journ. As., 1933, pp. 297-336.

CHAPITRE XX

LES LITTÉRATURES TURQUES — LA LITTÉRATURE URDUE LES LITTÉRATURES MINEURES

LITTÉRATURES TURQUES

Lorsque, après avoir parcouru le champ de la littérature arabe et persane on entre dans le domaine de la littérature turque on est particulièrement frappé par les trois caractéristiques suivantes: 1) Une poésie populaire très belle et exubérante; 2) Une littérature «classique» plus cérébrale et artificielle que la persane et l'arabe; 3) Un réveil littéraire moderne qui offre de réelles valeurs artistiques et qu'on peut comparer, peut-être avec avantage, à celui de la littérature arabe contemporaine.

Le premier contact des peuples turcs avec l'Islam date du VIIe/Ier s., et eut lieu sur les frontières de l'empire arabe (le fleuve Yaxartes et le Ṭuḫāristān) mais l'islamisation de ces peuples procéda avec lenteur, et, il convient de le remarquer, non par suite d'une conquête, comme il arriva pour la Perse, la Syrie et d'autres pays, mais presque toujours de bon gré, par l'attraction d'une culture religieuse supérieure telle que l'Islam vis-à-vis du paganisme chamaniste turc. Au cours du VIIIe/IIe s. de larges groupes de population turque embrassèrent l'Islam: ces groupes s'étendirent par la suite et furent le nerf politico-militaire de divers États indépendants musulmans, tels ceux de Maḥmūd de Ġazna, des Qaraḫānides de Kashgar, islamisés en 960/349, et des Selǧūqides, qui en 1055/447 s'attribuèrent la «protection» des califes ʿabbāsides. Après la fondation de l'empire ottoman et les succès de son expansion conquérante, les Turcs qui n'ont apporté relativement que peu d'éléments originaux à l'Islam du point de vue culturel, deviennent sous l'aspect politique et militaire l'État le plus puissant et le plus connu parmi les peuples musulmans.

Ces vicissitudes des peuples turcs correspondent assez exactement aux trois caractéristiques de leur littérature: il s'agit d'une race vigoureuse et simple (littérature populaire), qui sous une culture artificielle (littérature classique) due au contact de voisins raffinés, a conservé toujours vivante une veine littéraire nationale qui, ces derniers temps, a affleuré de nouveau à la surface, après avoir dépouillé les oripeaux dorés de la littérature des chansonniers, *divan edebiyati*.

Puisque cette littérature des *divan* n'offre — considérée comme littérature islamique — presque rien de vraiment nouveau pour ceux qui ont déjà une certaine connaissance du monde arabe et persan, nous lui donnons dans cette

esquisse moins de place que ne pourrait exiger l'énorme masse des productions de ce genre, et nous nous arrêterons un peu plus longuement sur les formes populaires et les manifestations littéraires récentes.

Au-dessous de la littérature de cour des chansonniers, ayant comme centre les palais, *konak*, et les écoles religieuses, *medrese*, et avant de descendre jusqu'à la couche populaire, dont la source est la vie du village, on peut aisément distinguer aussi la zone de la littérature mystico-populaire, ayant comme centre le cloître, *tekke*, des derviches, et qui, bien qu'influencée par la littérature érudite, peut se vanter de productions d'une admirable fraîcheur.

La littérature turque préislamique. Les diverses langues littéraires. La littérature čaġatai.

«Turc» est un terme très vaste. On parle les langues «turques» sur des milliers de kilomètres d'étendue, de l'Égée jusqu'aux terres lointaines des Yakoutes. Bien que les seules langues turques ayant produit une littérature islamique de quelque importance soient le turc dit *osmanli*; le *čaġatāi*, turc oriental; et l'*āzerī*, turc de l'Azerbaïdjan, on ne saurait passer sous silence le plus ancien document écrit des Turcs, les inscriptions de la première moitié du VIIIe/IIe s., trouvées dans la vallée de l'Orḫon (Mongolie). Elles sont écrites en un alphabet assez évolué qu'on appela *runique* à cause de certaines ressemblances extérieures avec les runes des anciens peuples germaniques et scandinaves. C'est dans ces inscriptions que le nom de *türk* apparaît pour la première fois. Un souverain turc admoneste ainsi ses sujets:

> ... bien des gens du peuple turc, séduits par les douces paroles et par les molles richesses [des Chinois] se sont perdus. Peuple turc! Si tu vas dans cette terre tu périras! Mais si tu restes dans la montagne boisée d'Otuken et si tu envoies des caravanes, tu ne souffriras pas les privations. Si tu restes dans la montagne boisée d'Otuken, tu conserveras un empire éternel et tu seras rassasié...

Sans entrer dans l'étude de la littérature turque qui est assez abondante et d'inspiration manichéenne, bouddhiste, nestorienne, il convient de faire mention de la littérature uyġūrique, celle des turcs *uyġūr*, dont le règne, d'abord en Mongolie de 745/128 à 840/226, se déplaça ensuite vers l'Occident, au Turkestan, et dura jusqu'au XIIIe/VIIe s. Il faut signaler aussi qu'on fait d'importantes découvertes de textes turcs bouddhistes et manichéens en Asie Centrale.

Fait caractéristique, les Turcs exercèrent peu d'influence sur ces diverses cultures qu'ils avaient assimilées: esprits pratiques et guerriers, la «culture» était pour eux plutôt un ornement.

De l'uyġūrique dérive la langue littéraire turque de l'Asie Centrale, la langue du poème connu sous le nom de *Qudatġu bilik*, la sagesse qui rend heureux, poème écrit en vers du même mètre que ceux du *Livre des rois* de Firdawsī. Le *Qudatġu bilik*, poème didactique assez lourd et peu original, mais au style simple, est le premier monument de la littérature musulmane en langue turque: il fut composé

vers 1070/463 à Balasagun et à Kashgar en l'honneur du souverain qaraḫānide Buqra Ḫān. Il est écrit dans une langue où les emprunts de l'arabe sont encore très rares, fort rapprochée de celle qui se retrouvera plus tard dans les *Hikmet* du fondateur du mysticisme turc, Ahmet Yesevi, au XIIe/VIe s., dans les quatrains didactiques *Eybet-ül-hakaik* (*'Aybat al-ḥaqā'iq*) d'Edib Ahmet, et, pendant le règne des successeurs de Ǧūčī, fils de Čingīz Ḫān, au XIVe/VIIIe s., dans le poème *Husrev ve Şirin*, de Quṭb, imitation de l'ouvrage du même nom de Niẓāmī. D'autre part, la langue de la *Kisse-i Yusuf* (*Qiṣṣa-i Yūsuf*) d' 'Alī, du XIIIe/VIIe s., remaniement de l'histoire de Joseph et de la femme de Putiphar, est déjà voisine de celle des Turcs d'Anatolie.

Les autres langues turques ayant une certaine importance littéraire sont:

Le *turkmène*, qui avait commencé de se développer comme langue littéraire mais qui s'éteignit après le XVe/IXe s., et fut remplacé par le *čaġatāi*, plus vigoureux.

L'*āzerī*, le turc de l'Azerbaïdjan, qui par leur commune origine selǧūqide est le plus rapproché de l'*osmanli*, connut une période florissante grâce à la protection que les Ṣafawides lui accordèrent, au XVIe/Xe s. Sa position entre deux grandes langues littéraires, le persan et l'osmanli, empêcha son développement; mais il connut une renaissance au XIXe/XIIIe s., avec les comédies de *Mīrzā* Fatḥ 'Alī Āḫundzāda, célèbres dans tout le monde islamique et traduites aussi en plusieurs langues européennes. Bien que l'ingénuité de leur sujet et le peu de complication de la trame ne retiennent pas notre attention, elles ont eu une importance remarquable pour faire connaître et estimer chez les musulmans un genre nouveau: le théâtre. L'*āzerī*, comme toutes les langues musulmanes modernes, a subi une forte influence osmanli: la langue osmanisée lutte contre les tendances, plus vivantes et fécondes, vers une langue nationale; mais ces tendances gagnent du terrain depuis quelque temps.

Nous ferons encore mention du turc de Crimée et de celui qu'on appelle le «tatare» de Kazan, ce dernier basé sur la langue du royaume ǧūcide. De nos jours, les langues et dialectes turcs ont reçu une impulsion considérable due à la politique soviétique de revalorisation des cultures nationales de l'Union. C'est ainsi que, dans l'Uzbekistan, commence à se diffuser comme langue de culture l'uzbek, qui peut être considéré comme la dernière phase du développement du turc littéraire de l'Asie Centrale.

Toutefois le stade le plus florissant de cette langue est celui du turc čaġatāi, appelé ainsi du nom d'un fils de Čingīz Ḫān, nom qui passa au kanat čaġatāi de Transoxiane. Čaġatāi est un nom assez vague du point de vue littéraire: eu raison de la grande affinité entre les diverses langues turques, on appelle parfois čaġatāi n'importe quelle langue, ou mieux, quel dialecte turc de l'Asie Centrale.

La littérature čaġatāi au sens strict naît avec les ouvrages écrits pendant et après le règne de la Horde d'Or. Citons le *Maḥabbat-nāme*, de Ḫwārizmī, composé en 1353/754, imité plus tard par le prince tīmūride *Sidi* Ahmet. Une grande partie de la poésie du temps de Tamerlan, XVe/IXe s., fut perdue. Parmi les panégyristes de son petit-fils, Uluġ *Beg*, m. 1449/905, se distinguèrent les deux poètes Sakkākī et Luṭfī, tandis que *Mīr* Haider Meczup (Ḥaydar Maǧḏūb) composa

un *Maḫzen-ül-esrār* imitant celui de Niẓāmī. Les traductions du persan et de l'arabe sont, naturellement, nombreuses: on peut dire, en général, que du point de vue esthétique elles sont peu intéressantes.

Dans la seconde moitié du XVe/IXe s. la littérature čaġatāi arrive à son apogée avec *Mīr* 'Alī Šīr Nawā'ī, m. 1501/907, le protecteur de Ǧāmī, qu'on a déjà cité dans la littérature persane. Dans son *dīwān* il imita, pas toujours servilement, les poètes persans. Il composa aussi un intéressant *Muḥākamat al-luġatayn*, jugement des deux langues où il revendique pour le turc une place linguistique égale à celle du persan. Son ami, le sultan Ḥusayn Bāyqarā de Herāt, et le fils de celui-ci, *Šāh* Ġarīb, furent des poètes čaġatāi.

Si *Mīr* 'Alī Šīr Nawā'ī est le plus grand des poètes čaġatāi, en prose, le prince Bābar, m. 1530/937, se distingue de tous les auteurs. Bābar descendait par son père de Tamerlan, et par sa mère de Čingīz Ḫān, et fut le premier souverain de l'empire du Grand Mogol dans l'Inde. Chef, à douze ans, en 1494/899, de la petite principauté de Farġāna par suite de la mort imprévue de son père; entouré d'ennemis avides et puissants, il réussit, après des aventures sans nombre où il perdit plusieurs fois son trône et son royaume, à s'établir en souverain sur l'Afghanistan et sur les provinces septentrionales de l'Inde jusqu'au fleuve Gogra, affluent du Gange. Dans son autobiographie, le *Bābar-nāma* ou *Waqā'i'-i bābarī*, décrit les vicissitudes de sa vie, en y joignant des observations exactes et minutieuses sur les régions conquises. Ces mémoires furent traduits en persan par 'Abd al-Raḥīm, favori de l'empereur Humāyūn, en 1590/999: le texte čaġatāi est un modèle de prose simple et vigoureuse, sincère et réaliste.

La littérature postérieure est une série d'imitations qui ne méritent pas une mention spéciale. Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que la splendeur de la littérature persane contribua à rejeter dans l'ombre les poètes čaġatāi, dont plusieurs écrivaient aussi en persan. Citons le poète Bayrām *ḫān*, qui brilla à la cour de Bābar et de Humāyūn, et était père du traducteur en persan des Mémoires de Bābar; et le mystique Allāh Yār, à la fin du XVIIe/XIe s. et au début du suivant.

Comme on l'a déjà indiqué, dans l'Asie Centrale soviétique on assiste à la naissance d'une littérature néo-čaġatāi ou uzbeke, fort intéressante, mais qu'il serait encore prématuré de juger.

La littérature islamique des Turcs d'Anatolie.

Les Turcs selǧūqides qui, au XIe/Ve s., s'emparèrent d'une partie de l'Asie Mineure, furent les premiers à donner une empreinte turque à l'Anatolie; on peut dire que la littérature turque d'Occident naquit dans leurs cours. Les origines de la littérature turque d'Anatolie datent du XIIIe/VIIe s., et, chose curieuse, les premières manifestations littéraires de ce peuple de guerriers commencent avec des noms d'auteurs mystiques.

Outre les influences provenant de l'Asie Centrale — qu'on pense au poète mystique čaġatāi Ahmet Yesevī, fondateur de la *ṭarīqa* des derviches *yesevī*, — le grand mystique persan Ǧalāl al-Dīn Rūmī, mort comme on a l'a déjà dit, à Konya,

laissa en Anatolie une empreinte particulièrement durable. On a conservé de lui quelques poésies bilingues turco-persanes, mais son fils, Sultan Veled, m. 1312/711, composa en turc divers *mesnevi* et présenta à ses compatriotes le monde du ṣūfisme dans une langue turque très claire.

Dès ces débuts on voit naître une double forme de poésie mystique: la mystique populaire, qui eut par la suite ses centres dans les *tekke* des derviches, et la mystique savante. Le plus grand représentant du premier courant est Yūnus Emre, XIIIe/VIIe s. - XIVe/VIIIe s.: le mysticisme sain, lumineux, de cette âme *naturaliter christiana* eut un grand retentissement, et ses *nefes*, poésies mystiques, extrêmement harmonieux, trouvent des admirateurs enthousiastes même dans la Turquie «laïque» de nos jours. Voici un de ses chants religieux, plein de la nostalgie du Paradis, d'un Paradis simple et matérialisé, mais d'autant plus désiré et senti:

> Les fleuves de ce paradis s'écoulent disant: Allāh! Allāh!; les rossignols de l'Islam sortent et chantent: Allāh! Allāh!
> Avec des visages plus lumineux que la lune, avec des voix plus douces que le sucre, les jeunes filles *ḥūrī* défilent dans le paradis, murmurant: Allāh!
> Les branches ondoyantes de l'arbre *Ṭūba* récitent ensemble le Coran; les roses du jardin du paradis exhalent leur parfum: Allāh!...
> Et Yūnus dit: Ah! puissé-je aussi y aller! voir la beauté de Dieu! chevaucher sur des chevaux de lumière, ailés, et chanter: Allāh, Allāh!

Presque au même moment naît la poésie profane de style persan, dont Hoca Dehhani, XIIIe/VIIe s., peut être considéré comme le représentant le plus ancien; il était le panégyriste du sultan selǧūqide Ala'ettin ('Alā' al-Dīn). Naturellement, la poésie populaire est déjà florissante, mais comme les meilleures productions sont anonymes et pour la plupart difficiles à dater nous en parlerons plus loin. Il suffit ici de rappeler que la présence de poètes-chantres-sorciers chez les peuplades turques est très ancienne: les chroniques mentionnent, par exemple, des chants funèbres pour la mort d'Attila.

Au XIVe/VIIIe s. appartiennent des traductions nombreuses de l'arabe et du persan: la langue turque continue à emprunter en nombre toujours croissant les mots, les tournures et le style persans. Cependant, ces imitations d'ouvrages étrangers en langue turque, tels que la *sīra* du Prophète, les *tafsīr*, et plusieurs autres, offrent parfois des caractéristiques nationales turques. L'écroulement de l'empire des Selǧūqides, foyer de persianisme, contribua aussi à donner de l'essor au turquisme. La poésie mystique trouve des motifs nouveaux dans les traductions du persan et à l'occasion de la propagation de sectes et *ṭarīqa* plus ou moins orthodoxes, comme la secte des *Ḥurūfī*: les poésies mystiques qui ont subi l'influence des idées de cette curieuse secte sont nombreuses et fort belles; le poète Nesimi, écorché vif comme hérétique en 1404/807, appartenait à cette secte. Il composait généralement en āzerī, et toute son œuvre est un hymne à l'ivresse mystique:

Les *ğinn* sont devenus ivres, ivres les hommes, ivres tous les animaux sauvages et les oiseaux, ivre la terre, ivre le vent, ivre l'eau, ivre le feu...
...Sache, que, fous d'amour, sont ivres de vin mystique, le Trône, l'Escabeau, les planètes!

Outre Aşik Paşa, m. 1333/733, qui dans son *Garipname* imite Rūmī et Sultan Veled, Ahmedi mérite d'être mentionné, car il possède déjà une technique poétique persane presque parfaite:

L'aube a l'haleine vivifiante de Jésus quand souffle le zéphyr;
Elle demande au rossignol la nouvelle de la venue de la rose ... «bienvenue!»
La verdure se couvre d'un manteau et le bouton se passe une chemise rouge... etc. etc.

Au XVe/IXe s. l'invasion turco-mongole de Tamerlan déplaça vers la Roumélie le centre culturel des Turcs de l'Anatolie. Les Osmanli, la dynastie qui en 1453/857 devait s'emparer de la capitale de l'empire romain d'Orient, accordèrent, dans leurs cours de Brousse et d'Andrinople, une faveur toute particulière aux poètes. Le conquérant de Constantinople, Mehmet (Muḥammad) *Fatih*, le victorieux, était lui-même poète.

Mais le poète le plus en vue de cette époque fut Ahmet Paşa, auteur, notamment, de beaux *murabba'*, sorte de poésie strophique dont l'harmonie chantante est difficile à reproduire en traduction. La douceur mélodieuse du vers, jointe au balancement des images fines et élégantes, fut et est encore pour celui qui peut les lire dans leur texte original, le mérite le plus goûté de ces poètes. Comme on l'a justement observé, leur but n'était pas tant d'exprimer les sentiments que la vision des choses éveillait en eux, que d'établir une série d'identités mathématiques entre les associations d'idées qui se formaient dans leur cerveau. C'est bien dans un style analogue que composèrent Necati, m. 1508/914, et Mesihi, m. 1512/918.

Parmi les productions en prose du XVe/IXe s. est digne de mention la *Hikāyet-i kïrk vezir*, histoire des quarante vizirs, de Şahzade Ahmet Misri, histoire qui est en réalité la traduction d'un original arabe perdu, mais qui dans le remaniement de l'auteur a acquis un style et un caractère au moins partiellement turcs. La langue est simple et philologiquement intéressante à cause de ses formes archaïques. Le cadre de la narration est l'histoire du fils du roi, accusé par sa malveillante marâtre — nouvelle femme de Putiphar — d'une tentative d'adultère. Il est donc condamné à mort, mais son exécution est chaque jour retardée à cause d'un récit fait par un des quarante vizirs du roi sur l'astuce et la malice des femmes; mais chaque jour aussi la marâtre rallume le ressentiment du roi par un conte sur les ruses des ministres infidèles. A la fin, naturellement, on découvre l'intrigue, le prince est acquitté et sa marâtre est mise à mort.

Pour la prose historique, il faut distinguer, d'une part une annalistique classique, savante, en langue fleurie, et de l'autre certaines formes d'épopée populaire plus fraîches et plus belles, mais, naturellement moins fidèles à la réalité des événements.

Le XVIe/Xe s. constitue l'apogée de la puissance ottomane; il marque aussi le point culminant de la *divan edebiyati*. A cette époque, la cour, les jardins, les *tekke*, les *konak*, palais des riches, les cafés étaient le rendez-vous des poètes, maîtres d'une langue extrêmement raffinée qui apparaît encore belle même à un critique contemporain comme Köprülüzade Mehmet Fuat. Celui-ci affirme l'originalité turque même dans ce genre de poésie. Et réellement il a raison: nous avons déjà dit que les Turcs sont un peuple de guerriers, et aucune forme de poésie ne s'adapte mieux à l'esprit de guerriers voulant se reposer des fatigues de la guerre que celle-là, exclusivement ornementale, qui ne cherche pas la vie, mais quelque chose d'intermédiaire entre la douceur des caresses d'une esclave et le plaisir tout cérébral d'une partie d'échecs.

La poésie ne s'épanouit pas seulement à Istanbul, elle fleurit aussi dans les autres villes, telles que Bagdad, Diyarbekir, Konya, Brousse, etc. Même des sultans furent poètes: Soliman II, *le Magnifique*, écrivit des poésies sous le pseudonyme de Muhibbi; son grand vizir également composa des poésies.

Mais les grands maîtres de cette période furent Zati, Hayali, Fuzuli, Baki. Le premier vécut dans la première moitié du siècle et se distingue principalement par ses *qaṣīda*; il constitue un trait d'union entre Necati et Baki.

Hayali est plus original que Zati; il a été comparé à Ḥāfiẓ par quelques critiques osmanli. Il est célèbre surtout par ses *gazel*:

> ... si nous mourons, oh Hayali! la pierre de notre tombeau en son langage muet redira au monde notre douleur!

Hayali n'eut d'autre rival que Fuzuli, et ce fut seulement Baki qui, plus tard, parvint à l'éclipser.

On connaît très peu de choses sur Fuzuli (Fuḍūlī), bien qu'il soit peut-être le plus grand des poètes turcs. Il naquit à Karbalā' ou à Ḥilla dans les dernières années du XVe/IXe s., et il résida à Bagdad, alors sous la domination des Ṣafawides. Il chanta par la suite la conquête de Bagdad, en 1534/8941, par Soliman II *Kanuni*, le législateur, dit aussi *le Magnifique*, dans une *qaṣīda* dont un des vers est: «vint au château des saints le noble souverain.» Ce vers, dans le texte original, forme un de ces chronogrammes, si fréquents dans les littératures islamiques, où la somme des valeurs numériques des lettres indique la date d'un événement. Fuzuli inclinait au šī'isme, connaissait d'autre part fort bien l'arabe et le persan, dans lesquels il composa parfois. Ses œuvres les plus célèbres sont le *divan*, et le poème *mesnevi*, *Leyla ve Mecnun*, un des nombreux remaniements de l'histoire bien connue. Quoique les faits qu'on y trouve relatés soient en substance les mêmes que ceux de l'ouvrage de Niẓāmī, le poème de Fuzuli est très beau et il est considéré par les connaisseurs comme production originale et personnelle. Le langage de Fuzuli n'est pas le turc osmanli, mais l'āzerī; la différence, toutefois, entre les deux n'est pas bien grande. Voici de lui un *rubā'ī*:

> Le cœur qui ne se sent pas prisonnier de la douleur de la séparation n'est pas digne de goûter l'union avec l'Ami. Pour toute douleur est prêt le remède de l'Ami: seule, la douleur de qui n'a pas de douleur est sans remède!

Baki (Bāqī), m. 1600/1008, a été à juste titre qualifié par son éditeur européen, Rypka, d'acrobate de la poésie. Son art, froid et cérébral, mais de genre vraiment stupéfiant, lui a gagné dans le monde turc, ou, pour mieux dire, dans le vieux monde osmanli, une renommée indiscutée et durable, *bāqī*, l'appelle-t-on, de son nom de poète. Tempérament nerveux, irritable, libre et humoriste, il s'acquitta de hautes fonctions publiques et reçut de grands honneurs pendant sa vie. Cependant, et malgré la grande admiration dont il jouit, il est particulièrement difficile à nous européens de nous enthousiasmer pour un génie si exclusivement formel, et pour une poésie dont le contenu est si incroyablement dépourvu d'originalité.

La prose de cette période est elle aussi pesante et très recherchée, rebutante même pour les Turcs plus modernes, qui, souvent, la ridiculisèrent. Un spécimen, tiré d'une *lātife*, plaisanterie, du début de ce siècle pourra en donner une idée: il s'agit d'un professeur vieux style qui faisait dire à ses élèves, au lieu de : «j'ai bu un verre d'eau», une phrase dont la traduction approximative serait: «par la dégustation d'une coupe de limpide liqueur j'ai apaisé ma soif féroce et je me suis procuré un soulagement sans fin» ; cette phrase ne contenait presque aucun mot exclusivement turc.

Il faut remarquer d'autre part que l'influence du style persan contemporain fut plus néfaste pour la prose que pour la poésie turque: tandis que celle-ci s'accommodait plus facilement des inversions et des artifices recherchés, le génie de la langue turque et la syntaxe de la prose littéraire reçurent un coup si rude de cette imitation persane, qu'il fallut attendre une époque plus récente pour les voir se relever.

Les siècles suivants marquent une lente décadence aussi bien politique que littéraire. Toutefois on ne peut pas dire que le XVIIe/XIe s. soit un siècle de décadence littéraire: l'osmanli se propage toujours davantage dans tous les pays du grand empire et devient langue de religion et de culture. La rivalité entre la Perse ṣafawide, šī'ite, et l'empire ottoman, sunnite, pousse les Turcs à surpasser les anciens maîtres, tout en restant, naturellement, sur les mêmes positions et en gardant le même style qu'ils ont acquis. Les Turcs commencent maintenant à égaler les Persans dans l'art du *mesnevi*, dans lequel ils s'étaient jusqu'alors reconnus inférieurs à leurs voisins d'Orient. Mais l'influence de 'Urfī de Šīrāz et de Ṣā'ib se fait encore sentir profondément.

Les poètes les plus célèbres du XVIIe/XIe s. sont: Nef'ī, m. 1634/1044, ayant un sens poussé de l'harmonie et l'un des meilleurs spécialistes de la *qaṣīda* dans toute la littérature turque; il composa aussi un petit *divan* en persan; le *şeyhülislām* (*šayḫ al-islām*) Yahya, m. 1644/1054, auteur de *gazel*; et Nabi, m. 1712/1124, le plus grand poète de ce siècle, auteur d'excellents *gazel* et de petits poèmes *mesnevi*, dont l'un est de genre moral et didactique, dit *Heiriyye* parce qu'il était dédié à son fils Abū'l-Ḫayr; il sembla à Pavet de Courteille digne d'être édité et traduit (*Conseils de Nabi Effendi*, Paris 1857).

La prose de cette époque est, peut-on dire, encore plus lourdement ornée que celle du siècle précédent. Il suffira de citer les noms de Nergisi et de Veisi, pompeux historiens de cour, qui sont restés proverbiaux comme auteurs de prose

ornée. Une personnalité remarquable de ce temps est le polygraphe et encyclopédiste Kātib Čelebi, connu aussi sous le nom de Haci Halife (Ḥağğī Ḫalīfa), m. 1657/1067: il est l'auteur d'une chronique ottomane, *Taqwīm al-tawārīḫ*; d'une histoire des guerres maritimes des Turcs, *Tuḥfat al-kibār fī asrār al-biḥār*; d'un ouvrage de géographie, *Ğihān-numā*, en turc. Mais le nom de cet écrivain est spécialement attaché au vaste répertoire bibliographique, rédigé en arabe sous le titre *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī al-funūn*, où l'on trouve énumérés, et parfois encadrés dans des aperçus synthétiques, des milliers d'ouvrages en arabe, en persan et en turc sur tous les aspects de la culture islamique.

Par contre, la prose du *Seyahatname*, livre de voyage, d'Evliya Čelebi, m. vers 1682/1093, et celle de l'historien Na'ima, m. 1715/1127, qui se révèle à l'occasion bon psychologue, est bien plus attrayante.

Au XVIIIe/XIIe s. dominent les deux grandes figures de Nedim, m. 1730/1143, et de Şeyh Galib, m. 1799/1213. On pourrait dire que c'est la «période alexandrine» de la littérature turque. La métrique syllabique de certaines poésies de Nedim, le romantisme mystique de Şeyh Galib, le goût pour les chansons, *şarkï*, dont ce siècle nous offre de très beaux exemples, la relative baisse de l'influence de la littérature persane, qui se trouvait alors en pleine décadence, tout cela présente des symptômes intéressants non tant pas d'un réveil national et populaire, que plutôt d'un dégoût pour les formes classiques poussées à l'excès.

Nedim, né à Istanbul, esprit délicat, en quelque manière romantique, fut un des représentants les plus typiques de cette période de «décadence», que les historiens turcs de littérature appellent *lāle devri*, période des tulipes. Il fut très estimé à la cour, et ses chansons, quoique souvent improvisées, ont un style plus simple et plus humain que celles de bon nombre de poètes précédents. Voici quelques passages d'un mélodieux *şarkï* écrit à l'occasion de l'inauguration de l'élégant parc de Saʿdābād, près d'Istanbul:

> Donnons un peu de repos à notre cœur malheureux! Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād. Voici trois petites barques toutes prêtes contre le quai, viens, gentil cyprès, allons à Saʿdābād. Sourions, jouons, goûtons le plaisir du monde, buvons l'eau paradisiaque de la fontaine qu'on y a construite... Tantôt nous cheminerons en dansant le long des rives du Lac du Ciel, tantôt nous regarderons étonnés les Châteaux du Paradis; ou bien nous chanterons des chansons ou entonnerons des *gazel*...
> Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād! Demande à ta mère la permission d'aller à la prière du vendredi... puis par les ruelles détournées tu arriveras au môle.
> Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād!

Şeyh Galib, appartenant à une famille de pieux *mevlevi*, est considéré comme le dernier grand poète classique turc. Son ouvrage fondamental, en plus du *divan*, est le petit poème *mesnevi* mystico-symbolique *Hüsn ve Aşk*, la Beauté et l'Amour, sujet déjà traité plusieurs fois dans la littérature turco-persane. Il s'agit de l'amour fatal du jeune Amour avec la gracieuse Beauté. Ce petit poème contient de très beaux passages, depuis les berceuses simples et mélodieuses qu'on chante aux

enfants dans leur berceau, jusqu'au voyage symbolique et plein d'aventures, sur une mer de feu, de la nef de cire d'Amour à la recherche de Beauté. Le berceuse d'Amour se termine ainsi:

> Dors... Ne t'habitue pas à veiller, car tout repos et tout soulagement te viendront du sommeil. Les étoiles cruelles t'offrent le poison, et, comme Galib, tu passeras tes journées dans les larmes. Tu deviendras, comme lui, un luth pour le banquet de la douleur!

Enfin, Izzet Molla, m. 1800/1215, auteur de *türkü*, chansons, en métrique syllabique; c'est le seul auteur à disputer à Galib le titre de dernier poète classique.

XIXe/XIIIe s. La période européanisante, XXe/XIVe s. La poésie populaire.

Tous les historiens de la littérature turque sont d'accord pour considérer le poète Akif Paşa, m. 1847/1264, comme le précurseur du renouveau littéraire européanisant. Quoique étranger aux influences européennes, il incline vers des procédés simples et innovateurs. Son chef-d'œuvre est l'*Adem Kasidesi*, la *qaṣīda* du néant, ainsi nommée parce que l'auteur réussit à parler du néant en soixante-neuf vers, chaque vers se terminant précisément par le mot *adem*, rien. Il glorifie le néant comme la grande mer d'où tout provient et où tout rentre. Cette poésie contient des images nouvelles et parfois puissantes:

> ... mes larmes de sang troublent la mer de l'existence. Mes soupirs de feu sèchent la verdure des déserts sans limites du Néant...

L'influence européenne sur la littérature turque débute avec le *tanzimat devri*, période des réformes, à partir du rescrit impérial de Gülhane, 1839/1255, jusque vers 1880/1298. C'est le temps où s'établissent en Turquie les premières écoles de type européen, et où les Turcs commencent à voyager en Europe.

Şinasi est l'écrivain qui figure le premier dans les anthologies turques modernes. Fondateur du journal *Tasvir-i efkâr*, il mourut en 1871/1288, et, comme d'autres littérateurs de cette époque, il employa une bonne partie de son temps à des traductions de diverses langues européennes et notamment du français. D'autres figures éminentes sont Namïk Kemal, mort exilé à Chio, 1888/1306, dont le drame *Vatan*, la Patrie, représenté en 1873/1290, lui valut d'être condamné. Ziya Paşa, m. 1879/1297, fut avec le précédent un des inspirateurs de la Constitution de 1876/1293. Traducteur du français, il est spécialement célèbre pour les belles rimes de ses *terci-i bent* et *terkit-i bent*, sortes de poésies strophiques, pleines encore de phrases et de tournures persanes, mais à contenu nouveau. Leur intérêt cependant est encore plus culturel qu'esthétique: les Turcs renoncent maintenant au cérébralisme raffiné qui constituait la principale beauté de l'ancienne poésie, et vont à la recherche de nouvelles formes et de contenus neufs, dont l'équilibre laisse encore à désirer. Le poète Abdülhak Hamid, bien qu'il ait vécu, entouré d'une grande estime, jusqu'en 1937/1356, appartient à cette école.

Les idées fondamentales des écrivains de la période des *tanzimat* étaient

celles — bien nouvelles pour le monde ottoman d'alors —, de *vatan*, patrie; *hürriyet*, liberté; *halkçïlïk*, démocratie; *meşrutiyet*, constitution. C'est à cette époque que naît le journalisme, bien que le premier journal turc ait été le *Takvimi Vekayi* (*Taqwīm-i Waqā'i'*), calendrier des événements, fondé en 1831/1247. C'est aussi le temps de la naissance de la critique littéraire, du théâtre, du roman, de l'essai, genres inconnus du monde littéraire classique musulman. On trouve dans les ouvrages de Muallin Naci un exemple intéressant du changement progressif du goût littéraire, et notamment dans ses *Istilāhat-i edebiye*, terminologie littéraire, où il critique, bien qu'avec une mentalité partiellement imbue encore du «vieux style», les formes anciennes et les anciens idéaux littéraires.

La période qui va de 1876/1293 à la constitution de 1908/1326 a été appelée par les historiens turcs celle de la littérature des *Servet-i fünun*, richesse des sciences. Tel était le titre d'une revue dont Tevfik Fikret, m. en 1915/1334, fut longtemps directeur. Vivant aux temps du sombre absolutisme politique du «sultan rouge» Abdülhamid, les littérateurs de la *Servet-i fünun* durent surtout cultiver l'art pour l'art, et subirent avant tout l'influence des courants littéraires français contemporains. Cela ne signifie pas qu'ils se désintéressaient de la politique: une poésie de Tevfik Fikret contre la tyrannie, par exemple, ne put être publiée qu'en 1927/1346. A côté de Tevfik Fikret on trouve d'autres personnalités de même orientation littéraire, telles qu'Halit Ziya, le vrai introducteur du roman littéraire en Turquie, et le fin romancier Ahmet Hikmet, m. 1927/1346, un des meilleurs de la littérature turque. Le poète Mehmet Emin, quoique contemporain de ce courant, lui demeura étranger: avec lui naît le concept du *halqa doğru*, vers le peuple; ses poésies écrites en forme simple et en métrique syllabique (*hece vezni*, dite aussi *parmak hisabï*, compte fait sur les doigts) sont souvent des écrits à thèses. Particulièrement célèbres sont celles qu'il composa à l'occasion de la guerre turco-grecque de 1897/1315; l'une commence ainsi:

> Je suis turc: ma religion, ma race sont grandes;
> ma poitrine, mon cœur sont pleins de feu.
> Celui qui est homme est l'esclave de sa patrie;
> un fils du peuple turc ne reste pas chez lui: allons!

La révolution de 1908/1326, due à l'action du Comité *Ittihad ve terakki*, Union et progrès, avait pour idéal l'*osmancïlïk*, «ottomanisme», fondé sur un élément commun aux divers peuples de l'empire. Une fois la censure abolie, la littérature prit, comme il est naturel, un grand essor.

Une des écoles qui précédèrent celle dite «nationale», ou nationaliste, ou du *türkçülük*, «turchisme», affirmation raciste, par opposition à l'idée politico-islamique de l'*osmancïlïk*, est la *Fecr-i ati*. Elle emprunta ce nom à la revue *Fecr-i ati*, aube de l'avenir, et elle continua dans un certain sens à rechercher l'art pour l'art. C'est à cette école qu'appartiennent Mehmet Akif, né en 1873/1290, et les deux plus grands poètes turcs modernes, Ahmet Haşim et Yahya Kemal.

Ahmet Haşim naquit à Bagdad en 1885/1303; c'est foncièrement un symboliste, connu surtout par ses recueils de poésies *Göl saatleri*, les heures du lac, de 1921/1340, et *Piyale*, la coupe, de 1928/1347. Ahmet Haşim employa presque

toujours l'*aruz* (métrique quantitative). Voici quelques extraits des «heures du lac», qui donnent une idée assez exacte de son goût poétique:

Midi

Sur les eaux vertes s'ouvrent de grandes fleurs de perles,
Des insectes d'argent chantent à l'eau une chanson endormeuse;
Sur les rives, lasses, langoureuses,
Se dressent, imbibées de lumière de soleil, des herbes de sommeil et de mirage.

Après-midi

Aux rives d'argent boivent les timides gazelles
Et leur voix détruit tout le silence:
Sur les eaux stagnantes s'émerveillent de ce retour
D'autres gazelles liquides, silencieuses et lointaines.

Soir

Les arbres habités de rossignols d'eau se taisent, pleins du soir.
Les eaux accueillent en elles un ciel fantasmagorique;
Des oiseaux d'ombre se dirigent vers cette rive bleue,
A son bec chacun d'eux porte une limpide et rouge perle de soleil.

Yahya Kemal, né lui aussi en 1885/1303, est considéré comme appartenant à cette école, bien que ses ouvrages aient été publiés après la naissance du courant «turquiste». Il y a sans doute un souffle de nationalisme dans cette belle ballade — semblable à un *Lied* allemand — célébrant les anciennes invasions turques dans l'Europe:

Nous étions mille cavaliers, gais comme des enfants dans les incursions. Mille cavaliers! ce jour nous vainquîmes une armée semblable à un géant! Le beylerbey au casque blanc s'écria: en avant! et en un jour d'été nous passâmes en escadrons le Danube... Tout à coup sur nos coursiers, ventre à terre, d'un grand essor, nous volâmes de la terre au septième ciel. Même maintenant, lorsque nous voyons les roses ouvertes au Paradis, même maintenant ce souvenir rouge tremble devant nos yeux. Nous étions mille cavaliers, gais comme des enfants dans les incursions. Mille cavaliers. Et ce jour nous vainquîmes une armée semblable à un géant!

Mais ici il s'agit de quelque chose de bien différent du «turquisme»: on peut y remarquer un certain romantisme, étranger aux courants nationalistes. Observons que la poésie ci-dessus est composée en *aruz*, de même que la remarquable ballade *Mehlika Sultan*, la princesse Mehlika, où l'on trouve en quelque sorte l'esprit de Maeterlinck :

Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika
Sortirent, la nuit, des portes de la ville.
Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika
En étaient tous follement amoureux.

Depuis l'instant où Mehlika, belle parmi les belles,
S'était montrée, comme un phantasme, à leurs yeux,
Tous, ravis de sa beauté mystérieuse,
Partirent, pour la voir, aux montagnes Qāf (1)

Tous, vêtus d'une bure grossière,
Cheminèrent de longues journées, le cœur plein du désir irrésistible.
Chaque jour, lorsque la nuit embrassait l'horizon
Ils se demandaient : Peut-être ce sera le dernier soir !

. . . .

Ces aimants fous de la princesse Mehlika
Arrivèrent enfin à un puits sans fond.
Les fous aimants de la princesse Mehlika
Regardèrent, la terreur dans les yeux, l'eau.

Ils y virent, comme dans un miroir, un monde de mystère,
Et, entourant son horizon, des cyprès de mort.
Il leur sembla, pour un instant, de voir là-dedans
Cette fée aux yeux charmants, aux longs cheveux.

Le plus jeune, alors, de ces tristes voyageurs
Regarda longuement dans ce puits isolé,
Enleva de son doigt son anneau d'argent
Et le laissa tomber dans les eaux profondes.

L'eau se retira par enchantement, comme un songe dissipé.
Ils étaient arrivés au dernier terme de leur long voyage.
Un monde phantastique se présenta à leurs yeux
Et tous restèrent dans ce monde de rêve.

Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika,
— Combien d'années se sont écoulées ! — ne sont plus revenus.
Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika,
— dit-on —, ne reviendront jamais.

Ce n'est pas pour rien que dès sa première apparition sur la scène littéraire turque, Yahya Kemal fut considéré comme un «écho de Nedim» et du *lāle devri*.

Nous arrivons ainsi à la littérature qu'on a appelée nationale, ou du «turquisme». La source des thèmes de sa poésie n'est plus à rechercher ni dans la couche islamique, comme c'était le cas pour le *divan edebiyati*, ni dans la couche «ottomane», ni dans l'esthétisme du *Servet-i fünun* ou du *Fecr-i ati*, mais dans les plus profondes racines populaires «turques». Au slogan de «l'art pour l'art» on substitue celui de «l'art pour la vie» — il s'agit surtout de la vie «nationale», — tandis que la métrique syllabique l'emporte presque complètement sur la métrique quantitative. Il ne faut pas s'étonner si dans les anthologies et dans les

(1) La cosmologie musulmane situe les montagnes Qāf sur la dernière limite du monde terrestre, derrière un immense espace infranchissable.

histoires littéraires de la Turquie moderne on attribue à ce courant littéraire un rang un peu hors de proportion avec sa valeur artistique effective dans le cadre de la littérature universelle. Il est indubitable que pour nous quelques-unes des personnalités et des œuvres de cette école ont une valeur plus documentaire et culturelle que proprement esthétique. Cependant la voie choisie par la nouvelle littérature turque est juste: approfondir les racines de la littérature jusqu'au cœur des plus authentiques traditions populaires si vivantes en Turquie. C'est ainsi que la littérature turque trouvera — elle l'a déjà trouvé en partie — un équivalent vraiment profond et original du «classicisme» islamique.

Il ne sera pas inutile de donner ici un aperçu de la littérature populaire turque. On peut y distinguer divers genres littéraires:

1) Les épopées, *destan*, parmi lesquelles, laissant de côté les productions préislamiques, nous nous bornerons à mentionner la célèbre épopée de Battal Gazi, personnage légendaire, idéalisation des héros réels du siècle de luttes des Turcs contre les Byzantins et le recueil de récits épico-romanesques connu sous le nom de *Dede Korkut*, formé probablement dans l'Anatolie nord-orientale au XVe/IXe s., dans lequel on trouve l'écho de légendes des Oġuz, auxquels appartient la branche occidentale des Turcs.

2) Les fables et nouvelles, pas toujours d'origine purement turque, mais qui, ayant été assimilées, ont pris le cachet de cette vigoureuse simplicité méditerranéenne propre aux Turcs de l'Anatolie.

3) Les proverbes, très nombreux, et de conception originale.

4) La poésie lyrique populaire, souvent d'une grande beauté, qu'on peut distraire entre les courtes pièces anonymes, telles que les *mani*, *türkü*, *ağït*, etc., et celles qui comme les *koşma, destan*, etc., contiennent, comme il arrive aussi dans la poésie savante, le nom de l'auteur dans le dernier vers. Un des chefs-d'œuvre de cette poésie populaire est la ballade *Türkmen kïzï*, la jeune fille turkmène, dialogue entre une jeune fille énergique et passionnée et un prudent *bey* citadin qui repousse son amour.

Voici deux *mani* des Turcs de l'Azerbaïdjan:

Je pleure comme celui qui pleure
Ma douleur est grande comme les montagnes!
Oh! puissé-je devenir feuille sèche et me perdre
Dans des jardins déserts!

Ô montagnes aux sommets nuageux,
Ô montagnes à la poitrine sanglante,
Avez-vous vu mon amour?
Dites-le moi, monts majestueux!

Dans plusieurs de ces *mani* on trouve un souffle de naturelle fraîcheur, particulièrement remarquable si l'on pense à la manière dont est traitée la nature dans les *divan edebiyati*.

Le protagoniste du nouveau courant littéraire turc fut Ziya Gök Alp, m. 1924/1343, fondateur de l'école littéraire *Genç kalemler*, jeunes plumes, nom d'une revue de Salonique. D'ailleurs quelques-unes de ses idées, surtout politiques, furent dépassées par les événements. Personnalité éminente qu'il faut sans doute connaître si l'on veut comprendre la culture turque de nos jours; toutefois, ce ne fut pas un grand poète, quoique certaines de ses poésies panturanistes soient particulièrement belles.

Parmi les poètes les plus connus du courant national on peut citer: Faruk Nafiz, né en 1898/1316; Orhan Seyfi, né en 1890/1308; Yusuf Ziya, né en 1892/1310; Halit Fahri, né en 1891/1309, auteur de vers remarquables. Nous nous trouvons maintenant *au-delà* de l'influence européenne qui se substitue à l'influence arabo-persane, nous sommes, plus avant peut-être que dans tous les autres pays musulmans, sur la voie d'une littérature moderne, originale et nationale.

Le roman a trouvé de bons représentants parmi les prosateurs modernes. Tels Madame Halide Edib, née en 1883/1301, dont l'*Ateşten gömlek*, la chemise de feu, histoire d'amour ayant comme cadre la guerre d'indépendance turque, est considérée comme son chef-d'œuvre; Yakub Kadri, né en 1887/1305, le meilleur romancier turc moderne, auteur d'un roman fort vigoureux, *Nur baba*, où il décrit l'ambiance corrompue des cloîtres bektāšī; Resat Nuri, célèbre par son *Çalīkuşu*, le roitelet.

Pour la nouvelle, on peut citer Ömer Seyfettin, m. 1920/1339, et Refik Halit Karay, né en 1888/1306, auteur de récits qui décrivent avec un réalisme évocateur la vie du peuple; tandis que Ruşen Eşref, né en 1892/1310, et Falih Rīfkī Atay, né en 1893/1311, sont des auteurs excellents d'essais, de souvenirs, de descriptions de voyages.

Mais le monde littéraire turc ne manque pas de chercheurs de voies nouvelles: quelques poètes, dont le révolutionnaire Nazim Hikmet, de tendance communiste, s'essaient à des méthodes artistiques d'un type nouveau: ils ont abandonné non seulement l'*aruz*, mais aussi la métrique syllabique pour composer en vers libres.

Citons encore les poètes intimistes, comme Necib Fazīl et Ali Mümtaz. Voici de ce dernier, cette poésie quasi crépusculaire extraite d'un recueil de 1926/1345, dont le titre est «Un navire a déployé sa voile»:

Ce soir comme l'automne est froid!
Le monde attend, nostalgique, la nuit.
Abaissez les blancs rideaux,
Sur lesquels volent les cigognes de soie.
N'allumez pas la vieille lampe
Qui pense sur ma table; que la chambre demeure obscure
Pour qu'on puisse voir la lune s'élever sur l'horizon de la nuit.
. . . .
Les cigognes qui volent sur mes rideaux,
Maintenant que la lune les illumine, ressembleront

A des cigognes qui passent en battant des ailes
Sur un pays bleu, lointain, étranger.
Alors, oubliant amours et passions,
Palpitera de joie mon cœur fatigué
Et cette voix qui jaillit de ma poitrine
Ressemblera à un battement d'ailes.

Afin de résumer brièvement, à la fin de notre voyage à travers les trois grandes littératures musulmanes, les caractéristiques de chacune, nous citerons, en manière d'aide-mémoire pour le lecteur, ces trois adjectifs qui servent parfois en Orient à définir les trois langues principales de l'islam: *faṣīḥ*, *malīḥ*, *ṣaḥīḥ*. La littérature arabe est *faṣīḥ*, éloquente; la qualité de la littérature persane est *malīḥ*, adjectif dont le sens originel est «salé», et ensuite «gracieux», «ingénieux», «élégant»; *ṣaḥīḥ*, vrai, naturel, sincère, est le caractère de la littérature turque, réaliste et populaire.

La littérature musulmane de l'Albanie.

L'Albanie, qui est demeurée sous la domination turque du XVᵉ/IXᵉ au XXᵉ/XIVᵉ s., et dont la population se compose, pour plus des deux tiers, de musulmans, ne pouvait ne pas subir dans sa littérature une profonde influence islamique.

Les *ṭarīqa* mystiques, et surtout celle des Bektāšī, qui exerça une si grande autorité dans l'empire ottoman et continue à subsister en Albanie, furent les centres principaux de diffusion de l'Islam et de la culture turco-persane.

Cependant on ne saurait parler d'une vraie littérature albanaise musulmane. Tandis que jusqu'au XIXᵉ/XIIIᵉ s. beaucoup d'Albanais écrivirent en turc, ne se distinguant guère des autres écrivains de l'empire ottoman, il existe une littérature albanaise qui, pour être l'œuvre de musulmans, n'a pourtant rien de typiquement islamique.

Parmi les auteurs albanais les plus connus dans le cercle de la culture islamique, nous citerons: le poète Yaḥyā, mort en Bosnie vers 1576/984, écrivain fort estimé du temps de Soliman le Magnifique; Koci Bey, le Montesquieu turc, qui en 1630/1039 exposa au sultan Murād IV les causes de la décadence de l'empire et en suggéra les remèdes; Abdüllah Hüsni Fraşeri (en albanais Abdyl Frashëri) personnalité politique notoire appartenant à une famille noble dont beaucoup de membres ont été des littérateurs de valeur, ainsi les frères du précédent: Sami Bey Frashëri, né en 1850/1266, fondateur à Istanbul du journal *Sabah*, dramaturge, — son drame *Besa*, la foi jurée, est d'ambiance albanaise —, encyclopédiste et lexicographe éminent; Naim Frashëri, m. en 1900/1318, qui composa en turc et en albanais des poésies lyriques pleines d'un délicat souffle pastoral. Un autre membre de la famille Frashëri, Midhat, fit ses études à Istanbul et publia en 1909/1327 à Salonique la revue albanaise *Diturija*.

Les recueils de chansons, *divan*, abondent aussi naturellement dans la littérature albanaise, écrits en caractères arabes et en langue albanaise fortement

mêlée de mots et d'expressions arabo-turco-persanes. Le *divan* de Neẓīm, poète originaire de Berat, mort vers 1757/983 à Istanbul, ne se différencie guère des autres recueils turcs de son temps, si ce n'est par la simplicité embarrassée qui semble marquer les efforts des imitateurs périphériques de la poésie classique turco-persane.

Il convient de rappeler enfin le roman en vers *Erveheja*, de Muḥammad Cāmī (Çami en graphie albanaise) plein d'expressions turques. Quant à l'auteur, on sait seulement qu'il vivait vers la fin du XVIII[e]/XII[e] s. Cet ouvrage exerça une grande influence sur les lettres albanaises, et peut offrir des données intéressantes aux recherches de la philologie comparée. Le thème en est le motif typique de «la femme chaste qui résiste aux sollicitations de son beau-frère».

La littérature populaire albanaise, quoique contenant de nombreux éléments musulmans, se distingue par ses vigoureux traits nationaux, qui la placent en dehors du cercle des littératures spécifiquement islamiques.

LA LITTÉRATURE URDUE

Nous venons de dire que les littératures arabe, persane et turque sont les grandes littératures musulmanes. La littérature urdue, chronologiquement beaucoup plus récente, et largement imitée de la persane, peut cependant se promettre — puisqu'elle est la greffe de la culture islamique entée sur le vieux tronc des populations aryennes de l'Inde — de très vastes possibilités de développement.

Quant à son origine, la langue urdue est un dialecte de l'hindī occidental tel qu'on le parla durant des siècles aux environs de Dehli; elle descend directement d'une forme de pracrit médiéval. De même que le turc est une langue mixte constituée du turc proprement dit et d'un persan fortement arabisé, ainsi l'urdu est une langue mélangée d'hindī et de persan arabisé. La morphologie urdue est presque complètement identique à celle de l'hindī, avec cette seule différence que l'hindī — qui s'écrit avec les caractères *devanagarī* employés pour le sanscrit — emprunte au sanscrit les mots savants, tandis que l'urdu les prend au persan. Naturellement il y a entre ces deux formes, urdue et hindī, d'une même langue, des nuances diverses, qui vont de l'urdu artificiellement persianisé de quelques écrivains classiques imitateurs de la littérature de l'Iran, jusqu'à ce que l'on appelle l' «hindī pur», langue créée récemment, pleine de mots empruntés directement au sanscrit, souvent plus artificiels et moins populaires, il faut le remarquer, que les emprunts arabo-persans en usage même dans la langue parlée des hindous. Il ne faut d'ailleurs pas confondre l'hindī occidental, qui comprend diverses langues et dialectes (brağ bhāšā, khaṛī bolī, etc.) et l'hindī dans le sens moderne du mot en tant qu'opposé à urdu. Quant au mot «hindustani» forgé par les européens, on l'emploie parfois dans un sens générique pour désigner tant l'hindī, que l'urdu, lesquels, répétons-le, ne sont qu'une seule langue; et parfois dans un sens spécifique pour désigner un style plus ou moins artificiel qui constitue un compromis entre les deux formes extrêmes.

Mais, si l'hindī et l'urdu sont essentiellement la même langue, leurs littératures sont différentes car la littérature urdue est plutôt le reflet de la civilisation indo-musulmane.

Déjà depuis l'époque de Maḥmūd de Ġazna, un contact s'établit entre éléments hindous et musulmans, tant à la cour que dans l'armée, et ce contact, toujours plus profond au cours des siècles, aboutit à la formation de cette langue mixte dont le nom, *urdū* (mot turc qui signifie «campement») montre clairement qu'elle naquit du commerce linguistique aux alentours du camp annexé à la cour de Dehli, *urdū-i mu'allà*, entre les conquérants musulmans et les indigènes. D'après certaines opinions il faudrait chercher les origines de l'urdu à Dehli, après 1193/589, mais selon d'autres opinions (Bailey) il faudrait reculer cette date et placer les débuts de l'urdu à Lahore, au temps de Maḥmūd de Ġazna. Les partisans de cette deuxième version attribuent donc au panǧābī un rôle plus important que celui de hindi occidental (dans ses formes *khaṛī bolī*, et en partie aussi *braǧ bhāša*) dans la formation de l'urdu. En tout cas il est curieux d'observer que — bien que les origines de cette langue mixte soient très anciennes — le nom *urdū* au sens linguistique apparaît pour la première fois en 1752/1166.

Autre paradoxe de la littérature urdue: tandis que la langue prit son origine dans le nord de l'Inde, où elle arriva à l'épanouissement de son âge d'or aux XVIIIe/XIIe et XIXe/XIIIe s., c'est dans la région du sud qu'il faut chercher les débuts de cette littérature, dans le Dekkan, où l'urdu se développa après y avoir été introduit par les soldats d''Alā' al-Dīn Ḫalǧī.

La dynastie bahmanide, fondée en 1347/748, avait sa capitale à Gulbarga et régna jusqu'aux débuts du XVIe/Xe s.; à la différence de la cour de Dehli, où l'on favorisait le persan, la dynastie bahmanide patronnait l'urdu, qui subit l'influence des langues locales du Dekkan et reçut le nom de *dakhni*.

Les compositions de cette époque ancienne de la littérature urdue sont généralement de caractère religieux, notamment dans les premiers temps. Parmi les écrivains religieux on peut citer Šāh Banda-Nawāz, m. 1422/826, venu au Dekkan en 1398/800, auteur de deux ouvrages en prose, le *Hidāyat-nāma*, livre de direction (spirituelle), et *Mi'rāǧ al-'āšiqīn*, l'ascension des amoureux, traité *ṣūfī*, le premier ouvrage en urdu à avoir été imprimé.

Šāh Mīrān-ǧī, m. 1496/902, est l'auteur notamment de deux intéressants poèmes mystiques ayant comme protagoniste une pieuse jeune fille de dix-sept ans; Šāh Burhān, fils du précédent, composa des poèmes *ṣūfī* en dakhnī mélangé de gujarati; son fils Amīn al-Dīn A'lā, m. 1675/1086, et d'autres écrivains qui s'illustrèrent au Gujarat imitèrent son exemple.

Le *Ḫūb-tarang*, *maṯnawī* éthico-mystique de Šayḫ Ḫūb Muḥammad, m. 1518/986, est assez important du point de vue linguistique. Sur les considérations mystico-allégoriques de son auteur on peut se faire une idée par le résumé que voici d'un de ses récits: Maǧnūn s'identifiait avec Laylà au point que lorsqu'on appelait: Laylà, c'est lui qui répondait. Laylà faisait de même, ou plutôt elle faisait le contraire, c.-à-d. que lorsqu'on l'appelait elle ne répondait pas, se croyant Maǧnūn. Mais la seule caractéristique de Laylà que Maǧnūn n'avait pas encore acquise était cette idée de Laylà de se croire Maǧnūn; ainsi, voulant s'identifier

complètement avec Laylà, Mağnūn commença à considérer Laylà comme un Mağnūn, et par conséquent à se considérer soi-même de nouveau comme Mağnūn. Mais ce second Mağnūn n'était pas identique au premier; il s'agissait maintenant d'un Mağnūn créé par la contemplation de Laylà, et les amis de Mağnūn, «le fou», se réjouirent qu'il ne fût plus fou, parce qu'enfin il répondait lorsqu'on l'appelait Fou!

La période la plus proprement littéraire du dakhni va de 1590/999 jusqu'à 1730/1143: des poètes raffinés s'illustrèrent dans les deux centres principaux de Golkonda, sous la dynastie des Quṭb-šāhī, et de Bijapur, où règnaient les ʿĀdil-šāhī.

Il convient de faire mention du quatrième souverain de la dynastie quṭb-šāhī, Muḥammad Qulī Quṭb Šāh, m. 1611/1020, considéré comme le premier écrivain vraiment littéraire de l'urdu. A la différence de ceux de ses collègues, son style et son goût littéraires sont plus indiens que persans.

Un autre poète de la cour de Golkonda fut Waǧhī, auteur d'un poème romanesque, *Quṭb Muštarī*, en bon urdu, typiquement indien, et d'un ouvrage allégorique en prose rimée dont le titre est *Sab ras*. Ibn-i Nišāṭī, auteur du poème romanesque *Phūlban*; Ṭabʿī, imitateur de Niẓāmī; Ġawwāṣī, et d'autres poètes de moindre importance s'illustrèrent aussi à la cour de Golkonda.

Parmi les poètes de Bijapur nous trouvons Rustamī, auteur de la première épopée en urdu, *Ḫāwar-nāma*, traduite d'un ouvrage persan; Nuṣratī qui composa d'excellents *maṯnawī*; et l'élégiaque Mīrzā. Tous sont du XVIIe/XIe s.

Le plus grand poète de la littérature du Dekkan est Walī, m. 1741/1154, qui brilla au temps des Mogols; il est particulièrement important, parce que, venu du Dekkan, sa patrie, il charma à Dehli avec ses vers en urdu les savants et le peuple de la capitale des Mogols, où la langue littéraire était le persan. Ce fut lui qui révéla dans les terres du nord la poésie urdue qui, depuis des siècles, fleurissait dans le Dekkan. Ses vers, écrits en urdu pur et en dakhnī, au style simple et éloquent, lui ont valu le surnom de «Père du *reḫta*» (urdu).

Le plus grand des imitateurs de Walī au Dekkan, qui écrivait quand la littérature urdue avait déjà commencé à se développer dans les terres du nord, est Sirāǧ al-Dīn, m. 1763/1177, concitoyen de Walī, et auteur d'un ample *dīwān* et d'un *maṯnawī*, le *Bustān-i ḫayāl*, le jardin de l'illusion, dont la langue ressemble à l'urdu moderne par sa simplicité et sa fraîcheur.

On peut dire que la poésie urdue du nord de l'Inde prend son essor après 1722/1135, année de la seconde visite de Walī à Dehli. C'est spécialement sur elle que se fait sentir l'influence persane, qui dénatura en partie le sens artistique plus typiquement indien et propre aux écrivains du Dekkan.

Les premiers auteurs de cette période furent souvent des *ṣūfī*: un certain Aḥmad, dont on sait seulement qu'il écrivait dans la seconde moitié du XVIIe/XIe s., est l'auteur de cette belle poésie sur la mort :

Lorsque la nuit passa et que se leva le jour
Alors enfin je compris
. . . .

Lorsque j'eus bu la coupe de la mort
Mes yeux s'ouvrirent;
Lorsqu'on étendit mon corps sur la civière
Alors enfin je compris
. . . .
Lorsque l'heure de rendre compte arriva
Je lus alors écrites toutes mes actions
et finalement je compris
. . . .
A l'exception d'Allāh et du Prophète,
Personne n'était maintenant au côté d'Aḥmad
Mais lorsque j'eus confiance en la miséricorde divine
Seulement alors je compris.

Ḥātim, m. 1781/1196, est plutôt le précurseur de la période classique de l'urdu. Celle-ci compte parmi ses grands poètes les quatre «colonnes»: le mystique Mazhar, que les šī'ītes tuèrent en 1781/1196 par haine religieuse; Sawdā, m. 1780/1195, poète gai et très éloquent qui excelle dans les panégyriques; Mīr, m. 1810/1225, auteur d'odes mélodieuses empreintes d'un mysticisme mélancolique, grand ami des animaux; Dard, m. 1785/1200, lui aussi *ṣūfī*; qui s'adonna surtout à la poésie religieuse. Tous ces poètes vécurent à Dehli.

Mīr Ḥasan, m. 1786/1201, qui résidait à Lucknow, est, lui aussi, une grande figure de l'histoire de la poésie urdue. Il composa un des *maṯnawī* les plus populaires, *Siḥru 'l-bayān*, récit des amours du prince Benaẓīr et de la belle Badr Munīr. Les passages suivants, empruntés à l'invocation qui sert d'introduction au *maṯnawī*, pourront donner une idée de son style simple et sincère:

. . . .
Seigneur! je suis un serviteur pécheur
Accablé sous le fardeau de mes fautes
Pardonne-moi, ô mon Dieu!
Toi qui es généreux et miséricordieux.
Ma prière est, que tant que je vivrai,
Je puisse boire toujours le vin de ton amour:
Sans ton Amour tout est néant.
. . . .
Que ma douleur entière soit pour le martyre de la famille du Prophète
Que je n'aie pas d'autre amertume . . .
. . . .
Puissé-je réussir dans les choses du monde et de la foi
Par les mérites de Muḥammad, qu'Allāh bénisse!

Après ces poètes vient une époque de décadence; on peut y signaler les noms du raffiné Inšā, m. 1817/1233, au style plein d'humour mais qui n'est pas un grand poète; de Rangīn, m. 1834/1250, auteur fécond de grossières poésies en langage dit *reḫtī*, sorte d'argot employé surtout par les femmes du peuple; de

Naẓīr, m. 1830/1246, poète qui s'inspire des choses simples et décrit les animaux, les aliments, les fêtes paysannes: il est plus profondément indien et moins rhétoricien que ses contemporains, mais il néglige un peu trop la forme. Murād-šāh, de Lahore, mort en 1800/1215, à trente ans, est l'auteur d'un élégant *dīwān* et d'autres ouvrages qu'on a tout récemment publié aux Indes.

Plusieurs de ces poètes émigrèrent de Dehli à Lucknow, et cette ville devint alors un des centres principaux de la poésie urdue. L'école de Lucknow se distingue de celle de Dehli en ce qu'elle se préoccupe plus de la forme que du fond: le fameux Ġālib conseillait d'écrire «avec des idées de Dehli et en langue de Lucknow».

Les représentants les plus notables de cette école sont l'élégiaque Ḫalīq, m. 1804/1219, fils de Mīr Ḥasan; et Ḍamār, son contemporain. Ces deux poètes n'ont pas la valeur de Anīs, fils de Mīr Ḥasan, et de Dabīr, m. 1875/1292, qui excellent dans le genre, très important dans la littérature urdue, de la *marṯiya*, dont l'objet est généralement la plainte pour les victimes de Karbalā'. Il faut aussi citer un autre «couple» de poètes: Ātiš, m. 1846/1263, et Nāsiḫ, m. 1838/1254, le premier au style simple et naturel, et le deuxième rhétoricien raffiné.

Vers la seconde moitié du XIXe/XIIIe s. on enregistre à Dehli une renaissance de la poésie. Ḏawq, m. 1854/1271, fut un auteur célèbre d'artificieuses *qaṣīda*; Ġālib, m. 1869/1286, est généralement considéré comme le prince de la poésie urdue; il est devenu célèbre non seulement par ses poésies, où il se rapproche beaucoup de la manière persane, mais aussi par ses lettres, dont le style va toujours progressant dans le sens d'une plus grande fraîcheur et mesure, jusqu'à la mort du poète. Les titres de ses ouvrages en prose sont *'Ūd-i hindī*, le luth de l'Inde, et *Urdū-i mu'allà*, le campement sublime. Ġālib fut un des premiers à exprimer les concepts philosophiques en élégantes formes poétiques.

Nous mentionnons en passant le célèbre couple poétique Anīs, m. 1900/1318, et Dāġ, m. 1905/1323, peut-être les derniers poètes remarquables du vieux style, pour nous arrêter au rénovateur Ḥālī, m. 1914/1333, qui fut cependant précédé par le philologue et prosateur Muḥammad Ḥusayn Āzad, m. 1910/1328. Ḥālī, sous l'influence de la renaissance islamique, chanta les gloires de l'islam dans son poème *musaddas* dont le titre est *Madd-u-ǧazr-i islām*, la haute et la basse marées de l'islam. Les vers suivants suffiront à donner une idée de la fascination que la langue du Prophète, l'arabe, exerce sur tous les musulmans, même sur ceux qui ne la parlent pas:

> En ces jours obscurs l'élégance de la parole était inconnue, les voies de l'éloquence étaient scellées. La littérature de Rome avait cessé d'exister, l'ancienne religion de la Perse n'existait plus, lorsque soudain, étincela la foudre d'Arabie...
> Et lorsqu'ils entendirent les paroles flamboyantes des Arabes
> Et sentirent leurs vers couler dans leurs veines,
> Discours mugissants comme des torrents en crue...
> Alors ils se sentirent comme des muets devant eux...
> Ce fut le parler d'Arabie qui dénoua la langue des hommes!

Ḥālī, comme musulman, se sentait, à ce qu'il semble, en communion avec

les Arabes plutôt qu'avec l'ancienne culture indienne. C'est là un sentiment assez fréquent parmi les musulmans de l'Inde, et qui peut en partie expliquer l'antagonisme bien connu entre les hindous et les musulmans.

La nouvelle école insiste beaucoup sur des concepts éthiques et philosophiques, sur les idées de patrie, de religion et autres semblables, et de ce chef le contenu de ses productions est souvent plus sérieux que celui du vieux «classique». D'autres poètes très remarquables de cette école sont Akbar, m. 1921/1340, et Surūr, m. 1910/1328; le premier composa des satires mordantes contre l'Europe et contre l' «européisme» alors en vogue dans l'Inde.

Le plus grand des poètes indiens modernes est Muḥammad Iqbāl, m. 1938/1357, quoiqu'un grand nombre de ses ouvrages ait été composé en persan et que son style urdu soit plein de persianismes. Les érudits indiens considèrent comme «les trois grands» de la littérature urdue: Ġālib, qui fut le premier à perfectionner et à renouveler l'ancienne poésie, mais qui est imbu de pessimisme; Ḥālī, qui pleure les anciennes gloires, mais rêve de la restauration; Iqbāl, qui prépare cette restauration et la commence avec vigueur et enthousiasme. Ce qui plaît le-plus chez Iqbāl aux jeunes générations musulmanes de l'Inde est son sentiment vigoureux d'individualisme révolutionnaire presque nietzschéen, son anti-fatalisme et son anti-mysticisme. Dans certaines de ses poésies Iqbāl prend un ton prophétique:

> Dans cette vieille poussière je vois un joyau de vie, et je vois l'œil de chaque atome vigilant comme les étoiles.
> La semence qui est encore dans le sein de la terre, je la vois croître en branches sans nombre, jeunes et chargées de fruits... Je vois, — mais je ne sais comment je la vois —, une révolution qui ne peut pas être contenue dans l'étendue des cieux... Dans ces nuits ténébreuses on m'a donné la joyeuse nouvelle de l'aube, on a éteint la chandelle et on m'a apporté le signal du soleil! (Du *Payām-i mašriq*)

Typiques de la mentalité d'Iqbāl sont ces:

Pensées d'étoiles

> J'ai entendu une étoile qui disait à une autre étoile: nous sommes dans une grande mer, et jamais n'apparaît un rivage. Nous fûmes créées de nature voyageuse, mais, hélas, notre caravane ne s'arrête jamais! ... Heureux est l'homme qui a l'âme passionnée et inconstante! Cavalier du coursier du Temps, à sa taille sied bien le vêtement de la Vie, qu'il crée toujours du nouveau et que sans cesse il renouvelle!
> (Du *Payām-i mašriq*)

Cependant il demeure encore parfois chez Iqbāl quelques traits du pessimisme mystique «classique». Ennemi du ṣūfisme quiétiste, il aimait Ǧalāl al-Dīn Rūmī: irrationaliste et activiste en philosophie, il ne pouvait pas ne pas accueillir l'aspect «moderne» de certaines affirmations de l'absorption d'Alá dans l'homme et le profond sentiment moral qui vibre dans les compositions de certains grands mystiques persans.

Les recueils les plus importants des poésies d'Iqbāl sont: *Asrār-i ḫudī*, les arcanes du moi, 1915/1334; *Payām-i mašriq*, le message de l'Orient (réponse au *West-Östlicher Diwan*, de Goethe) 1923/1342; *Bāng-i darā*, 1924/1343; *Zabūr-i ʿağam*, composé entre 1928/1347 et 1932/1351. Le *Ğāwed-nāma*, livre de l'éternité, est un écho de la *Divina Commedia* de Dante: le poète imagine de parcourir les voies de l'au-delà prenant pour guide, au lieu de Virgile, Ğalāl al-Dīn Rūmī.

Le *Bāng-i darā* contient la fameuse *Tarāna-i Hind*, chant indien, qui, avec le bengalais *Bande mataram*, avait été adopté pour figurer parmi les chants nationaux de l'Inde. Il commence ainsi:

> Meilleure que tout le monde est notre Inde, nous sommes ses rossignols, elle est notre jardin...

La prose urdue naquit, elle aussi, au Dekkan, mais bien rares sont les productions en prose qu'on peut qualifier de littéraires. Parmi les poètes déjà mentionnés il y en eut qui écrivirent aussi en prose, mais dans la plupart des cas il s'agit de compositions de peu de valeur.

Une ère nouvelle pour la prose urdue commença au temps de la fondation du Fort William College de Calcutta, 1800/1215, grâce à l'inlassable activité du Dr. Gilchrist, un des premiers savants européens à s'intéresser à l'urdu, qui dirigea le Collège jusqu'en 1804/1219. La prose urdue prit alors un grand essor grâce aux traductions faites notamment du sanscrit, du persan et de l'arabe. Parmi les collaborateurs de ce louable travail, il faut citer Mīr Amman de Dehli, qui en 1801/1216 composa un ouvrage fort célèbre parmi ceux qui ont pour objet l'étude de l'urdu, mais de peu d'originalité: le *Bāġ-ū-bahār*, le jardin et le printemps, au style peu compliqué mais assez persianisant: c'est une prétendue traduction d'un *Čahār darvīš* d'Amīr-i Ḫusraw. On peut faire aussi mention de Šer ʿAlī Afsos, traducteur du *Gulistān* et auteur de l'*Arāyiš-i maḥfil*, ornement de l'assemblée, écrit en 1805/1220.

Sayyid Aḥmad, m. 1898/1316, est une personnalité très importante pour l'histoire de l'urdu. Par sa revue *Tahḏīb al-aḫlāq*, réforme des coutumes, il exerça sur la culture urdue une énorme influence de caractère révolutionnaire. Il écrivait en style simple et clair et on peut le considérer comme le fondateur du style urdu moderne. Ce style, notamment en sa forme la plus récente, se distingue de celui des autres langues islamiques par la simplicité de sa syntaxe, influencée, peut-être, par l'anglo-saxonne. Le prosateur urdu de nos jours emploie des phrases courtes, simples, presque sans subordinations; et probablement cette forme stylistique se conforme-t-elle mieux à la langue urdue que la phraséologie assez compliquée du journalisme persan moderne ne se conforme à la simplicité du style classique saʿdien et pré-saʿdien. Parmi les écrivains les plus récents nous citerons Muḥammad Ḥusayn Āzād, m. 1910/1328, connu spécialement comme auteur d'une histoire de la poésie urdue intitulée *Āb-i ḥayāt*, l'eau de la vie. Ḥālī, m. 1914/1333, dont on a déjà parlé comme poète, est le fondateur de la critique littéraire urdue, et l'auteur des biographies de Sayyid Aḥmad, de Ġālib, de Saʿdī. Šiblī Nuʿmānī, m. 1914/1333, a composé des ouvrages importants sur l'histoire des littératures musulmanes qui ont été utilisés amplement même par

des orientalistes européens, comme Browne. *Mawlānā* Abū 'l-Kalām Āzād, plus connu comme homme politique — il fut longtemps président de l'Indian Congress et après, 1952, Ministre de l'Instruction Publique de l'Inde — est l'auteur d'ouvrages très estimés, tels un *tafsīr*, commentaire, du Coran, et des recueils de lettres fort élégants récemment publiés.

Comme dans les autres littératures musulmanes, le théâtre urdu s'est peu développé, tandis que c'est un genre littéraire qui peut se vanter d'ouvrages célèbres dans la littérature indienne. Nous nous bornerons à citer Amānat, m. 1858/1275, auteur du *Indar-sabhā*, la cour d'Indra, drame très populaire; et les traductions des célèbres drames āzerī d'Āḫundzāda.

Le roman urdu ne s'est pas encore développé. Parmi les narrateurs se distinguent Naẓīr Aḥmad, m. 1912/1331, auteur d'écrits pour la plupart à thèse, (réformes morales, monogamie, etc.); le discret narrateur Saršār, m. 1902/1320; et le romancier Šarar, m. 1926/1345. Les prosateurs de nos jours montrent un intérêt pour les choses d'Europe, qui déborde les limites de la seule culture anglaise et s'étend aussi à la culture gréco-latine, allemande, française, italienne. On peut citer les noms des humoristes Šawkat Ṯanawī, 'Aẓīm Čuġtā'ī, Ramūzī, Krišn Čandar, et enfin, le critique littéraire Riyāḍ al-Ḥasan, traducteur des «Douleurs du jeune Werther» de Goethe, et bon connaisseur aussi de la culture italienne et espagnole.

Un groupe très actif de jeunes écrivains et de savants travaillent à l'importante académie *Anǧuman-i taraqqī-i urdū*, société pour le progrès de l'urdu, dont le secrétaire, 'Abd al-Ḥaqq, mène une énergique campagne pour la diffusion de cette langue. C'est en urdu qu'on enseigne à la célèbre université *Osmaniyya* de Haydarabad (Dekkan), où existe un centre pour la traduction des livres scientifiques nécessaires aux professeurs et aux étudiants. Les ouvrages traduits en urdu sont déjà fort nombreux et la difficulté de la traduction des mots techniques a été brillamment résolue. D'autres centres très importants de culture urdue sont l'Université d'Aligarh, divisée en deux branches, *urdu* et *hindi*, la «Shibli Academy» d'Azamgarh, et de nos jours au Pakistan l'Université de Karachi.

En conclusion, bien que la littérature urdue vienne maintenant au quatrième rang parmi les littératures musulmanes, elle a devant elle un avenir qui probablement ne le cèdera pas en éclat et en fécondité à celui de ses sœurs aînées.

LA LITTÉRATURE MALAISE

La langue malaise appartient au grand tronc linguistique malayo-polynésien, dont les différents dialectes sont parlés sur une vaste étendue géographique, d'îles pour la plupart, allant de Madagascar à l'ouest jusqu'à l'île de Pâques à l'est. Le berceau du malais, qui fait partie du sous-groupe indonésien du malayo-polynésien, fut l'île de Sumatra, et de là le malais se propagea dans les terres voisines. Le malais pur est actuellement parlé dans la péninsule de Malacca, dans l'archipel Riau-Lingga, et le long de la côte orientale de Sumatra. La simplicité

de cette langue et l'activité industrieuse des malais, peuple de *nāḫudā*, propriétaires de bateaux et marchands, qui sur leurs *prahu* allaient jusque sur des côtes lointaines, a contribué à la diffusion d'une forme plus ou moins simplifiée du malais, dite le «malais commercial» dans une très vaste zone de l'Indonésie et même au-delà, sur certaines rives de l'Inde Orientale, à Java, dans les ports du sud de la Chine, les Philippines et la Nouvelle Guinée.

Il existe un certain nombre d'inscriptions en malais, dont les plus anciennes connues datent du VIIe/Ier s. Elles sont rédigées dans une langue très semblable à la langue actuelle; cependant une littérature malaise proprement dite commença seulement avec l'islamisation et l'adoption de l'alphabet arabe, vers 1300/700; en tout cas les premiers manuscrits malais qu'on possède datent seulement du XVIe/Xe s.

De toutes les langues islamiques, le malais est celui qui s'adapte le moins à l'écriture arabe: par exemple, un mot écrit en caractères arabes avec les seules consonnes *b-n-t-ng*, peut être vocalisé de dix manières différentes (bintang, buntung, bonteng, etc.) chacune ayant une signification différente. Cela nous explique le grand succès qu'ont eu récemment pour écrire le malais les systèmes graphiques de type latin, qui sont très simples et établis sur une base hollandaise ou anglaise; on peut prédire que l'emploi des caractères arabes sera de plus en plus limité.

La littérature malaise est sans aucun doute la moins intimement islamique des littératures musulmanes. Elle ignore les caractéristiques essentielles des littératures islamiques non arabes, c'est-à-dire le cérébralisme, la complication, et le raffiné tortueux de la forme artistique. Même les mots arabes acceptés en malais ne sont pas nombreux et le petit nombre de ceux qui sont d'un usage courant a subi des modifications phonétiques souvent très fortes, qui évoquent celles subies par les mots arabes que l'espagnol a assimilés. La meilleure partie de la littérature malaise, qui est vraiment originale, est sans doute la littérature populaire, parce qu'elle est la moins influencée par le courant arabo-musulman.

Nous pouvons diviser la littérature malaise en:

Poésie lyrique.

Ce genre de poésie est celui qui réserve au lecteur occidental les plus agréables surprises. La majeure partie des productions lyriques malaises a la forme de *pantun*, quatrain, où les deux premiers vers sont comme une microphotographie d'une scène de la nature ou d'un fait bien connu, et ne sont que le prélude phonétique des deux derniers vers, où se trouve le vrai sens du *pantun*, généralement érotique. Ainsi, par exemple, les deux premiers vers du dernier des trois *pantun* suivants contiennent les noms de plantes locales, et c'est la rime, seule, qui en fait la liaison avec les deux vers qui suivent:

Qu'il est grand l'arbre à bananes!
Mais plus haute est la fumée du feu.
Combien haute est la chaîne des montagnes!
Mais plus haut encore montent les désirs du cœur.

Une écrevisse rame,
Un papillon tient le gouvernail.
Se déplie un parasol,
Un noble descend au bain.
L'âme pleure à la porte de la tombe
Elle aimerait tant retourner au monde!

Comme on peut le voir, quelques *pantun* — que les malais improvisent très habilement dans les occasions les plus diverses — ont une concision esthétique digne de n'importe quel poète moderne d'Occident. Un autre type de poésie lyrique sont les *gurindam*, aphorismes en forme de brefs distiques.

Poésie épico-romanesque.

Elle est singulièrement monotone. Les meilleurs passages de ces «poèmes» sont les morceaux lyriques et ceux d'allure descriptive: le lyrisme semble la forme la plus naturellement adaptée au génie malais. Il s'agit généralement de princes et de princesses abandonnés par leurs parents dans leur enfance, ou bien enlevés par rapt, qui, après des aventures sans nombre et toujours les mêmes, finissent par se retrouver et se marier. Ce genre de poésie reçoit le nom de *šair* (de l'arabe *ši'r*, poésie, ou *šā'ir*, poète). Parmi les *šair* épico-romanesques nous citerons les fameux *Šair Ken Tambuhan* et *Šair Bidasari*, ainsi appelés du nom des deux princesses protagonistes. Il y a aussi des *šair* mystico-théologico-moraux, dont le contenu est presque toujours islamique, et des *šair* à sujet eschatologique. Nombreux sont les poèmes ayant des oiseaux comme protagonistes; c'est un genre bien connu dans la littérature islamique, et particulièrement la littérature persane. D'autres *šair* contiennent un dialogue entre Allāh et Jésus, ou une histoire du prince égyptien Ibrāhīm b. Ḫaṣīb, qui devient amoureux du portrait d'une princesse de Basra; le *Šair Birang Birang* raconte les amours de deux oiseaux qui habitent le même marais et se chantent des *pantun* passionnés, etc. Certaines poésies récentes sont curieuses (n'importe quel événement peut devenir sujet de poésie pour l'esprit réceptif des malais) comme les amours d'un capitaine portugais et d'une jeune chinoise, XIXe/XIIIe s.; l'incendie de Singapour de 1851/1267, etc.

Drame.

Il est insignifiant, surtout si on le compare avec la riche production javanaise. C'est précisément des *wayang* javanais que s'inspirent les drames malais; les sujets des uns et des autres sont pour la plupart tirés de récits du *Rāmāyana*.

Prose narrative.

Les «romans» malais portent le nom arabe de *ḥikāyat*, narration, récit. Ils sont très nombreux. De leur style, on peut dire la même chose que du genre épico-romanesque. On distingue des *ḥikāyat* à sujet indonésien, et des *ḥikāyat* dont le sujet est inspiré de sources étrangères. Ces sources étrangères se divisent en deux groupes: indien (histoires tirées du *Mahābhārata*, du *Rāmāyana*

et d'autres célèbres recueils indiens) et islamique. Parmi les romans dont la matière est empruntée aux sources islamiques, les histoires des prophètes et les histoires biblico-coraniques ont une grande importance. La plus en vogue est l'histoire de Joseph en Égypte; la *Ḥikāyat Muḥammad Ḥanafiyya*, sur l'un des fils d' 'Alī, a été reproduite en différentes versions. On trouve souvent dans les *ḥikāyat* les concepts de la *nūr muḥammadī*, la lumière de Mahomet, les narrations du *mi'rāǧ*, ascension du Prophète au ciel, et diverses histoires et récits concernant Mahomet, souvent présentés sous un curieux point de vue malais: on y parle, par exemple du «roi» de Ḫaybar et on le décrit sous les traits d'un *raǧa*, roi, des îles indonésiennes.

Les matérieux persans ne manquent pas non plus, et des mots persans sont entrés dans la langue malaise (*angūr* raisin, en persan, signifie vin en malais). Il existe aussi des narrations de mystiques célèbres et de leurs thaumaturgies: Ibrāhīm b. Adham et 'Abd al-Qādir Ǧīlānī sont particulièrement favoris.

Parmi les *ḥikāyat* à sujet indonésien, dont quelques-unes sont en partie à sujet historique, il faut citer la fameuse *Ḥikāyat Hang Tuāh*, que certains critiques considèrent comme le chef-d'œuvre de la littérature malaise. C'est un roman historique décrivant la vie de la cour immédiatement avant l'arrivée des Européens; les caractères y sont fort vivement décrits.

Prose historique.

Les ouvrages de ce genre ont le nom arabe de *silsila*, chaîne, généalogie, et de *sēǧara*, de l'arabe *šaǧara*, arbre, en malais: chronique. L'ouvrage historique le plus important est la *Sēǧara mēlayu*, chronique malaise, composée au début du XVIIe/XIe s., récit de l'histoire des Malais depuis les temps les plus anciens jusqu'à la conquête de Malacca par les Portugais. Naturellement, les légendes y abondent.

Citons aussi quelques «journaux» et autobiographies d'indigènes qu'on peut aussi classer comme œuvres historiques. La plus accessible est le journal d'une famille malaise, écrit vers 1788/1203 par un certain La'uddin ('Alā' al-Dīn) où il narre avec beaucoup de simplicité et une remarquable précision les événements des années écoulées et les péripéties de sa famille, famille de hardis *nāḫudā*, patrons de *prahu*. L'autobiographie et les journaux de voyage d' 'Abd Allāh b. 'Abd al-Qādir Munšī, malais d'origine arabe, auteur du poème déjà cité sur l'incendie de Singapour, sont aussi bien connus.

Prose éthico-didactique.

La prose éthico-didactique malaise est beaucoup moins originale que les genres que nous venons d'examiner. Le célèbre *Makota raǧa-raǧa*, la couronne des rois, écrit par un certain Buḫārī de Johore en 1603/1012, est un remaniement et un abrégé de plus de cinquante ouvrages arabo-persans. Le livre contient, comme il est facile de l'imaginer, des conseils moraux et sapientiaux aux souverains, parsemés d'anecdotes et de poésies. Les mots arabes y abondent, et certaines poésies veulent être des imitations des *ġazal* persans, dont elles demeurent cependant bien éloignées par leur banalité et leur manque de couleur.

Quelques dizaines d'années après Buḫārī, al-Ranīrī écrivit le *Bustān al-salāṭīn*, jardin des souverains, en sept livres, dont le sujet se rapproche beaucoup de celui du *Makota raǧa-raǧa*. Cet ouvrage jouit aussi d'une grande popularité.

La prose scientifique.

Il existe de nombreuses œuvres de «sciences» islamiques: droit, mystique, théologie, exégèse coranique, etc., toutes calquées sur des ouvrages semblables d'arabe ou de persan; le plus souvent il ne s'agit même que de traductions et d'adaptations. Ainsi le grand ouvrage d'al-Ġazzālī, l' *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, a-t-il été transposé en malais. Naturellement pour le droit prédominent les manuels de droit šafi'ī, et d'abord le précis d'al-Sanūsī, m. 1489/895, plusieurs fois remanié en malais.

Les ouvrages de droit coutumier local, *'ādat*, (littéralement, coutume) et les recueils des lois locales dites *undang-undang*, sont particulièrement intéressants.

Les ouvrages d'astrologie et de magie sont fort nombreux; nombreux sont également les ouvrages sur les voyages et les découvertes, parmi lesquels nous nous bornons à citer comme exemple une curieuse relation en malais du voyage océanique du capitaine Cook.

Légendes populaires.

Les légendes populaires sont de grand intérêt, mais généralement elles ne se trouvent pas écrites en forme littéraire. Quelques-unes sont de caractère passablement lugubre, comme celle — probablement d'origine bouddhiste mais modifiée par sa transmission arabo-persane — de la mère morte qui allaite encore son petit enfant, ou celle, typiquement malaise, de l'horrible fantôme féminin Pĕnanggal, tête humaine privée de corps mais avec tous les viscères encore attachés à nu qui rôde la nuit en répandant son sang à travers la forêt.

L'histoire de Pĕlandok, le cerf nain, de type bertoldesque, les vivantes histoires d'animaux, les proverbes et les énigmes caractéristiques sont aussi fort populaires.

LES LITTÉRATURES MINEURES ISLAMIQUES

Quoique de beaucoup les plus importantes, les langues et les littératures que nous venons de parcourir ne couvrent pas tout le vaste champ de la littérature musulmane. Les littératures islamiques dont on va donner un court aperçu n'ont qu'une importance secondaire. On exclut, naturellement, certaines langues qui, comme le bengali, sont parlées par une majorité musulmane, mais n'offrent pas dans leur littérature un caractère propre d'islamicité.

A) *Paštō.*

Le paštō est la langue nationale des Afghans. Le nom *afġānī* est d'origine persane, et le persan était jusqu'à des temps bien récents la langue officielle de

l'État afghan, mais aujourd'hui le paštō, méprisé naguère comme vulgaire dialecte des montagnards, partage avec le persan l'honneur d'être langue officielle. Les Afghans s'appellent eux-mêmes *Paštūn* (pl. *Paštāna*) et leur langue *paštō*. Les formes *paḫtūn*, *paḫtāna*, *paḫtō*, sont propres à l'un des deux dialectes principaux de cette langue. Le paštō est une langue iranienne et appartient au groupe oriental de cette famille linguistique. L'âpreté des sons du paštō est proverbiale dans les pays voisins: une historiette populaire indienne raconte qu'un vizir, ayant été chargé par son souverain de lui faire entendre un spécimen des langues qu'il avait entendu parler durant ses longs voyages, pour lui faire percevoir l'effet du paštō, apporta un petit pot en métal avec un caillou dedans et il se mit à l'agiter violemment: la cacophonie qui en résulta aurait rappelé la phonétique du paštō.

On écrit le paštō en caractères arabo-persans; le paštō est parlé par environ trois millions et demi de personnes dans l'Afghanistan et dans les régions du Nord-Ouest de l'ex-Inde britannique.

La littérature classique paštō, assez abondante, est essentiellement une littérature d'imitation persane, quoique son génie soit quelque peu différent de celui de la littérature persane de l'Iran, et se rapproche davantage de l'esprit de la littérature urdue et persane de l'Inde.

Avant les récentes trouvailles de documents, comme les fragments d'une *Tadkirat al-awliyā'* de Sulaymān Mākū, écrite après 1215/612, on attribuait au paštō une ancienneté ne dépassant pas quatre siècles et on plaçait ses origines au XVIe/Xe s. Mais actuellement il semble démontré qu'on écrivait en prose paštō déjà au XIIIe/VIIe s., et que certains fragments poétiques datent de l'époque des Ġaznawides et des Ġūrides. Vers 756/139 aurait écrit Amīr Kror, émir ġuride à qui on attribue une rude et majestueuse *faḫriyya*, jactance, conservée dans les *tadkira*. Il ne reste que quelques fragments d'anciens poètes tels que Abū Muḥammad Hāšim, m. vers 910/297; Ḫaršbūn, m. 1020/411; le mystique Šayḫ Tayammun, m. vers 1130/525; le belliqueux Mulyār, m. vers 1175/571 et plusieurs autres. Quelques-uns de ces poètes composèrent en mètres populaires.

Les premiers ouvrages de quelque consistance sont un *Ḫayr al-bayān*, en quatre langues, arabe, persan, hindi et paštō, et le *Ḫōrpān*, l'un et l'autre du mystique panthéiste Bāyazīd Anṣārī, m. vers 1585/994, connu sous le nom de *Pīr-i Rawšan*, maître lumineux, que ses adversaires changeaient en *Pīr-i Tārīk*, maître ténébreux. On retrouve dans les ouvrages de son adversaire le plus acharné, l'orthodoxe «docteur des Afghans», Āḫūnd Darweza, de la première moitié du XVIIe/XIe s., des passages et des extraits des œuvres de Bāyazīd Anṣārī. L'écrit le plus connu d'Āḫūnd Darweza, le *Maḫzan al-islām*, est plein d'invectives contre Pīr-i Rawšan. Āḫūnd Darweza, très fécond, composa plus de cinquante ouvrages, dont une célèbre histoire des Afghans depuis les temps les plus anciens, le *Maḫzan-i afġanī*, le trésor afghan.

De la famille de Pīr-i Rawšan est issu le poète mystique Mīrzā Anṣārī. Mais le plus fameux des poètes afghans est Ḫušḥāl Ḫān, m. 1689/1109, le «père du paštō», chef de la tribu des Ḫaṭak, qui fut emprisonné durant un certain

temps à la cour de l'empereur Awrangzeb. Quelques Afghans lui préfèrent le populaire poète mystique 'Abd al-Raḥmān ou Raḥmān Bābā, m. 1706/1118, qui, comme son contemporain 'Abd al-Ḥamīd, composa un *dīwān* mystique. Un autre Ḫaṭak, 'Abd al-Qādir, m. vers 1729/1142, fut aussi un poète bien connu; des souverains célèbres, comme Aḥmad Šāh Durrānī, se livrèrent, eux aussi, à la poésie.

Parmi les ouvrages en prose il faut mentionner le *Ta'riḫ-i muraṣṣa'*, l'histoire incrustée de pierres précieuses, d'Afḍal Ḫān, m. 1770/1183, de la famille de Ḫušḥāl Ḫān. Les ouvrages théologiques imités de l'arabe et du persan sont naturellement nombreux. Les *taḏkira* sont importantes, car elles contiennent de précieuses notices biographiques d'écrivains et de poètes. De grand intérêt est le *Paṭa ḫazāna*, le trésor caché, composé en 1729/1142 par Muḥammad Hotak, littérateur de la cour de Šāh Ḥusayn Hotak, de Qandahār, qui était lui-même un poète distingué.

La poésie populaire est plus originale, mais ses productions sont assez récentes, (XIXe/XIIIe), par contraste avec celles des Balūčī; ce sont des chants d'amour, de guerre, des satires, etc.; sauf de très rares exceptions, on a perdu les ballades épiques concernant les émigrations et les luttes historiques des Afghans. Ce sont les chanteurs professionnels, *ḍum*, qui chantent ces poèmes. Les plus vigoureux sont peut-être les chants de guerre et les complaintes, pour la plupart composées par des femmes, en mémoire des héros tombés. Simple et d'une robuste vigueur est ce commencement d'un chant de guerre de la tribu wazīrī des Maḥsūd :

Les héros se battent; le *mullā-ṣāḥib* est leur chef.
Conserve-le, ô Allāh; il est un arbre odorant des hautes collines.
Il a enchaîné les *perangai* [anglais]; les femmes anglaises à Londres sont terrorisées . . .

Un contraste curieux apparaît dans ces chants de guerre, à travers les métaphores décrivant les héros, «fleurs» au milieu du sang de la bataille :

Ils ont tué Lālin — dit un autre chant wazīrī — . . .
Il était une rose de printemps . . .
Les *ḥūrī* du Paradis l'ont cueilli de leurs doigts . . .
Il n'était encore qu'un gamin, mais dès qu'il prenait son fusil, il devenait un tigre vert . . .

Certaines impressions colorées rappellent les dessins ingénus des primitifs :

Asad Ḫān était un beau tigre, il était un rouge
durrânî de Kābul au col jaune comme un perroquet . . .
et les Anglais ont arraché ce beau bouton fleuri . . .

Dans les poésies d'amour, les métaphores sont banales et déjà bien usées, mais tantôt simples et sensuelles, et tantôt d'un baroque ingénu :

Jeune fille, ta bouche est un hôpital et ton père le médecin
qui guérit les malades!

Toutefois, la littérature populaire afghane, dans son ensemble, est dans certains de ses aspects inférieure à celle de ses voisins Balūčī.

B) *Balūčī.*

Quoique le balūčī possède certaines caractéristiques propres au type occidental de la famille linguistique iranienne, il appartient au groupe oriental. Parlé par un peu plus de 700.000 personnes au Baloutchistan ex-anglais et dans la Perse orientale (Makrān), il se divise en deux dialectes notablement différents, l'un septentrional ou du nord-est, l'autre méridional ou du sud-ouest (makrānī), qui fourmille de persianismes. Les Balūčī considèrent à tort leur langue comme un dialecte persan, et usent du persan comme langue écrite et littéraire. Ces derniers temps on a commencé à écrire le balūčī, et naturellement en caractères arabes.

En tout cas, la littérature populaire mérite notre attention. Elle est justement célèbre par ses «ballades» épiques transmises oralement de génération en génération, et par conséquent en langue un peu corrompue ou archaïque. Le noyau de quelques-unes de ces ballades remonte aux XV[e]/IX[e] et XVI[e]/X[e] s., à l'époque héroïque des migrations des Balūčī, qui se considèrent originaires de la région d'Alep. Beaucoup de ballades commencent précisément par une allusion à la rencontre de Karbalā', à laquelle ils auraient participé, en venant d'Alep, leur patrie. Après la mort de Ḥusayn ils auraient émigré au Sīstān. Presque toutes les ballades recueillies sont en dialecte septentrional, et beaucoup commencent par une courte louange à Allāh et à Mahomet, après quoi vient l'invitation au ménestrel, *ḍom* ou *lōrī* :

> Viens, ménestrel, de bon matin; apprends mes paroles et porte-les aux amis de mon cœur, à l'assemblée de mes frères . . .

Dans quelques-unes de ces ballades, simples et majestueuses, court un vrai souffle épique à travers les arides listes des étapes de l'émigration, des noms des chefs victorieux, des batailles, des longues razzias à cheval accomplies par les guerriers qui «partaient comme la foudre et revenaient comme le tonnerre», des tribus «qui se dressaient ensemble poussées par la soif et le destin» et envahissaient leurs nouvelles terres «comme la pluie qui tombe pendant la saison pluvieuse». Parmi les héros les plus célèbres sont Nōdbandag et Mīr Čākār: ce dernier donne son nom à un cycle entier de ballades.

> Venez, — dit le chef Mīr Čākār aux siens — allons-nous-en d'ici, laissons ces vastes contrées! Conquérons des fleuves et des terres sèches et partageons-les entre nous; ne faisons plus attention aux lois et aux chefs! Čākār ne veut plus demeurer dans ce pays, il veut partir pour sa terre lointaine!

La ballade épico-lyrique de Dōstēn et Šīrēn est vraiment belle. Dōstēn, soldat de Mīr Čākār, est livré aux Turcs comme otage: sa cousine Šīrēn, à laquelle il est fiancé, l'attend fidèlement pendant de longues années jusqu'à ce qu'elle se voie contrainte à se marier contre sa volonté. Juste au moment où on va célébrer le mariage, arrive Dōstēn, qui, ne pouvant plus supporter son emprisonnement, avait poussé son coursier en folle chevauchée à travers les gorges des montagnes. Voici comment Dōstēn explique au chef qui le retenait en otage

que sa jument ne peut pas vivre dans la plaine et brûle du désir de ses hauts plateaux :

> Zangī est mon chef, Gwaharām est mon capitaine et mon ami; il possède d'excellentes juments. Je le jure par ta barbe; par le poil nouveau-né de ton visage: ma cavale, chasseuse d'onagres, est triste, elle ne veut pas boire l'eau de l'Indus, ni manger les roseaux et l'herbe *karjal* du Sind. Elle désire les troupeaux d'onagres des hauts plateaux, elle veut leurs doux pâturages, les ânesses sauvages du pas de Phitokh et les mares pleines d'eau fraîche . . . Il a plu sur Kōnār, sur la plaine et sur les cols de Mangāčar, sur les douces pentes de Sannī: les mares sont pleines à déborder, l'eau y tremble comme les feuilles de l'arbre *gwān*, se plisse comme les nœuds de la canne à sucre . . .

Les défis poétiques entre les poètes des diverses tribus sont assez fréquents, et chacun d'eux y chante les gloires de sa famille et déprécie la tribu adversaire. Un ménestrel est chargé d'apprendre par cœur chaque poème et de le réciter à l'autre tribu.

Un des poètes populaires les plus connus est Ǧām Darrak, de la deuxième moitié du XVIIe/XIe s., persécuté par son prince, Nāṣir Ḫān, de Kalāt, pour affaire de femmes. Il se révèle, en effet, surtout poète amoureux. Ses chansons d'amour sont simples, animées de métaphores dont les éléments sont empruntés aux réalités quotidiennes :

> La douleur de la séparation me tourmente pendant les veilles nocturnes,
> et je me redresse tout à coup comme la flamme du bois *kahīr* . . .

Le genre romanesque peut aussi présenter un notable intérêt: les histoires de Laylà et Maǧnūn, de Bahrām-Gūr et de Gulandām abondent, et il y a aussi des récits de caractère religieux, tous d'imitation persane, mais souvent remaniés d'une manière originale, avec cette fantaisie et cet art de décrire en détail propres aux Balūčī.

Un récit fort curieux et anthropomorphique du *mi'rāǧ* raconte que Mahomet mangea avec Allāh, dont il était séparé par un rideau. La main d'Allāh sortait du rideau pour prendre l'aliment et Mahomet reconnut avec stupeur au doigt de cette main un anneau qu'il avait été contraint à jeter dans la gueule d'un tigre féroce qui lui barrait le passage au cours de son aventureux voyage d'ascension au ciel.

De nos jours on compose en balūčī des poèmes didactiques religieux d'imitation persane.

C) *Kurde* (par le R.P. THOMAS BOIS, O.P.).

La langue kurde est une langue iranienne occidentale qui se distingue nettement du persan moderne par le vocabulaire, la syntaxe et l'articulation (Minorsky). Mais le kurde comporte une assez grande variété de dialectes qui ont été étudiés systématiquement par O. Mann, K. Hadank et D. N. Mackenzie.

Mis à part le dialecte des Lurs, le kurdi des Kalhurs et de la région méridionale de Kirmanshah et de Senna en Perse, on se trouve en face du Gūranī, parlé par les Gūran, les Hawrami du Nord-Ouest de la Perse et les Zaza de Dersim, et le Kurmancī qui est de beaucoup le dialecte le plus répandu. Il se distingue lui-même en kurmancī oriental ou Soranī, parlé par les Mukri et dans la région de Suleymanī, et le kurmancī occidental ou kurmancī proprement dit, utilisé, avec certaines particularités locales, par les Kurdes habitant la Turquie, la Syrie, le nord de l'Irak et l'Arménie soviétique. Signalons que les livres sacrés des Yézidis, *Cilwa* et *Meshefé Reş*, sont écrits en kurmancī, qui est également la langue liturgique de la secte; tandis que certains textes religieux des Ahl-i Ḥaqq nous ont été transmis en gūranī.

Les premiers écrivains kurdes utilisèrent les caractères arabes, écriture sacrée de l'Islam, tout comme le faisaient d'ailleurs les Turcs et les Persans au milieu ou auprès desquels ils vivaient. Il ne faut donc pas s'étonner non plus si le Kurde a emprunté à ses voisins de nombreux vocables. Mais le kurde, langue indo-européenne, peut difficilement s'écrire, avec ses nuances de prononciation, dans une graphie spécialement adaptée à un parler sémitique. Aussi certains intellectuels se sont-ils ingéniés à ajouter quelques signes aux caractères arabes ou persans (Tewfīq Wehbī); d'autres, plus progressistes, n'ont pas hésité à latiniser l'alphabet (Celadet et Kamuran Bedir-Xan), ce qui est plus conforme au génie de la langue et en facilite l'étude. En Arménie soviétique, des savants russes ou arméniens (Marogulov et Khatchatourian), dès 1926/1345, s'étaient eux aussi servi de l'alphabet latin pour donner aux Kurdes de l'Union soviétique les premiers livres scolaires; mais, pour des raisons probablement pédagogiques, on a introduit, juste avant la seconde guerre mondiale, les caractères cyrilliques. Ainsi donc les Kurdes emploient aujourd'hui trois écritures différentes: latine, en Syrie et en Turquie; arabe, en Iran et en Irak; cyrillique, en U.R.S.S. Cela ne favorise guère les échanges culturels entre les différentes fractions du peuple kurde, pour ne rien dire des obstacles d'ordre politique.

La littérature kurde est beaucoup plus abondante qu'on ne le croit généralement, mais elle est relativement peu étudiée. On y peut distinguer une production littéraire, particulièrement riche en contes et en récits dont les thèmes sont en partie empruntés au folklore commun de l'Asie Antérieure. Elle a été portée à notre connaissance, soit par les publications et traductions d'orientalistes occidentaux, soit aussi par les Kurdes eux-mêmes, surtout ceux de l'Union soviétique. Les créations, plus proprement classiques, d'imitation arabe ou persane dans les débuts, ne comptent pas moins d'excellents poètes originaux. Dans son *Histoire de la littérature kurde* (1952), A. Sēcadē nous donne une étude détaillée de vingt-quatre poètes et une liste de deux cent douze autres auteurs. Encore ne parle-t-il que des Kurdes d'Irak ou d'Iran et ne cite-t-il que les défunts. Pour ne pas faire de cette étude une simple liste sans intérêt, nous essaierons de fixer notre choix sur les écrivains les plus typiques et les plus populaires.

Le classicisme des premiers siècles.

Il n'est pas facile de localiser dans le temps Elī Termūkī, «Ronsard kurde extrêmement soucieux des formes poétiques», «artiste magique aux touchantes harmonies, noble et délicat ciseleur» (K. Bedir-Xan). Il serait, nous dit-on, du Xe/IVe siècle; mais cela m'étonnerait fort. Certains se demandent s'il faut compter parmi les Kurdes Baba Taher de Hamadān, 935-1010/324-401, dont les quatrains mystiques sont célèbres, mais de langue mélangée et d'interprétation difficile. En tout cas, on doit, sans aucun doute possible, retarder l'époque, attribuée par Jaba en 1860/1278, aux poètes qu'il nous a fait connaître.

Le premier classique connu est du déclin du XVe/IXe siècle et peut-être même plus tardif encore, Şēx Ehmedē Nişanī de Djézireh, surnommé Melayē Cizrī, 1407-1481/810-886. Son Dīwān, maintes fois édité, est plus connu des lettrés que de la masse, à cause de ses difficultés. Les idées et sentiments du poète sont «ceux du soufisme persan. Le vin de l'extase, les joies et les peines de l'amour mystique (qui se confondent souvent avec ceux de l'amour terrestre), l'attente du retour au Principe universel, forment les principaux thèmes chantés par lui» (R. Lescot). Il fut suivi par quelques imitateurs, originaires comme lui du Hekarī, par ex., Mela Ehmed de Batē, 1414-1495/817-901, dont le *Mewlūd* est célèbre. Elī Herīrī, 1425-1495/829-901, à ne pas confondre avec Elī Termūkī, et Feqehē Teyran qui, outre l'Histoire du Şēx Senhawī et l'Histoire du Coursier noir, a composé une Élégie sur la mort de son maître Cizrī. Il ne peut donc avoir vécu entre 1307/707 et 1375/777, comme on l'affirme d'ordinaire. Il affectionne la forme de tercets, tantôt pessimistes, tantôt pleins d'une mordante satire.

Mais un des maîtres incontestés de la littérature classique kurde est assurément Ehmedē Xanī, 1650-1706/1060-1118, qui s'installa à Beyazid. Il a utilisé dans ses *qaṣīda* et ses *zeğel* toutes les formes de la métrique arabe et persane. Outre son vocabulaire kurdo-arabe *Nu buhar* (Prémices), il a écrit un long *maṯnawī Memozīn*, refonte de l'épopée nationale populaire *Mamē Alan*, qu'il a recomposée suivant les règles littéraires classiques et en l'islamisant davantage. Thème connu des aventures de Tristan et Iseult, de Roméo et Juliette, le récit est réaliste et fait vivre ses personnages dans l'ambiance purement kurde de l'époque. Ils n'en sont pas moins des symboles. Il s'agit en réalité de libérer le Kurdistan et pour qu'il n'y ait point d'équivoque possible, le poète consacre les sept premiers poèmes à une véritable profession de foi musulmane et patriotique. Ce qui était alors tout à fait original et devait rendre l'auteur si populaire, aujourd'hui encore.

Ismaīlē Beyazidī, 1654-1709/1065-1121, élève de Xanī et, comme lui originaire du Hekarī, est le dernier poète classique notable. Il nous a laissé une quantité de *zeğel*, ainsi qu'un glossaire kurdmandji-arabe-persan intitulé *Gulzar*, la Roseraie.

A la même époque, mais à la cour des Walis d'Ardalan presque indépendants dans leur petit royaume de Senna, ou chez les Sultans d'Aoraman, apparaît une pléiade de poètes dont les œuvres lyriques ou religieuses sont en langage

gourani et pour la plupart inédites. Citons Ehmedē Textī, v. 1640/1050, et Şēx Mistefa Besaranī, 1641-1702/1051-1114, que Minorsky croit plus récent, m. 1760/1174. Il serait dans ce cas contemporain de tout un groupe avec Xanay Qubadī, 1700-1759/1112-1173, qui fait l'éloge de Mahomet et de Ali dans son *Salawat-nāma*, Mollah Rahīm Tawegozī, auteur d'un *Eqīda-Name* et Mahzūnī, 1783/1198, qui était scribe à la cour de Khusraw Khan, Wali d'Ardalan, 1754-1789/1168-1204. Son lyrisme ne manque pas de fraîcheur :

A l'ombre d'un beau rocher,
Le grand matin est agréable à l'ombre d'un beau rocher,

A condition que le jaloux aux mauvaises couleurs
Ne s'approche de toi à moins de dix mille parasanges,

Pour t'asseoir, tout heureux, avec ton amoureuse
Et te rappeler les histoires du temps passé.

Tantôt tu fais des avances, et alors ta bien-aimée se montre timorée,
Parfois tu brûles pour elle, et elle devient plus ardente que toi.

Et ainsi, jusqu'à ce que ta vie vienne à son terme,
A l'ombre d'un beau rocher, avec ta bien-aimée.

Voilà le principal en ce monde transitoire.
Tout le reste est vain: Si seulement tu le savais!

L'éveil patriotique.

Le XIXe siècle abonde en poètes dont les œuvres ont été éditées, surtout à Bagdad, depuis la fin de la première guerre mondiale. L'inspiration religieuse et mystique se retrouve dans les poèmes de Mewlewī, 1806-1882/1221-1300, aux idées nouvelles, qui est le premier à utiliser les rimes croisées, du Naqşbendi Mehwī, 1830-1904/1246-1322, et du mollah Herīq, 1851-1907/1268-1325. Mais c'est plutôt le patriotisme que chantèrent Nalī de Chahzor, 1797-1855/1212-1272, et Hacī Qadir Koyī, 1815-1892/1231-1310. Ce dernier est plein des réactions que le progrès de la science lui suggère contre l'assoupissement intellectuel des mollahs et des cheikhs et le peu d'efficience de ces derniers pour la vie moderne. Il leur reproche leur égoïsme, leur paresse intellectuelle, qui font obstacle à la libération de la pensée. Ses poèmes patriotiques enthousiasment encore les jeunes. Şēx Riza Talebanī, 1833-1910/1249-1328, fanatique, au dire de Soane, et plus ou moins agnostique, est cependant aujourd'hui encore un des poètes les plus populaires. Il improvise facilement, aussi bien en kurde (mais trop farci de mots arabes) qu'en turc et en persan. Il manie la satire avec art, mais n'évite pas toujours la grossièreté ni le cynisme. Tout autre est le délicat Edeb, de son vrai nom Evdalah Beg Misbah, 1859-1912/1276-1331. C'est un véritable artiste, peintre et musicien à la fois. Aux quatrains classiques, il préfère les quintils devenus sa spécialité en quelque sorte. Sa poésie, inspirée par l'amour qu'il portait à son épouse, Nesret Khan, d'autres (Nikitine) disent à

sa Béatrice, dont il fut longtemps éloigné à cause de sa mauvaise santé, par la finesse des sentiments exprimés et la grâce qui s'en dégage, tranche sur les poncifs qui encombrent trop de poèmes.

Les femmes, elles aussi, ont joué un rôle dans la littérature kurde et excellent dans les chansons d'amour et de guerre. Les plus connues sont Mah Şeref Xanim d'Ardalan, 1800-1847/1215-1264, Sire Xanim de Diarbékir, 1814-1865/1230-1282, et Mihreban de Berwarī, 1858-1905/1275-1323.

Un renouveau littéraire.

La fin de la première guerre mondiale a donné à la littérature kurde un essor qui continue à se développer avec les années. De nombreuses revues périodiques, plus ou moins éphémères, ont vu le jour, permettant aux jeunes talents de publier leurs poèmes ou d'exposer leurs idées sociales. Nous ne citerons que les plus importantes. Si, à Istanbul, toute publication kurde est interdite, il n'en fut pas de même au Liban et en Syrie où les frères Bedir Khan ont édité, en kurdmandji, à Damas les revues *Hawar*, 1932-1935/1351-1354 et 1941-1943/1360-1362, et *Ronahī*, 1942-1945/1361-1365, et, à Beyrouth, *Roja Nū*, 1943-1946/1363-1366. C'est une mine inépuisable de contes, chansons, essais, études littéraires et textes tant anciens que modernes. On peut en dire tout autant des revues *Gelawēj*, 1939-1949/1358-1369, et *Dengē Gītiye taze*, 1943-1947/1363-1367, de Baghdad. Toutes ces revues ont disparu. Mais il faut signaler, à Suleymanī, *Jīn* qui existe sans discontinuité depuis 1924/1343; *Hetaw*, publié à Erbil depuis 1954/1374, et, à Erivan en Arménie soviétique, le bi-hebdomadaire *Reya Teze*, qui a atteint son numéro 1350. Depuis la révolution du 14 juillet 1958/1378, à Baghdad, sont apparus plusieurs périodiques aux articles souvent plus politiques que littéraires. Par contre l'hebdomadaire *Kurdistan*, paraissant à Téhéran, depuis mai 1959/1379, sous les auspices du gouvernement iranien, se distingue par sa haute tenue littéraire.

Il est bien difficile de faire un choix parmi les poètes de cette ère nouvelle qui va de 1920/1339 à nos jours. Dans le rayonnement intellectuel de Suleymanī, véritable capitale du Kurdistan en Irak, citons avant tout Pīremērd, le vieillard, 1867-1950/1284-1370, pseudonyme de Hacī Tewfīq, esprit original, parfois fantasque, mais toujours sympathique. Travailleur infatigable, il a consacré les dernières années de sa vie à faire connaître aux jeunes Kurdes, dont il fut très aimé, les beautés de leur pays, de leur langue, de leur histoire et de leur littérature. Le tourmenté Bêkes, le Sans-personne (Faïq Evdalah), 1905-1948/1323-1368, ne vécut que pour la poésie, malgré une enfance assez malheureuse. Comme Kheyyam il a chanté le vin, l'amour et les jardins, mais avec un accent douloureux. Farouchement patriote et épris de justice, toujours du côté des faibles contre les forts, il n'a jamais cessé, malgré ses misères physiques et morales, d'encourager la jeunesse, de l'exhorter au travail et à l'étude et d'exalter en elle l'amour de la Patrie et de la bonté. De son côté Zīwer (Evdalah Mihemed), 1875-1948/1292-1368, aimable et spirituel est plein de lyrisme et de sensibilité quand il chante la nature, le ciel étoilé ou le sol national.

Parmi les vivants, c'est encore l'amour de la Nature et de la Patrie que chante, sous le pseudonyme plaisant de Qani', Mihemed Şēx Evdilqadir, né en 1900/1318, dans ses livrets aux titres qui évoquent chacun un des aspects de son pays: La Roseraie de Meriwan, 1951/1371, le Jardin du Kurdistan, 1953/1373, Les Quatre Jardins de Pencwīn, 1953/1373, les Pics de Hewraman, 1954/1374, et la Plaine de Germiyan, 1955/1375. Mais il faut faire une place à part à Evdalah Suleyman, plus connu sous son pseudonyme de Goran, un des plus grands poètes kurdes contemporains. Il abandonne les formes stéréotypées et souvent la métrique classique pour utiliser le vers libre. Poète aux idées avancées mais qui ne manque pas de lyrisme, il critique facilement les abus sociaux dont il souhaite ardemment la disparition. La colombe de Picasso lui a inspiré de beaux morceaux. On a publié plusieurs recueils de ses œuvres: *Buhuşt ū Yadigar*, *Firmīsk ū Honer*, *Yadigare lawan*. Certaines de ses descriptions d'un «*Voyage en Hewraman*» donnent une impression, peut-être idéalisée mais pourtant très fidèle, de coutumes et de manières de vivre qui ont survécu de la société féodale islamique d'un autre âge. (Edmonds). Qu'on en juge.

«Allahu Akbar!» C'est l'appel du Mollah
Dans l'obscurité finissante de l'aube qui se lève.
La lune qui paresse en son nocturne voyage
Pâlit par peur d'entendre cacaber la perdrix.
L'étoile du soir, comme une goutte d'espérance,
Disparaît parmi la neige des sommets.
Sur le chemin, derrière la montagne, s'entend un bruit de sonnailles;
De la cachette du chasseur retentit un coup de fusil.
Mais voici que le monde entier s'illumine,
Toute la beauté de la terre éclate en sa nudité.
Les arbres sont agités par la brise matinale
Et ils scintillent comme la frange des turbans.
Dans le bief du moulin, les oies et les canards
Attendent la lumière du jour pour ouvrir les yeux.
Mais on ne les appellera pas pour manger
Avant que les rayons du soleil n'atteignent le village.

Les poètes cités jusqu'ici sont tous du Kurdistan irakien. Les Kurdes de Syrie, originaires de Turquie, ne les ont pas attendus pour se révéler. En tête viennent les Emirs Celadet, 1893-1951/1311-1371, et Kamuran Alī Bedir-Xan, né en 1895/1313. Si l'aîné s'est plus spécialement attelé au travail de la langue et de la grammaire, le cadet, sans négliger ces disciplines ni même la politique, a cultivé aussi la poésie. Outre des quatrains, imités de Kheyyam, «*Çarinēn Xeyam*», 1938/1357, et pleins d'humour, il a publié des poésies à l'usage des enfants: *Dilē kurēn min*, 1932/1351, et maints poèmes lyriques, *Berfa ronahiyē*, où la délicatesse des sentiments s'allie au choix heureux de l'expression. On en possède des traductions en allemand et en français :

Si j'étais le jardin d'été
Où tu promènes ta nostalgie,
Où tu trouves
Une fleur charmante
Qui te rende ta gaîté.

Une fleur douce,
Une fleur d'esprit,
Qui te pique, qui te caresse,
Et par sa douce volupté
Te réveille de ta paresse.

Oui je voudrais être
Cette fleur bizarre
Qu'on effeuille entre les dents,
Comme le cœur d'un amant,
Dans une extase douce et rare.

Au lieu d'être flétri
Par la nuit et l'orage
Entre les mains de l'âge,
Je veux mourir quand tu ris.

Mais il est un autre poète qu'on ne peut passer sous silence, car il est probablement le poète kurde le plus populaire à l'heure actuelle. Ses œuvres furent publiées à Damas. Il est speaker à Radio-Baghdad et, en Turquie, j'ai entendu réciter ses vers patriotiques. Il s'agit de Şēxmūsē Hesen, né en 1903/1321, et que son pseudonyme Cegerwxīn, le-Cœur-meurtri, a rendu célèbre. Fils de paysan et d'abord mollah, il quittera bientôt le froc, le turban et la barbe pour se livrer uniquement à l'apostolat du patriotisme. Pour lui, tout jeune Kurde doit chérir sa Patrie à l'égal d'une fiancée. Et le poète d'évoquer toutes les régions du Kurdistan et de soupirer après ses sources si limpides et ses fruits si savoureux. Aussi va-t-il s'ingénier à forger dans ses vers, *Dīwana Cegerxwīn*, 1945/1365, les armes nécessaires pour retrouver la Patrie perdue, à savoir le dévouement des chefs à la cause commune, l'union de tous les Kurdes quelles qu'en soient l'origine, la tribu ou la religion, et surtout l'instruction, tant des filles que des garçons, moyen le plus efficace pour sortir les Kurdes de leurs misères matérielles et spirituelles. Dans un second volume, *Sewra Azadī*, 1954/1374, le poète a dépassé le stade du pur élan nationaliste et ce qu'il souhaite c'est désormais des réformes sociales et des réformes de structure. Les idées communistes s'infiltrent un peu partout dans ces multiples vers à la facture assez variée. Certains ont conservé la forme classique, mais les strophes deviennent plus originales. En tout cas les rimes sont souvent très riches et il faut bien avouer que la langue kurde, assez fluide, se prête admirablement à la poésie.

Les poètes kurdes d'Arménie soviétique sont des autodidactes pour la plupart. Mais on ne devra pas s'étonner de constater que leurs œuvres sont fortement engagées et orientées. Wezīrē Nadir, 1911-1947/1330-1367, est connu pour son

long poème *Nado et Gulizer*, qui raconte les aventures héroïques d'un jeune Kurde et de sa fiancée durant la dernière guerre. Emīnē Evdal, né en 1906/1324, ancien portefaix devenu instituteur et Heciyē Cindī, né en 1908/1326, ont publié plusieurs Anthologies de poètes kurdes et pieusement recueilli et édité d'anciennes légendes épiques. Ils se sont par la suite essayé eux-mêmes à ce qu'on pourrait appeler des exercices d'imitation, avant de se laisser guider par une inspiration plus personnelle. Casimē Celīl, né en 1908/1326 lui aussi, a de même publié des recueils d'œuvres littéraires kurdes, traduit, comme Evdal ou Cindī, des auteurs russes ou arméniens et composé à son tour des poèmes originaux. En particulier ses recueils *Alagöz* et *Rojē min*, 1960/1380, fourmillent de morceaux délicats. Usivē Beko, né en 1908/1326, auteur d'un long poème *Sihid* est plus troubadour ou *dengbej* que véritable écrivain. Etarē Šero, plus âgé apparemment et aussi plus directement engagé expose ses idées sur la situation ancienne des Kurdes, qui se résume en trois mots : ignorance, misère, oppression, en de petits poèmes, *Şiyer*, 1957/1377, composés de quatrains plus ou moins nombreux. Siyabendor Samand, né en 1909/1327, héros de l'Union Soviétique, vient de revêtir d'une forme nouvelle la longue et belle épopée lyrique si populaire de *Siyabend ū Xacē*, 1959/1379. Mīkaīlē Reşīd, plus jeune que ses compagnons, manifeste aussi une personnalité plus marquée. Son art est à la fois plus souple et plus technique. Il affectionne les petites pièces de vers, les triolets par exemple, qu'il cisèle finement et exprime avec beaucoup de sensibilité ses sentiments devant la vie et l'amour.

C'était une fille chérie, douce comme le sucre.
Chaque jour, elle allait et venait près de chez nous,
Chaque jour, chaque fois, mon cœur l'appelait.
Mais elle, elle allait et venait toute seule près de chez nous.

Pourtant un jour elle ne vint pas, elle ne passa point,
Et moi, je l'attendis jusques au soir.
Aujourd'hui encore je ne sais pas où elle est partie.
Et mon cœur est resté tout triste à cause de cette fille-là !

Une nouvelle génération de poètes lyriques se lève, qui n'a pas connu les misères de ceux qui les ont précédés. Leur inspiration s'en ressentira-t-elle ? Signalons tout simplement les noms de Ordixanē Celīl, de Cengoyē Esed et de l'instituteur Karlēnē Çaçanī, dont les fables sont pleines de fraîcheur.

Les prosateurs.

C'est peut-être dans la limpidité et la fermeté de sa prose qu'une littérature montre sa maturité. Comme toutes les littératures, la littérature kurde a donc commencé par la poésie et les écrits kurdes en prose sont relativement récents. En effet, les lettrés, qu'ils fussent mystiques, théologiens ou juristes, ou même historiens, préféraient écrire leurs œuvres en arabe ou en persan, ainsi le *Şerefname*, par exemple, composé en persan par Şeref Xan de Bitlis en 1596/1005 et

qui est l'histoire fondamentale du peuple kurde. Et donc si l'on fait abstraction de quelques contes publiés en Occident et qui relèvent plutôt du folklore, et de quelques articles de journaux, on peut affirmer que la prose n'a fait son apparition que depuis 1920/1339. Désormais la langue kurde a droit de cité et les écrivains se sont mis à l'ouvrage. Pour élargir l'horizon intellectuel et enrichir le vocabulaire en lui permettant de se renouveler et de se moderniser, les lettrés kurdes ont traduit, au moins par fragments, des œuvres de la littérature universelle. Au Liban, ils ont traduit du français; en Irak, de l'anglais ou de l'arabe; en Arménie soviétique, du russe et de l'arménien surtout. Ainsi ont été mis à la disposition du lecteur kurde éventuel des tragédies de Shakespeare (The tempest), des Contes de Voltaire (Zadig), des pages de Victor Hugo (Gavroche), de Daudet (Les étoiles), d'Anatole France et aussi de Pouchkine, Lermontov, Tolstoï, Gorki, Gogol ou de Toumanian, etc., sans parler naturellement des œuvres de Marx, Lénine et Staline. On a traduit aussi maints articles de vulgarisation scientifique. Ce travail préliminaire devait façonner l'outil qui permettrait aux écrivains de produire des œuvres personnelles.

Dans le domaine proprement littéraire, le conte est encore celui qui paraît le mieux adapté à la mentalité et à l'art des Kurdes. En Syrie, on se doit de signaler Nūredīn Usif et ses contes: *Xurşid*, *Gule*, *Keskesor*, *Hevīne Perīxan*, etc. Mistefa Ehmed Botī raconte bien ses *Fables* en prose. L'instituteur Qedrī Can, né en 1916/1335, choisit pour ses contes des sujets qui ouvrent l'esprit de ses lecteurs à des idées nouvelles, dégagées du fanatisme religieux et de l'emprise féodale, comme dans *Le Serment*, *La Faute*, *Gulcīn*. Mais réservons une place à part à Osman Sebrī, né en 1906/1324. Il est poète à ses heures: *En souvenir des anciens jours* et *La tempête* (*Bahoz*), ainsi qu'en de nombreuses *Fables* d'animaux, où il conclut toujours à la nécessité de l'union et de la bonne entente. Mais il est surtout un conteur-né, au style simple, direct, imagé, qui fait revivre devant nous les scènes où il évoque coutumes, aventures et histoires de chasse de ses compatriotes.

En Irak, où l'intelligentsia kurde est plus nombreuse et le niveau moyen d'instruction plus élevé, le genre des écrits en prose est différent. Ainsi l'Histoire fut le domaine privilégié de Huseyn Huznī Mūkrīanī, 1886-1947/1304-1367, qui a publié de nombreuses études: *Les Gouverneurs Baban*, *Les Kurdes Zend*, *Les Kurdes et Nadir Chah*, *Le Kurdistan Mūkrīanī et l'Atropatène*, *Les Emirs Soran*, *Les Kurdes célèbres*, *L'Histoire des Emirats kurdes*, etc. Un ancien officier d'État-Major ottoman, Mihemed Emīn Zekī, 1880-1948/1298-1368, nous a donné: *Résumé de l'Histoire des Kurdes et du Kurdistan*, 1931/1350, *Histoire des Emirats kurdes à l'époque islamique*, 1937/1356, *Histoire de Sulaymanī et de son district*, 1939/1358, et enfin deux volumes de *Célébrités kurdes ou du Kurdistan*, 1945-1947/1365-1367. Ces différents ouvrages ont été traduits en arabe. Refīq Hilmī a commencé en 1956/1376 la publication de ses Mémoires qu'il a intitulés en français: *Souvenir. Kurdistan du Sud. Les révolutions de Chaikh Mahmoud.* Six fascicules d'une centaine de pages chacun ont déjà paru. On en a entrepris la traduction arabe. Mais la mort récente de l'auteur, 1961/1381, ne va-t-elle pas interrompre cette œuvre, dont neuf fascicules sont encore inédits ?

La critique littéraire a commencé aussi à se faire jour. Yūnis Reūf, ou Dildar, 1917-1948/1336-1368, Marūf Xiznadar et Kamuran ont ainsi présenté poètes, anciens ou contemporains, en des articles de revues ou en des préfaces à des anthologies. Cemīl Bendī Rojbeyanî s'est surtout intéressé aux poètes et écrivains Zengene, Kelhūr et des tribus avoisinantes. Mais la palme doit être attribuée à Eladīn Sēcadē dont l'*Histoire de la Littérature kurde*, 1952/1372, déjà signalée, est un beau monument de science et de culture. L'auteur commence par faire en prose rimée un éloge du poète qu'il nous présente. Puis il nous en donne un aperçu biographique, discutant, à l'occasion, les questions de chronologie et apportant les éclaircissements historiques de temps et de lieu. Il cite alors largement des extraits des œuvres, souvent inédites, les commente et indique les éditions existantes. On peut dire que c'est une description complète du Kurdistan irakien que Sēcadē nous a donnée dans son *Voyage au Kurdistan*, 1956/1376, car il en a visité les principales villes et nous renseigne sur la géographie et les ressources naturelles et économiques de chaque région, sur son Histoire aussi, ainsi que sur la situation sociale, les mœurs et coutumes des habitants. Le même auteur décidément fécond a aussi publié coup sur coup trois volumes de 200 pages chacun, *Le Collier de Perles*, 1957-1958/1377-1378, recueil de récits littéraires, contes, historiettes où se mêlent philosophie, croyances, Histoire.

En Arménie soviétique, les prosateurs kurdes sont orientés dans une autre direction. Ici il ne s'agit plus de contes qui restent plus ou moins dans le domaine du rêve et de l'imagination, ni même d'Histoire qui nous ramènerait dans les ténèbres du passé, mais bien plutôt de réalités vivantes, concrètes. L'autobiographie et la description de la situation sociale retiennent tout l'intérêt. Ereb Şemo ou Şemilov, né en 1898/1316, a ouvert la voie avec les *Kurdes de Transcaucasie*, les *Derviches kurdes*, les *Kurdes de l'Alagöz*, et surtout *Le berger kurde*, 1935/1354. Dans ce dernier récit bien vivant, l'auteur, avec beaucoup de naturel et de simplicité et non sans poésie, nous fait connaître, dans les détails de tous les jours, sa vie d'enfance de petit pâtre et les événements pittoresques de la vie au grand air des tribus nomades. Quel dommage que dans une seconde édition, intitulée *Berbang, L'aube*, 1958/1378, l'auteur ait cru devoir supprimer la scène où des femmes kurdes héroïques défendaient à coups de fusil leur honneur contre des soudards russes pour la remplacer par le rappel des vexations turques, bien connues par ailleurs, et ajouter trois chapitres pour accentuer la saveur communiste de l'ouvrage. Ces changements font perdre, par leur caractère partisan trop marqué, beaucoup de sa fraîcheur et de son ingénuité à ce récit, si intéressant par ailleurs. De son côté, Wezīrē Nadir a écrit également un roman autobiographique, sous le titre: *La misère instruit*. Connaissant l'idéologie de l'auteur qui «symbolisait les principes soviétiques» (M. Chahinian), on peut croire qu'il va noircir à plaisir la description de ses premières années. Dans *Modes de vie des Kurdes de Transcaucasie*, 1957/1377, Emīnē Evdal compare leur situation avant et après le régime soviétique. S'il faut reconnaître qu'autrefois elle n'était guère brillante, loin de là, on n'est peut-être pas obligé de croire que les Kurdes transcaucasiens d'aujourd'hui vivent désormais dans un Paradis qui comble tous leurs vœux,

Mais on a beau se tourner vers les Kurdes d'Irak, de Syrie ou d'Arménie soviétique, et je ne dis rien des Kurdes de Turquie où l'usage même de la langue est interdit, malgré la variété et on peut dire la richesse de leurs productions littéraires, on chercherait en vain un romancier ou un auteur dramatique. Le roman d'aventures ou de caractère n'existe pas, car on ne peut appeler roman, comme il le fait lui-même, l'œuvre de Cegerxwīn, intitulée *Cim ū Gulperi*, 1946/1366. C'est tout au plus une nouvelle, un peu longue (44 pages), où s'intercalent des chansons, mais où naturellement le récit des aventures, combien banales, d'un jeune couple qui s'aime a plus de part que l'analyse psychologique de leurs sentiments. Quant au théâtre, malgré l'existence d'une troupe dramatique à Erivan, il n'a produit que quelques pièces scolaires ou des scènes patriotiques en style de patronage. Malgré ces lacunes, les réussites constatées par ailleurs dans le jardin des Belles-Lettres nous autorisent à penser que dans le domaine du roman et du théâtre, les Kurdes manifesteront bientôt aussi leur don d'observation et leur sens de la vie.

D) *Berbère.*

La langue berbère appartient au groupe des langues chamitiques, dont l'affinité avec les langues sémitiques semble être maintenant un fait démontré. Quoique comportant de très nombreux dialectes, dont plusieurs n'ont pas encore fait l'objet d'études approfondies, la langue berbère occupe géographiquement une très vaste région depuis les frontières de l'Égypte à l'Est jusqu'à l'Atlantique à l'Ouest, et de la Méditerranée au Nord jusqu'au cœur du Sahara au Sud. Mais le nombre de ceux qui parlent le berbère dans cette immense zone est assez limité; et le berbère semble maintenant perdre du terrain devant l'arabe.

Si l'on met à part quelques ouvrages de caractère savant, la littérature berbère est essentiellement une littérature «populaire». Parmi les ouvrages savants nous citerons: les livres sacrés berbères imités du Coran, composés par les réformateurs religieux Ṣāliḥ b. Ṭārif, VIIIe/IIe s., et Ḥā-Mīm *al-Muftarī*, le trompeur, X^e/IVe s., dont on conserve seulement quelques passages; la traduction du Coran par le *mahdī* des Almohades, Ibn Tūmart, qui composa aussi en dialecte šilḥa trois petits traités religieux, aujourd'hui perdus; et des traités théologiques des Ibāḍites. Dans tous ces ouvrages et dans d'autres encore, plus récents, — chez les Šelūḥ il y eut une certaine floraison littéraire, notamment au XVIIIe/XIIe s. — On emploie l'écriture arabe plus ou moins heureusement adaptée à la langue berbère. Les Touareg conservent l'ancienne écriture dite *tifinaġ*.

La littérature populaire est très riche en récits et nouvelles dont le canevas est constitué presque toujours par les sujets des romans fantaisistes de l'Orient musulman, tandis que dans les récits gais nous nous trouvons dans l'ambiance de ce monde musulman méditerranéen où on sent encore les derniers échos des anciennes cultures propres aux riverains du «Mare nostrum» des Romains. Dans ce domaine se distingue le cycle ayant comme protagoniste Sī Žehā ou Ǧuhā, dont les aventures et les bons mots d'esprit bertoldesque se retrouvent

dans le «Giucco» (Nicaud) de Toscane, en Sicile, en Turquie, en Perse, et dans d'autres pays. Ceux qui n'acceptent pas le caractère historique du Turc Nasrettin Hoca veulent voir dans son nom une dérivation défigurée de Ǧoḥā.

La poésie lyrique prédomine dans la littérature populaire. Les sujets de la poésie lyrique berbère sont spécialement la guerre et l'amour. A la différence de la poésie populaire de l'Orient musulman, riche en métaphores fantaisistes, la poésie lyrique berbère rappelle un peu la poésie préislamique par le caractère émouvant et direct de l'expression et par les métaphores empruntées à la vie quotidienne :

> Tu es possédé par le diable — dit une chanson touareg — si tu crois que les Touareg ne sont pas des hommes. Ils savent monter le chameau; ils marchent le matin, ils marchent le soir . . . ils savent voyager et galoper . . . ils savent surprendre la nuit un homme courageux qui dort heureux, se croyant en sûreté; ses chameaux sont agenouillés. Ils le percent de leur lance aiguë comme une épine et le laissent râler jusqu'à ce que l'âme abandonne le corps . . . L'aigle reste ensuite, là, à dévorer ses entrailles.

La poésie d'amour est très simple et fraîche :

> Tagessant est semblable à une colline couverte de roseaux au moment où ceux-ci poussent, ondoyants, de la terre . . . Elle dépasse l'herbe fine des *ǧentar*; lumière de lune dans un ciel sans nuages, plus haute que les montagnes, elle surpasse en beauté les fines petites plantes des plaines rocheuses de Silet et de Tahaġa . . . Elle est pour nous comme une gorgée de lait frais . . .

L'amoureux qui va la voir sent, tandis qu'il gravit la pente de la colline, «comme des coups de fouet dans sa poitrine». La femme aimée est parfois «belle comme La Mecque», et on l'imagine «assise sur le trône du Prophète».

L' *ahāl*, sorte de veillée mondaine, est typique des Touareg : après le coucher du soleil, au campement, hommes et femmes se rassemblent; ils chantent et récitent des vers d'amour accompagnés du son du caractéristique instrument monocorde dit *imzād*. Subir le mépris des femmes est le plus grand déshonneur pour un guerrier :

> Ceux d'Aër n'aiment pas la bataille: il semble qu'ils ne se soucient des *imzād* qui se trouvent sur les genoux des femmes fardées.

E) Le hausa et le swahili.

Le hausa et le swahili peuvent à juste titre être considérées l'une et l'autre comme de grandes «langues franques» africaines; leurs littératures sont fortement islamisées.

Le hausa, appartenant au groupe linguistique soudanais, mais avec de nombreuses infiltrations chamitiques, est la langue propre des Hausas, qui sont au nombre de quatre millions, habitant un territoire limité à l'Est par le Bornu, à l'Ouest par le cours inférieur du Niger, au Nord par le Sahara, et au Sud par

le Benoué. Mais comme langue de culture et de commerce, le hausa s'étend à tout le Soudan central et occidental. Le ki-swahili (*ki-* est un préfixe qui signifie «langue» et *swahili* dérive de l'arabe *sawāḥil*, «côtes»; donc: langue des habitants des côtes) appartient, au contraire, au groupe des langues bantu. Strictement, le swahili est la langue, abondante en mots arabes et même persans, née du commerce entre les arabo-persans, établis sur la côte de Zanzibar depuis des temps anciens, et les indigènes de race bantu. Mais, par la suite, le swahili s'est propagé jusqu'aux Grands Lacs et au bassin du Congo, et à présent c'est la langue officielle de la colonie du Kenya, du Tanganyika Territory et du sultanat de Zanzibar. Ces deux langues emploient dans leur écriture les caractères arabes; mais pour le swahili en particulier les caractères latins sont de plus en plus employés.

Du point de vue de la culture littéraire islamique ces deux langues n'offrent pas d'intérêt. Le hausa possède des chants religieux assez récents, à forte influence arabo-musulmane. Le ki-swahili a une littérature populaire plus ancienne; on la fait remonter au XIIIe/VIIe s. et au prince poète Liongo Fumo, qui, à ce qu'il semble, appartenait à une dynastie de chefs persans gouvernant le petit territoire de Šaka sur l'embouchure du fleuve Tana; mais cette littérature, pas plus que la précédente, n'offre un grand intérêt pour l'islamologie. Les compositions poétiques se divisent en *tenzi*, p. *utenzi*, longs poèmes à sujet épique et didactique, et *šairi* (de l'arabe *ši'r*, poésie) lyriques ou poèmes didactiques religieux. Les sujets le plus souvent traités dans ces derniers sont le *mi'rāğ*, ascension de Mahomet au ciel; ces ouvrages comportent également des remaniements et des développements de légendes biblico-coraniques.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Turc

a) *Ouvrages généraux.*

N.S. Banarli, *Resimli türk edebiyatī tarihi*, Yedigün Neşriyatī (s.d., ca. 1947). — A. Bombacci, *Storia della letteratura turca, dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia*, Milano 1956. — E. Rossi, *La cultura araba presso i Turchi*, dans *Caratteri e modi della cultura araba*, Roma 1943, pp. 217-242. — F. Köprülü, *Türk edebiyatī ta'rihi*, t. I, Istanbul 1926. — H. A. Yücel, *Türk edebiyatī toplu bir bakiş*, Istanbul 1933; trad. allem. O. Rescher, *Ein Gesamtüberblick über die türkische Literatur*, Istanbul 1941.

b) *Le turc non ottoman.*

A. Bombacci, *Il poema turco «Leilà e Megnūn» di Fuzūlī*, Or. Mod., XXIII, 1943, pp. 337-356. — A. Borovkov, *Ališer Navoī: Sbornik stateī*, Moskva 1946. — Fuzulī, *Fuzulī Divani-Gazel, Musammat, Mukatta' ve Ruba'ī kīsmī*, Istanbul 1950; ID., *Des türkischen Dichters Fuzūlī Poēm «Laylā-Megnūn» und die gereimte Erzählung «Beng u Bāde»*... übers. von N. H. Lugal & O. Reşer, Istanbul 1943. — V. Minorsky, *Jihanshah Qaraqoyunlu and his poetry*, BSOAS, XVI, 1954, pp. 271-297; ID., *The poetry of Shah Isma'il I*, BSOAS, X, 1942, pp. 1006-1053. — E. Rossi, *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Studi e Testi, 159, Città del Vaticano, 1952. — H. Vambery, *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867. — A. Zeki Validi Togan, *Ein türkisches Werk von Hadjar-Mirza Dughlat*, BSOAS, VIII, 1937, pp. 985-989.

c) *La période ottomane.*

R. Anhegger, *Die Fabel von der Grille und der Ameise in der türkischen Literatur*, dans *Asiatische Studien*, 1-2, 1949, pp. 30-47. — F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927. — A. Bombacci, *Le fonti turche della battaglia delle Gerbe (1560)*, Riv. Stud. Or., XIX, 1941, pp. 193-248; XX, 1942, pp. 279-304; XXI, 1946, pp. 189-218. — R.N. Darago, *Poètes turcs des XVI*e*-XVIII*e *siècles*, trad., notices biogr., Istanbul 1948. — I. N. Ertaylan, *Sultan Cem*, Istanbul 1951. — E.J.W. Gibb, *A history of the Ottoman Poetry*, London 1900-1909, 6 vol. — J. Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, Pesth 1836-38, 4 vol.; ID., *Baki's, des grössten türkischen Lyrikers, Diwan...* Wien 1825. — R.F. Kreutel, *Ewlijā Čelebis Bericht über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien*, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, 51, 1950, pp. 188-242; ID., O. Spies, *Leben und Abenteuern des Dolmetschers Osman Aga*, Bonn 1954. — M. Mansuroglu, *The Rise and Development of written Turkish in Anatolia*, Oriens, VII, 1954, pp. 250-264. — O. Rescher, *Türkische Dichterbiographien, II, Latifi's tezkere*, Tübingen 1950. — E. Rossi, *Il poeta mistico turco Yūnus Emre*, Or. Mod., XX, 1940, pp. 75-86; ID., *Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell' islam in Albania*, Albania, III, fasc. IV, 1942, pp. 1-14; ID., *Notizia su un manoscritto del canzionere di Neẓīm...* Riv. St. Or., XXI, pp. 219-246; ID., *La fonte turca della novella poetica albanese Erveheja...* Or. Mod., XXVIII, 1948, pp. 143-153; ID., *L'ode alla primavera del turco Mesīhī*, ibid., XXXIV, 1954, pp. 82-90. — J. Rypka, *Báqí als Ghazeldichter*, Praha 1926; ID., *Sieben Ghazele aus Bákís Divan*, übers., erläut, dans *Scritti in onore di L. Bonelli*, Napoli 1940, pp. 137-148; ID., *Beiträge zur Biographie, Characteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sábit*, I, Praha 1924; ID., *Sábits Ramazānijje*, herausg., übers., erklärt, Islamica III, 1927, pp. 435-478; ID., *Les mufredát de Sábit*, Archiv Orientalni, XVIII, 1950, pp. 444-478; Suppl., XIX, 1951, pp. 347-350. — S. Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936. — M.T. Speiser, *Das Selimname des Sa'di b. 'Abd ül-Müte'āl*, Zürich 1943. — A. Tietze, *'Azīz Efendīs Muhayyelat*, Oriens, I, 1948, pp. 248-329; ID., *Geschichte von Kerkermeister-Kapitän...* Acta Orientalia, XIX, 1942, pp. 152-210. — W. L. Wright, Jr., *Ottoman Statecraft. The Book of Counsel for vesirs and governors, of Sari Mehmed Pasha...* Text, introd., transl., notes, Princeton 1935.

d) *Ecrivains contemporains.*

O. Hachtmann, *Die türkische Literatur des 20. Jhdts*, Leipzig 1916. — M. Hartmann, *Aus der neueren osmanische Dichtung*, MSOS, XIX-XXI, 1916-18; ID., *Dichter der neuen Türkei*, MSOS, 1929, pp. 580-90. — K.C. Key, *Trends in modern Turkish Literature*, Muslim World, 1957, pp. 318-328. — E. Rossi, *Odierne tendenze letterarie e politiche in Turchia*, Or. Mod., IX, 1929, pp. 580-90. — S. Saussey, *Prosateurs turcs contemporains. Extraits choisis, présentés et traduits*, Paris 1953. — O. Spies, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*, Die Welt des Islams, XXV, 1943.

2. — Urdu

A. Bausani, *Su alcune recenti pubblicazioni urdu*, Or. Mod., XXVII, 1947, pp. 233-241; ID., *Storia e attività della Anguman-i Taraqqī-i urdū*, ibid., XXXV, 1955, pp. 331-345, 536-548; ID., *Sguardo alle letterature del Pakistan*, ibid., XXXVII, 1957; ID., *La lingua e letteratura urdu*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 99-237; pp. 400-424; ID., *M. Iqbal. Poesie. Trad., introd., note*, Parma 1956; ID., *Satana nell' opera filosofico-poetica di M. Iqbal*, Riv. St. Or., XXX, 1955, pp. 55-102. — S.K. Chatterji, *Letteratura urdu*, dans *Civiltà dell'Oriente*, II, (Letteratura) Rome 1957, pp. 644-656. — S. Feroze, *The evolution of Urdu Press*, dans *Pakistan Quarterly*, IV, 4, 1954, p. 19... — Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature Hindoue et Hindoustanie*, 2e éd., Paris 1870, 3 vol. — A.R. Ghani & Kh. Nur Ilahi, *Bibliography of Iqbal*, Lahore (1955). — T. Grahame Bailey, *A History of Urdu Literature*, Calcutta 1932; ID., *Gleanings from early Urdu and Hindi Poets*, BSOAS, V, 1928-30, pp. 507-09, 801-808; VI, 1930-32, pp. 206-214, 941-944; VII, 1933-35, pp. 111-115; ID., *A Guide to the Metres of Urdū Verse*, BSOAS, IX, 1939, pp. 969-985. — A. Jalaluddin, *The Urdu Short Story*, Pakistan Quarterly, II, 2, 1952, p. 44... — M. Qadri, *Les contes du Hub Tarang*, Journ. As., CCXXIII, 1933, pp. 89-147. — R.B. Saksena, *A History of Urdu Literature*, Allahabad 1927. — F.A. Steel, *Tales of the Punjab told by the people*, London 1894. — C. Swynnerton, *Romantic Tales from the Panjab*, Westminster 1903. — M. Tahir Jamil, *Hali's Poetry*, Bombay 1938. — R. C. Temple, *The Legends of the Punjab*, Bombay-London 1884-1900, 3 vol.

3. — Sindhi & Bengali

A. Bausani, *La lingua e la letteratura sindhi*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 277-299; ibid.; Id., *Cenni sulla letteratura bengali pakistana*, pp. 337-345. — A.K. Brohi, *Poetry of Shah 'Abdu 'l-Laṭīf*, Karachi 1954. — U.M. Daudpota, *Sindhi Literature*, Karachi 1951. — H.T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: his Poetry, Life and Times*, Oxford 1940. — M. Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature*, Karachi 1957.

4. — Malais

Art. *Literatuur* (*Maleische*) dans Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, 2e éd., II, Leiden 1918, pp. 591-597. — J. J. de Hollander, *Handleiding tot de beoefening der maleische taal- en letterkunde*, 4e éd., Breda 1893. — W. Marsden, *Memoirs of a Malay family written by themselves*, London 1830. — R.J. Wilkinson, R.O. Windstedt, etc... *Papers on Malay Subjects*, Kuala Lumpur 1907-1921. — On trouvera aussi des articles sur la littérature malaise dans le *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, Singapore 1878... et dans les *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, s' Gravenhage 1877...

5. — Paštō

'Abd al-Ḥayy Ḥabīb, *Pata Khazana* (trésor caché), par M. Hotak, Kabul 1944, texte paštō et trad. persane). — A. Bausani, *La lingua e la letteratura pasc'to*, dans *Storia delle Letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 315-336. — C.E. Biddulph, *Afghan Poetry of the seventeenth century, being selections from the poems of Khush Hal Khan Khatak*, London 1890. — J. Darmesteter, *Chants populaires des Afghans*, Paris 1888-90. — W. Lentz, *Sammlungen zur afghanischen Literatur- und Zeitgeschichte*, ZDMG, 1937, pp. 711-732. — F.B. Howell, *Some Border ballads of the N.W. Frontier*, JRAS, 1907, pp. 719-813. — D.N. Mackenzie, *Pashto verse*, BSOAS, XXI, 1958, pp. 319-333; Id., *A Standard Pashto*, ibid., XXII, 1959, pp. 231-235. — Malyon, *Some current Pushtû Folk Stories*, Calcutta 1902. — T.C. Plowden, *Translation of the Kalid-i Afghani*, Lahore 1875. — E.G. Raverty, *Selections of the Poetry of the Afghans*, London 1864. — M. Rištin, *A History of the Pashto Literature*, Kabul 1946 (en paštō).

6. — Balūčī

A. Bausani, *La lingua e la letteratura beluci*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 301-313. — J. Elfenbein, *A Balūčī text, with transl. and notes*, BSOAS, XXIV, 1961, pp. 86-103. — W. Geiger, *Balučische Texte mit Uebersetzung*, ZDMG, 43, 1889, pp. 579-589; 47, 1893, pp. 440-449. — A. Lewis, *Bilochi Stories...* Allahabad 1885. — Mayer, *Baloch Classics*, Fort Munro and Agra, 1900. — M. Longworth Dames, *Popular poetry of the Baloches*, London 1907. — I.I. Zarubin, *K izučeniīu beludžkogo īazyka i fol'klora*, dans Zap. Koll. Vostokovedov, V, 1930, pp. 653-679; Id., *Beludžskie skazki*, Trudy Inst. Vost. Ak. Nayk SSSR, IV, 1932.

7. — Kurde

Th. Bois, *L'âme des Kurdes à la lumière de leur folklore*, Beyrout 1946. — A. Jaba, *Recueil de notices et récits kurdes...* S. Peterburg 1860. — H. Makas, *Kurdische Texte...* S. Peterburg 1891-96. — B. Nikitine & E.B. Soane, *The Tale of Suto and Tato*, BSOS, III, 1923-25, pp. 69-106. — E. Noel, *The Character of the Kurds as illustrated by their Proverbs and popular sayings*, BSOS, I, 1917-20, IV, pp. 79-90. — E. Prym & A. Socin, *Kurdische Sammlungen...* S. Peterburg 1887-90. — E.B. Soane, *A southern Kurdish Folk-Song in Kermanshahi*, JRAS, 1909, pp. 35-51. — O. Vil'čevskiī, *Bibliografičeskiī obzor zarubežnyh kurdskih pečatnyh izdanii v XX stoletii*, dans Iranskie Īazyki, I, Moskva-Leningrad 1945, pp. 147-181.

8. — Berbère

A. Basset, *La langue berbère*, cfr. *Handbook of African Languages*, Oxford 1952. — H. Basset, *Essai sur la littérature des berbères*, Alger 1920. — R. Basset, art. *Berbères*, dans Encycl. de l'Islam, I, pp. 171...; et dans la nouvelle éd., I, pp. 1208-1222, remanié par Ch. Pellat. — R. Basset, *Contes populaires berbères*, Paris 1887; Id., *Nouveaux contes berbères*, Paris 1897. — E. Dermenghem, *Contes kabyles*, Alger 1945. — E. Doutte & E.F. Gauthier, *Enquête sur la dispersion de la langue berbère en Algérie*, Alger 1910. — A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris 1867. — Col. Justinard, *Notes d'histoire et de littérature berbères*, Hespéris, XXXVI, 1949,

pp. 321-332. — E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris 1920; ID., *Contes berbères du Maroc*, Paris 1949. — E. Leblanc, *Le problème des Berbères*, Paris 1931. — L. Paul-Margheritte, *Chants berbères du Maroc*, Paris 1935. — R. Montagne, *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris 1931; ID., *La langue berbère au Sahara*, Cahiers Ch. de Foucauld, 1948. — Ch. Pellat, *Textes berbères dans le parler des Aït Seghrouchen de la Moulouya*, Paris 1955. — A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen* (Kabylie-Algérie), Alger 1958, 2 vol. — A. Roux, *La vie berbère par les textes*, Paris 1955.

9. — Hausa & Swahili

Fletcher, *Hausa sayings and folklore*, Oxford 1912. — Rattray, *Hausa Folk-lore, Customs, Proverbs*, Oxford 1913, 2 vol. — Merrick, *Hausa Proverbs*, London 1905. — Büttner, *Anthologie der Suaheli-Literatur*, Berlin 1894. — Lyndon Harries, *Strung Pearls: A Poem from the Swahili Arabic*, BSOAS, XV, 1953, pp. 146-156. — Velten, *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907. — A. Werner, *Utendi wa Ayubu*, BSOS, II, 1921-23, pp. 85-115, 297-416; ID., *The swahili saga of Liongo Fumo*, ibid., IV, 1926-28, pp. 247-255.

CHAPITRE XX

LES LITTÉRATURES TURQUES — LA LITTÉRATURE URDUE LES LITTÉRATURES MINEURES

LITTÉRATURES TURQUES

Lorsque, après avoir parcouru le champ de la littérature arabe et persane on entre dans le domaine de la littérature turque on est particulièrement frappé par les trois caractéristiques suivantes: 1) Une poésie populaire très belle et exubérante; 2) Une littérature «classique» plus cérébrale et artificielle que la persane et l'arabe; 3) Un réveil littéraire moderne qui offre de réelles valeurs artistiques et qu'on peut comparer, peut-être avec avantage, à celui de la littérature arabe contemporaine.

Le premier contact des peuples turcs avec l'Islam date du VIIe/Ier s., et eut lieu sur les frontières de l'empire arabe (le fleuve Yaxartes et le Ṭuḫāristān) mais l'islamisation de ces peuples procéda avec lenteur, et, il convient de le remarquer, non par suite d'une conquête, comme il arriva pour la Perse, la Syrie et d'autres pays, mais presque toujours de bon gré, par l'attraction d'une culture religieuse supérieure telle que l'Islam vis-à-vis du paganisme chamaniste turc. Au cours du VIIIe/IIe s. de larges groupes de population turque embrassèrent l'Islam: ces groupes s'étendirent par la suite et furent le nerf politico-militaire de divers États indépendants musulmans, tels ceux de Maḥmūd de Ġazna, des Qaraḫānides de Kashgar, islamisés en 960/349, et des Selǧūqides, qui en 1055/447 s'attribuèrent la «protection» des califes 'abbāsides. Après la fondation de l'empire ottoman et les succès de son expansion conquérante, les Turcs qui n'ont apporté relativement que peu d'éléments originaux à l'Islam du point de vue culturel, deviennent sous l'aspect politique et militaire l'État le plus puissant et le plus connu parmi les peuples musulmans.

Ces vicissitudes des peuples turcs correspondent assez exactement aux trois caractéristiques de leur littérature: il s'agit d'une race vigoureuse et simple (littérature populaire), qui sous une culture artificielle (littérature classique) due au contact de voisins raffinés, a conservé toujours vivante une veine littéraire nationale qui, ces derniers temps, a affleuré de nouveau à la surface, après avoir dépouillé les oripeaux dorés de la littérature des chansonniers, *divan edebiyati*.

Puisque cette littérature des *divan* n'offre — considérée comme littérature islamique — presque rien de vraiment nouveau pour ceux qui ont déjà une certaine connaissance du monde arabe et persan, nous lui donnons dans cette

esquisse moins de place que ne pourrait exiger l'énorme masse des productions de ce genre, et nous nous arrêterons un peu plus longuement sur les formes populaires et les manifestations littéraires récentes.

Au-dessous de la littérature de cour des chansonniers, ayant comme centre les palais, *konak*, et les écoles religieuses, *medrese*, et avant de descendre jusqu'à la couche populaire, dont la source est la vie du village, on peut aisément distinguer aussi la zone de la littérature mystico-populaire, ayant comme centre le cloître, *tekke*, des derviches, et qui, bien qu'influencée par la littérature érudite, peut se vanter de productions d'une admirable fraîcheur.

La littérature turque préislamique. Les diverses langues littéraires. La littérature čağatai.

«Turc» est un terme très vaste. On parle les langues «turques» sur des milliers de kilomètres d'étendue, de l'Égée jusqu'aux terres lointaines des Yakoutes. Bien que les seules langues turques ayant produit une littérature islamique de quelque importance soient le turc dit *osmanli*; le *čağatāi*, turc oriental; et l'*āzerī*, turc de l'Azerbaïdjan, on ne saurait passer sous silence le plus ancien document écrit des Turcs, les inscriptions de la première moitié du VIIIe/IIe s., trouvées dans la vallée de l'Orḫon (Mongolie). Elles sont écrites en un alphabet assez évolué qu'on appela *runique* à cause de certaines ressemblances extérieures avec les runes des anciens peuples germaniques et scandinaves. C'est dans ces inscriptions que le nom de *türk* apparaît pour la première fois. Un souverain turc admoneste ainsi ses sujets:

> ... bien des gens du peuple turc, séduits par les douces paroles et par les molles richesses [des Chinois] se sont perdus. Peuple turc! Si tu vas dans cette terre tu périras! Mais si tu restes dans la montagne boisée d'Otuken et si tu envoies des caravanes, tu ne souffriras pas les privations. Si tu restes dans la montagne boisée d'Otuken, tu conserveras un empire éternel et tu seras rassasié...

Sans entrer dans l'étude de la littérature turque qui est assez abondante et d'inspiration manichéenne, bouddhiste, nestorienne, il convient de faire mention de la littérature uyğūrique, celle des turcs *uyğūr*, dont le règne, d'abord en Mongolie de 745/128 à 840/226, se déplaça ensuite vers l'Occident, au Turkestan, et dura jusqu'au XIIIe/VIIe s. Il faut signaler aussi qu'on fait d'importantes découvertes de textes turcs bouddhistes et manichéens en Asie Centrale.

Fait caractéristique, les Turcs exercèrent peu d'influence sur ces diverses cultures qu'ils avaient assimilées: esprits pratiques et guerriers, la «culture» était pour eux plutôt un ornement.

De l'uyğūrique dérive la langue littéraire turque de l'Asie Centrale, la langue du poème connu sous le nom de *Qudatğu bilik*, la sagesse qui rend heureux, poème écrit en vers du même mètre que ceux du *Livre des rois* de Firdawsī. Le *Qudatğu bilik*, poème didactique assez lourd et peu original, mais au style simple, est le premier monument de la littérature musulmane en langue turque: il fut composé

vers 1070/463 à Balasagun et à Kashgar en l'honneur du souverain qaraḫānide Buqra Ḫān. Il est écrit dans une langue où les emprunts de l'arabe sont encore très rares, fort rapprochée de celle qui se retrouvera plus tard dans les *Hikmet* du fondateur du mysticisme turc, Ahmet Yesevi, au XIIe/VIe s., dans les quatrains didactiques *Eybet-ül-hakaik* (*'Aybat al-ḥaqā'iq*) d'Edib Ahmet, et, pendant le règne des successeurs de Ǧūcī, fils de Čingīz Ḫān, au XIVe/VIIIe s., dans le poème *Husrev ve Şirin*, de Quṭb, imitation de l'ouvrage du même nom de Niẓāmī. D'autre part, la langue de la *Kisse-i Yusuf* (*Qiṣṣa-i Yūsuf*) d' 'Alī, du XIIIe/VIIe s., remaniement de l'histoire de Joseph et de la femme de Putiphar, est déjà voisine de celle des Turcs d'Anatolie.

Les autres langues turques ayant une certaine importance littéraire sont:

Le *turkmène*, qui avait commencé de se développer comme langue littéraire mais qui s'éteignit après le XVe/IXe s., et fut remplacé par le *čaġatāi*, plus vigoureux.

L'*āzerī*, le turc de l'Azerbaïdjan, qui par leur commune origine selǧūqide est le plus rapproché de l'*osmanli*, connut une période florissante grâce à la protection que les Ṣafawides lui accordèrent, au XVIe/Xe s. Sa position entre deux grandes langues littéraires, le persan et l'osmanli, empêcha son développement; mais il connut une renaissance au XIXe/XIIIe s., avec les comédies de *Mīrzā* Fatḥ 'Alī Āḫundzāda, célèbres dans tout le monde islamique et traduites aussi en plusieurs langues européennes. Bien que l'ingénuité de leur sujet et le peu de complication de la trame ne retiennent pas notre attention, elles ont eu une importance remarquable pour faire connaître et estimer chez les musulmans un genre nouveau: le théâtre. L'*āzerī*, comme toutes les langues musulmanes modernes, a subi une forte influence osmanli: la langue osmanisée lutte contre les tendances, plus vivantes et fécondes, vers une langue nationale; mais ces tendances gagnent du terrain depuis quelque temps.

Nous ferons encore mention du turc de Crimée et de celui qu'on appelle le «tatare» de Kazan, ce dernier basé sur la langue du royaume ǧūcide. De nos jours, les langues et dialectes turcs ont reçu une impulsion considérable due à la politique soviétique de revalorisation des cultures nationales de l'Union. C'est ainsi que, dans l'Uzbekistan, commence à se diffuser comme langue de culture l'uzbek, qui peut être considéré comme la dernière phase du développement du turc littéraire de l'Asie Centrale.

Toutefois le stade le plus florissant de cette langue est celui du turc čaġatāi, appelé ainsi du nom d'un fils de Čingīz Ḫān, nom qui passa au kanat čaġatāi de Transoxiane. Čaġatāi est un nom assez vague du point de vue littéraire: en raison de la grande affinité entre les diverses langues turques, on appelle parfois čaġatāi n'importe quelle langue, ou mieux, quel dialecte turc de l'Asie Centrale.

La littérature čaġatāi au sens strict naît avec les ouvrages écrits pendant et après le règne de la Horde d'Or. Citons le *Maḥabbat-nāme*, de Ḫwārizmī, composé en 1353/754, imité plus tard par le prince tīmūride *Sidi* Ahmet. Une grande partie de la poésie du temps de Tamerlan, XVe/IXe s., fut perdue. Parmi les panégyristes de son petit-fils, Uluġ *Beg*, m. 1449/905, se distinguèrent les deux poètes Sakkākī et Luṭfī, tandis que *Mīr* Haider Meczup (Ḥaydar Maǧḏūb) composa

un *Maḫzen-ül-esrār* imitant celui de Niẓāmī. Les traductions du persan et de l'arabe sont, naturellement, nombreuses: on peut dire, en général, que du point de vue esthétique elles sont peu intéressantes.

Dans la seconde moitié du XVe/IXe s. la littérature čaġatāi arrive à son apogée avec *Mīr* 'Alī Šīr Nawā'ī, m. 1501/907, le protecteur de Ǧāmī, qu'on a déjà cité dans la littérature persane. Dans son *dīwān* il imita, pas toujours servilement, les poètes persans. Il composa aussi un intéressant *Muḥākamat al-luġatayn*, jugement des deux langues où il revendique pour le turc une place linguistique égale à celle du persan. Son ami, le sultan Ḥusayn Bāyqarā de Herāt, et le fils de celui-ci, *Šāh* Ġarīb, furent des poètes čaġatāi.

Si *Mīr* 'Alī Šīr Nawā'ī est le plus grand des poètes čaġatāi, en prose, le prince Bābar, m. 1530/937, se distingue de tous les auteurs. Bābar descendait par son père de Tamerlan, et par sa mère de Čingīz Ḫān, et fut le premier souverain de l'empire du Grand Mogol dans l'Inde. Chef, à douze ans, en 1494/899, de la petite principauté de Farġāna par suite de la mort imprévue de son père; entouré d'ennemis avides et puissants, il réussit, après des aventures sans nombre où il perdit plusieurs fois son trône et son royaume, à s'établir en souverain sur l'Afghanistan et sur les provinces septentrionales de l'Inde jusqu'au fleuve Gogra, affluent du Gange. Dans son autobiographie, le *Bābar-nāma* ou *Waqā'i'-i bābarī*, décrit les vicissitudes de sa vie, en y joignant des observations exactes et minutieuses sur les régions conquises. Ces mémoires furent traduits en persan par 'Abd al-Raḥīm, favori de l'empereur Humāyūn, en 1590/999: le texte čaġatāi est un modèle de prose simple et vigoureuse, sincère et réaliste.

La littérature postérieure est une série d'imitations qui ne méritent pas une mention spéciale. Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que la splendeur de la littérature persane contribua à rejeter dans l'ombre les poètes čaġatāi, dont plusieurs écrivaient aussi en persan. Citons le poète Bayrām *ḫān*, qui brilla à la cour de Bābar et de Humāyūn, et était père du traducteur en persan des Mémoires de Bābar; et le mystique Allāh Yār, à la fin du XVIIe/XIe s. et au début du suivant.

Comme on l'a déjà indiqué, dans l'Asie Centrale soviétique on assiste à la naissance d'une littérature néo-čaġatāi ou uzbeke, fort intéressante, mais qu'il serait encore prématuré de juger.

La littérature islamique des Turcs d'Anatolie.

Les Turcs selǧūqides qui, au XIe/Ve s., s'emparèrent d'une partie de l'Asie Mineure, furent les premiers à donner une empreinte turque à l'Anatolie; on peut dire que la littérature turque d'Occident naquit dans leurs cours. Les origines de la littérature turque d'Anatolie datent du XIIIe/VIIe s., et, chose curieuse, les premières manifestations littéraires de ce peuple de guerriers commencent avec des noms d'auteurs mystiques.

Outre les influences provenant de l'Asie Centrale — qu'on pense au poète mystique čaġatāi Ahmet Yesevī, fondateur de la *ṭarīqa* des derviches *yesevī*, — le grand mystique persan Ǧalāl al-Dīn Rūmī, mort comme on l'a déjà dit, à Konya,

laissa en Anatolie une empreinte particulièrement durable. On a conservé de lui quelques poésies bilingues turco-persanes, mais son fils, Sultan Veled, m. 1312/711, composa en turc divers *mesnevi* et présenta à ses compatriotes le monde du ṣūfisme dans une langue turque très claire.

Dès ces débuts on voit naître une double forme de poésie mystique: la mystique populaire, qui eut par la suite ses centres dans les *tekke* des derviches, et la mystique savante. Le plus grand représentant du premier courant est Yūnus Emre, XIIIe/VIIe s. - XIVe/VIIIe s.: le mysticisme sain, lumineux, de cette âme *naturaliter christiana* eut un grand retentissement, et ses *nefes*, poésies mystiques, extrêmement harmonieux, trouvent des admirateurs enthousiastes même dans la Turquie «laïque» de nos jours. Voici un de ses chants religieux, plein de la nostalgie du Paradis, d'un Paradis simple et matérialisé, mais d'autant plus désiré et senti:

> Les fleuves de ce paradis s'écoulent disant: Allāh! Allāh!; les rossignols de l'Islam sortent et chantent: Allāh! Allāh!
> Avec des visages plus lumineux que la lune, avec des voix plus douces que le sucre, les jeunes filles *ḥūrī* défilent dans le paradis, murmurant: Allāh!
> Les branches ondoyantes de l'arbre *Ṭūba* récitent ensemble le Coran; les roses du jardin du paradis exhalent leur parfum: Allāh!...
> Et Yūnus dit: Ah! puissé-je aussi y aller! voir la beauté de Dieu! chevaucher sur des chevaux de lumière, ailés, et chanter: Allāh, Allāh!

Presque au même moment naît la poésie profane de style persan, dont Hoca Dehhani, XIIIe/VIIe s., peut être considéré comme le représentant le plus ancien; il était le panégyriste du sultan selǧūqide Ala'ettin ('Alā' al-Dīn). Naturellement, la poésie populaire est déjà florissante, mais comme les meilleures productions sont anonymes et pour la plupart difficiles à dater nous en parlerons plus loin. Il suffit ici de rappeler que la présence de poètes-chantres-sorciers chez les peuplades turques est très ancienne: les chroniques mentionnent, par exemple, des chants funèbres pour la mort d'Attila.

Au XIVe/VIIIe s. appartiennent des traductions nombreuses de l'arabe et du persan: la langue turque continue à emprunter en nombre toujours croissant les mots, les tournures et le style persans. Cependant, ces imitations d'ouvrages étrangers en langue turque, tels que la *sīra* du Prophète, les *tafsīr*, et plusieurs autres, offrent parfois des caractéristiques nationales turques. L'écroulement de l'empire des Selǧūqides, foyer de persianisme, contribua aussi à donner de l'essor au turquisme. La poésie mystique trouve des motifs nouveaux dans les traductions du persan et à l'occasion de la propagation de sectes et *ṭariqa* plus ou moins orthodoxes, comme la secte des *Ḥurūfī*: les poésies mystiques qui ont subi l'influence des idées de cette curieuse secte sont nombreuses et fort belles; le poète Nesimi, écorché vif comme hérétique en 1404/807, appartenait à cette secte. Il composait généralement en āzerī, et toute son œuvre est un hymne à l'ivresse mystique:

Les ğinn sont devenus ivres, ivres les hommes, ivres tous les animaux sauvages et les oiseaux, ivre la terre, ivre le vent, ivre l'eau, ivre le feu...
...Sache, que, fous d'amour, sont ivres de vin mystique, le Trône, l'Escabeau, les planètes!

Outre Aşik Paşa, m. 1333/733, qui dans son *Garipname* imite Rūmī et Sultan Veled, Ahmedi mérite d'être mentionné, car il possède déjà une technique poétique persane presque parfaite:

L'aube a l'haleine vivifiante de Jésus quand souffle le zéphyr;
Elle demande au rossignol la nouvelle de la venue de la rose ... «bienvenue!»
La verdure se couvre d'un manteau et le bouton se passe une chemise rouge... etc. etc.

Au XVe/IXe s. l'invasion turco-mongole de Tamerlan déplaça vers la Roumélie le centre culturel des Turcs de l'Anatolie. Les Osmanli, la dynastie qui en 1453/857 devait s'emparer de la capitale de l'empire romain d'Orient, accordèrent, dans leurs cours de Brousse et d'Andrinople, une faveur toute particulière aux poètes. Le conquérant de Constantinople, Mehmet (Muḥammad) *Fatih*, le victorieux, était lui-même poète.

Mais le poète le plus en vue de cette époque fut Ahmet Paşa, auteur, notamment, de beaux *murabba*', sorte de poésie strophique dont l'harmonie chantante est difficile à reproduire en traduction. La douceur mélodieuse du vers, jointe au balancement des images fines et élégantes, fut et est encore pour celui qui peut les lire dans leur texte original, le mérite le plus goûté de ces poètes. Comme on l'a justement observé, leur but n'était pas tant d'exprimer les sentiments que la vision des choses éveillait en eux, que d'établir une série d'identités mathématiques entre les associations d'idées qui se formaient dans leur cerveau. C'est bien dans un style analogue que composèrent Necati, m. 1508/914, et Mesihi, m. 1512/918.

Parmi les productions en prose du XVe/IXe s. est digne de mention la *Hikāyet-i kïrk vezir*, histoire des quarante vizirs, de Şahzade Ahmet Misri, histoire qui est en réalité la traduction d'un original arabe perdu, mais qui dans le remaniement de l'auteur a acquis un style et un caractère au moins partiellement turcs. La langue est simple et philologiquement intéressante à cause de ses formes archaïques. Le cadre de la narration est l'histoire du fils du roi, accusé par sa malveillante marâtre — nouvelle femme de Putiphar — d'une tentative d'adultère. Il est donc condamné à mort, mais son exécution est chaque jour retardée à cause d'un récit fait par un des quarante vizirs du roi sur l'astuce et la malice des femmes; mais chaque jour aussi la marâtre rallume le ressentiment du roi par un conte sur les ruses des ministres infidèles. A la fin, naturellement, on découvre l'intrigue, le prince est acquitté et sa marâtre est mise à mort.

Pour la prose historique, il faut distinguer, d'une part une annalistique classique, savante, en langue fleurie, et de l'autre certaines formes d'épopée populaire plus fraîches et plus belles, mais, naturellement moins fidèles à la réalité des événements.

Le XVIe/Xe s. constitue l'apogée de la puissance ottomane; il marque aussi le point culminant de la *divan edebiyati*. A cette époque, la cour, les jardins, les *tekke*, les *konak*, palais des riches, les cafés étaient le rendez-vous des poètes, maîtres d'une langue extrêmement raffinée qui apparaît encore belle même à un critique contemporain comme Köprülüzade Mehmet Fuat. Celui-ci affirme l'originalité turque même dans ce genre de poésie. Et réellement il a raison: nous avons déjà dit que les Turcs sont un peuple de guerriers, et aucune forme de poésie ne s'adapte mieux à l'esprit de guerriers voulant se reposer des fatigues de la guerre que celle-là, exclusivement ornementale, qui ne cherche pas la vie, mais quelque chose d'intermédiaire entre la douceur des caresses d'une esclave et le plaisir tout cérébral d'une partie d'échecs.

La poésie ne s'épanouit pas seulement à Istanbul, elle fleurit aussi dans les autres villes, telles que Bagdad, Diyarbekir, Konya, Brousse, etc. Même des sultans furent poètes: Soliman II, *le Magnifique*, écrivit des poésies sous le pseudonyme de Muhibbi; son grand vizir également composa des poésies.

Mais les grands maîtres de cette période furent Zati, Hayali, Fuzuli, Baki. Le premier vécut dans la première moitié du siècle et se distingue principalement par ses *qaṣīda*; il constitue un trait d'union entre Necati et Baki.

Hayali est plus original que Zati; il a été comparé à Ḥāfiẓ par quelques critiques osmanli. Il est célèbre surtout par ses *gazel*:

> ... si nous mourons, oh Hayali! la pierre de notre tombeau en son langage muet redira au monde notre douleur!

Hayali n'eut d'autre rival que Fuzuli, et ce fut seulement Baki qui, plus tard, parvint à l'éclipser.

On connaît très peu de choses sur Fuzuli (Fuḍūlī), bien qu'il soit peut-être le plus grand des poètes turcs. Il naquit à Karbalā' ou à Ḥilla dans les dernières années du XVe/IXe s., et il résida à Bagdad, alors sous la domination des Ṣafawides. Il chanta par la suite la conquête de Bagdad, en 1534/8941, par Soliman II *Kanuni*, le législateur, dit aussi *le Magnifique*, dans une *qaṣīda* dont un des vers est: «vint au château des saints le noble souverain.» Ce vers, dans le texte original, forme un de ces chronogrammes, si fréquents dans les littératures islamiques, où la somme des valeurs numériques des lettres indique la date d'un événement. Fuzuli inclinait au šīʿisme, connaissait d'autre part fort bien l'arabe et le persan, dans lesquels il composa parfois. Ses œuvres les plus célèbres sont le *divan*, et le poème *mesnevi*, *Leyla ve Mecnun*, un des nombreux remaniements de l'histoire bien connue. Quoique les faits qu'on y trouve relatés soient en substance les mêmes que ceux de l'ouvrage de Niẓāmī, le poème de Fuzuli est très beau et il est considéré par les connaisseurs comme production originale et personnelle. Le langage de Fuzuli n'est pas le turc osmanli, mais l'āzerī; la différence, toutefois, entre les deux n'est pas bien grande. Voici de lui un *rubāʿī*:

> Le cœur qui ne se sent pas prisonnier de la douleur de la séparation n'est pas digne de goûter l'union avec l'Ami. Pour toute douleur est prêt le remède de l'Ami: seule, la douleur de qui n'a pas de douleur est sans remède!

Baki (Bāqī), m. 1600/1008, a été à juste titre qualifié par son éditeur européen, Rypka, d'acrobate de la poésie. Son art, froid et cérébral, mais de genre vraiment stupéfiant, lui a gagné dans le monde turc, ou, pour mieux dire, dans le vieux monde osmanli, une renommée indiscutée et durable, *bāqī*, l'appelle-t-on, de son nom de poète. Tempérament nerveux, irritable, libre et humoriste, il s'acquitta de hautes fonctions publiques et reçut de grands honneurs pendant sa vie. Cependant, et malgré la grande admiration dont il jouit, il est particulièrement difficile à nous européens de nous enthousiasmer pour un génie si exclusivement formel, et pour une poésie dont le contenu est si incroyablement dépourvu d'originalité.

La prose de cette période est elle aussi pesante et très recherchée, rebutante même pour les Turcs plus modernes, qui, souvent, la ridiculisèrent. Un spécimen, tiré d'une *lātife*, plaisanterie, du début de ce siècle pourra en donner une idée: il s'agit d'un professeur vieux style qui faisait dire à ses élèves, au lieu de : «j'ai bu un verre d'eau», une phrase dont la traduction approximative serait: «par la dégustation d'une coupe de limpide liqueur j'ai apaisé ma soif féroce et je me suis procuré un soulagement sans fin»; cette phrase ne contenait presque aucun mot exclusivement turc.

Il faut remarquer d'autre part que l'influence du style persan contemporain fut plus néfaste pour la prose que pour la poésie turque: tandis que celle-ci s'accommodait plus facilement des inversions et des artifices recherchés, le génie de la langue turque et la syntaxe de la prose littéraire reçurent un coup si rude de cette imitation persane, qu'il fallut attendre une époque plus récente pour les voir se relever.

Les siècles suivants marquent une lente décadence aussi bien politique que littéraire. Toutefois on ne peut pas dire que le XVIIe/XIe s. soit un siècle de décadence littéraire: l'osmanli se propage toujours davantage dans tous les pays du grand empire et devient langue de religion et de culture. La rivalité entre la Perse ṣafawide, šī'ite, et l'empire ottoman, sunnite, pousse les Turcs à surpasser les anciens maîtres, tout en restant, naturellement, sur les mêmes positions et en gardant le même style qu'ils ont acquis. Les Turcs commencent maintenant à égaler les Persans dans l'art du *mesnevi*, dans lequel ils s'étaient jusqu'alors reconnus inférieurs à leurs voisins d'Orient. Mais l'influence de 'Urfī de Šīrāz et de Ṣā'ib se fait encore sentir profondément.

Les poètes les plus célèbres du XVIIe/XIe s. sont: Nef'ī, m. 1634/1044, ayant un sens poussé de l'harmonie et l'un des meilleurs spécialistes de la *qaṣīda* dans toute la littérature turque; il composa aussi un petit *divan* en persan; le *şeyhülislām* (*šayḫ al-islām*) Yahya, m. 1644/1054, auteur de *gazel*; et Nabi, m. 1712/1124, le plus grand poète de ce siècle, auteur d'excellents *gazel* et de petits poèmes *mesnevi*, dont l'un est de genre moral et didactique, dit *Heiriyye* parce qu'il était dédié à son fils Abū'l-Ḫayr; il sembla à Pavet de Courteille digne d'être édité et traduit (*Conseils de Nabi Effendi*, Paris 1857).

La prose de cette époque est, peut-on dire, encore plus lourdement ornée que celle du siècle précédent. Il suffira de citer les noms de Nergisi et de Veisi, pompeux historiens de cour, qui sont restés proverbiaux comme auteurs de prose

ornée. Une personnalité remarquable de ce temps est le polygraphe et encyclopédiste Kātib Čelebi, connu aussi sous le nom de Haci Halife (Ḥaǧǧī Ḫalīfa), m. 1657/1067: il est l'auteur d'une chronique ottomane, *Taqwīm al-tawārīḫ*; d'une histoire des guerres maritimes des Turcs, *Tuḥfat al-kibār fī asrār al-biḥār*; d'un ouvrage de géographie, *Ǧihān-numā*, en turc. Mais le nom de cet écrivain est spécialement attaché au vaste répertoire bibliographique, rédigé en arabe sous le titre *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī al-funūn*, où l'on trouve énumérés, et parfois encadrés dans des aperçus synthétiques, des milliers d'ouvrages en arabe, en persan et en turc sur tous les aspects de la culture islamique.

Par contre, la prose du *Seyahatname*, livre de voyage, d'Evliya Čelebi, m. vers 1682/1093, et celle de l'historien Na'ima, m. 1715/1127, qui se révèle à l'occasion bon psychologue, est bien plus attrayante.

Au XVIIIe/XIIe s. dominent les deux grandes figures de Nedim, m. 1730/1143, et de Şeyh Galib, m. 1799/1213. On pourrait dire que c'est la «période alexandrine» de la littérature turque. La métrique syllabique de certaines poésies de Nedim, le romantisme mystique de Şeyh Galib, le goût pour les chansons, *şarkï*, dont ce siècle nous offre de très beaux exemples, la relative baisse de l'influence de la littérature persane, qui se trouvait alors en pleine décadence, tout cela présente des symptômes intéressants non tant pas d'un réveil national et populaire, que plutôt d'un dégoût pour les formes classiques poussées à l'excès.

Nedim, né à Istanbul, esprit délicat, en quelque manière romantique, fut un des représentants les plus typiques de cette période de «décadence», que les historiens turcs de littérature appellent *lāle devri*, période des tulipes. Il fut très estimé à la cour, et ses chansons, quoique souvent improvisées, ont un style plus simple et plus humain que celles de bon nombre de poètes précédents. Voici quelques passages d'un mélodieux *şarkï* écrit à l'occasion de l'inauguration de l'élégant parc de Saʿdābād, près d'Istanbul:

> Donnons un peu de repos à notre cœur malheureux! Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād. Voici trois petites barques toutes prêtes contre le quai, viens, gentil cyprès, allons à Saʿdābād. Sourions, jouons, goûtons le plaisir du monde, buvons l'eau paradisiaque de la fontaine qu'on y a construite... Tantôt nous cheminerons en dansant le long des rives du Lac du Ciel, tantôt nous regarderons étonnés les Châteaux du Paradis; ou bien nous chanterons des chansons ou entonnerons des *gazel*...
> Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād! Demande à ta mère la permission d'aller à la prière du vendredi... puis par les ruelles détournées tu arriveras au môle.
> Viens, svelte cyprès, allons à Saʿdābād!

Şeyh Galib, appartenant à une famille de pieux *mevlevi*, est considéré comme le dernier grand poète classique turc. Son ouvrage fondamental, en plus du *divan*, est le petit poème *mesnevi* mystico-symbolique *Hüsn ve Aşk*, la Beauté et l'Amour, sujet déjà traité plusieurs fois dans la littérature turco-persane. Il s'agit de l'amour fatal du jeune Amour avec la gracieuse Beauté. Ce petit poème contient de très beaux passages, depuis les berceuses simples et mélodieuses qu'on chante aux

enfants dans leur berceau, jusqu'au voyage symbolique et plein d'aventures, sur une mer de feu, de la nef de cire d'Amour à la recherche de Beauté. Le berceuse d'Amour se termine ainsi:

> Dors... Ne t'habitue pas à veiller, car tout repos et tout soulagement te viendront du sommeil. Les étoiles cruelles t'offrent le poison, et, comme Galib, tu passeras tes journées dans les larmes. Tu deviendras, comme lui, un luth pour le banquet de la douleur!

Enfin, Izzet Molla, m. 1800/1215, auteur de *türkü*, chansons, en métrique syllabique; c'est le seul auteur à disputer à Galib le titre de dernier poète classique.

XIXe/XIIIe s. La période européanisante, XXe/XIVe s. La poésie populaire.

Tous les historiens de la littérature turque sont d'accord pour considérer le poète Akif Paşa, m. 1847/1264, comme le précurseur du renouveau littéraire européanisant. Quoique étranger aux influences européennes, il incline vers des procédés simples et innovateurs. Son chef-d'œuvre est l'*Adem Kasidesi*, la *qaṣīda* du néant, ainsi nommée parce que l'auteur réussit à parler du néant en soixante-neuf vers, chaque vers se terminant précisément par le mot *adem*, rien. Il glorifie le néant comme la grande mer d'où tout provient et où tout rentre. Cette poésie contient des images nouvelles et parfois puissantes:

> ... mes larmes de sang troublent la mer de l'existence. Mes soupirs de feu sèchent la verdure des déserts sans limites du Néant...

L'influence européenne sur la littérature turque débute avec le *tanzimat devri*, période des réformes, à partir du rescrit impérial de Gülhane, 1839/1255, jusque vers 1880/1298. C'est le temps où s'établissent en Turquie les premières écoles de type européen, et où les Turcs commencent à voyager en Europe.

Şinasi est l'écrivain qui figure le premier dans les anthologies turques modernes. Fondateur du journal *Tasvir-i efkâr*, il mourut en 1871/1288, et, comme d'autres littérateurs de cette époque, il employa une bonne partie de son temps à des traductions de diverses langues européennes et notamment du français. D'autres figures éminentes sont Namïk Kemal, mort exilé à Chio, 1888/1306, dont le drame *Vatan*, la Patrie, représenté en 1873/1290, lui valut d'être condamné. Ziya Paşa, m. 1879/1297, fut avec le précédent un des inspirateurs de la Constitution de 1876/1293. Traducteur du français, il est spécialement célèbre pour les belles rimes de ses *terci-i bent* et *terkit-i bent*, sortes de poésies strophiques, pleines encore de phrases et de tournures persanes, mais à contenu nouveau. Leur intérêt cependant est encore plus culturel qu'esthétique: les Turcs renoncent maintenant au cérébralisme raffiné qui constituait la principale beauté de l'ancienne poésie, et vont à la recherche de nouvelles formes et de contenus neufs, dont l'équilibre laisse encore à désirer. Le poète Abdülhak Hamid, bien qu'il ait vécu, entouré d'une grande estime, jusqu'en 1937/1356, appartient à cette école.

Les idées fondamentales des écrivains de la période des *tanzimat* étaient

celles — bien nouvelles pour le monde ottoman d'alors —, de *vatan*, patrie; *hürriyet*, liberté; *halkçïlïk*, démocratie; *meşrutiyet*, constitution. C'est à cette époque que naît le journalisme, bien que le premier journal turc ait été le *Takvimi Vekayi* (*Taqwīm-i Waqā'i'*), calendrier des événements, fondé en 1831/1247. C'est aussi le temps de la naissance de la critique littéraire, du théâtre, du roman, de l'essai, genres inconnus du monde littéraire classique musulman. On trouve dans les ouvrages de Muallin Naci un exemple intéressant du changement progressif du goût littéraire, et notamment dans ses *Istilāhat-i edebiye*, terminologie littéraire, où il critique, bien qu'avec une mentalité partiellement imbue encore du «vieux style», les formes anciennes et les anciens idéaux littéraires.

La période qui va de 1876/1293 à la constitution de 1908/1326 a été appelée par les historiens turcs celle de la littérature des *Servet-i fünun*, richesse des sciences. Tel était le titre d'une revue dont Tevfik Fikret, m. en 1915/1334, fut longtemps directeur. Vivant aux temps du sombre absolutisme politique du «sultan rouge» Abdülhamid, les littérateurs de la *Servet-i fünun* durent surtout cultiver l'art pour l'art, et subirent avant tout l'influence des courants littéraires français contemporains. Cela ne signifie pas qu'ils se désintéressaient de la politique: une poésie de Tevfik Fikret contre la tyrannie, par exemple, ne put être publiée qu'en 1927/1346. A côté de Tevfik Fikret on trouve d'autres personnalités de même orientation littéraire, telles qu'Halit Ziya, le vrai introducteur du roman littéraire en Turquie, et le fin romancier Ahmet Hikmet, m. 1927/1346, un des meilleurs de la littérature turque. Le poète Mehmet Emin, quoique contemporain de ce courant, lui demeura étranger: avec lui naît le concept du *halqa doğru*, vers le peuple; ses poésies écrites en forme simple et en métrique syllabique (*hece vezni*, dite aussi *parmak hisabï*, compte fait sur les doigts) sont souvent des écrits à thèses. Particulièrement célèbres sont celles qu'il composa à l'occasion de la guerre turco-grecque de 1897/1315; l'une commence ainsi:

> Je suis turc: ma religion, ma race sont grandes;
> ma poitrine, mon cœur sont pleins de feu.
> Celui qui est homme est l'esclave de sa patrie;
> un fils du peuple turc ne reste pas chez lui: allons!

La révolution de 1908/1326, due à l'action du Comité *Ittihad ve terakki*, Union et progrès, avait pour idéal l'*osmancïlïk*, «ottomanisme», fondé sur un élément commun aux divers peuples de l'empire. Une fois la censure abolie, la littérature prit, comme il est naturel, un grand essor.

Une des écoles qui précédèrent celle dite «nationale», ou nationaliste, ou du *türkçülük*, «turchisme», affirmation raciste, par opposition à l'idée politico-islamique de l'*osmancïlïk*, est la *Fecr-i ati*. Elle emprunta ce nom à la revue *Fecr-i ati*, aube de l'avenir, et elle continua dans un certain sens à rechercher l'art pour l'art. C'est à cette école qu'appartiennent Mehmet Akif, né en 1873/1290, et les deux plus grands poètes turcs modernes, Ahmet Haşim et Yahya Kemal.

Ahmet Haşim naquit à Bagdad en 1885/1303; c'est foncièrement un symboliste, connu surtout par ses recueils de poésies *Göl saatleri*, les heures du lac, de 1921/1340, et *Piyale*, la coupe, de 1928/1347. Ahmet Haşim employa presque

toujours l'*aruz* (métrique quantitative). Voici quelques extraits des «heures du lac», qui donnent une idée assez exacte de son goût poétique:

Midi

Sur les eaux vertes s'ouvrent de grandes fleurs de perles,
Des insectes d'argent chantent à l'eau une chanson endormeuse;
Sur les rives, lasses, langoureuses,
Se dressent, imbibées de lumière de soleil, des herbes de sommeil et de mirage.

Après-midi

Aux rives d'argent boivent les timides gazelles
Et leur voix détruit tout le silence:
Sur les eaux stagnantes s'émerveillent de ce retour
D'autres gazelles liquides, silencieuses et lointaines.

Soir

Les arbres habités de rossignols d'eau se taisent, pleins du soir.
Les eaux accueillent en elles un ciel fantasmagorique;
Des oiseaux d'ombre se dirigent vers cette rive bleue,
A son bec chacun d'eux porte une limpide et rouge perle de soleil.

Yahya Kemal, né lui aussi en 1885/1303, est considéré comme appartenant à cette école, bien que ses ouvrages aient été publiés après la naissance du courant «turquiste». Il y a sans doute un souffle de nationalisme dans cette belle ballade — semblable à un *Lied* allemand — célébrant les anciennes invasions turques dans l'Europe:

Nous étions mille cavaliers, gais comme des enfants dans les incursions. Mille cavaliers! ce jour nous vainquîmes une armée semblable à un géant! Le beylerbey au casque blanc s'écria: en avant! et en un jour d'été nous passâmes en escadrons le Danube... Tout à coup sur nos coursiers, ventre à terre, d'un grand essor, nous volâmes de la terre au septième ciel. Même maintenant, lorsque nous voyons les roses ouvertes au Paradis, même maintenant ce souvenir rouge tremble devant nos yeux. Nous étions mille cavaliers, gais comme des enfants dans les incursions. Mille cavaliers. Et ce jour nous vainquîmes une armée semblable à un géant!

Mais ici il s'agit de quelque chose de bien différent du «turquisme»: on peut y remarquer un certain romantisme, étranger aux courants nationalistes. Observons que la poésie ci-dessus est composée en *aruz*, de même que la remarquable ballade *Mehlika Sultan*, la princesse Mehlika, où l'on trouve en quelque sorte l'esprit de Maeterlinck :

Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika
Sortirent, la nuit, des portes de la ville.
Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika
En étaient tous follement amoureux.

Depuis l'instant où Mehlika, belle parmi les belles,
S'était montrée, comme un phantasme, à leurs yeux,
Tous, ravis de sa beauté mystérieuse,
Partirent, pour la voir, aux montagnes Qāf (1)

Tous, vêtus d'une bure grossière,
Cheminèrent de longues journées, le cœur plein du désir irrésistible.
Chaque jour, lorsque la nuit embrassait l'horizon
Ils se demandaient : Peut-être ce sera le dernier soir !

. . . .

Ces aimants fous de la princesse Mehlika
Arrivèrent enfin à un puits sans fond.
Les fous aimants de la princesse Mehlika
Regardèrent, la terreur dans les yeux, l'eau.

Ils y virent, comme dans un miroir, un monde de mystère,
Et, entourant son horizon, des cyprès de mort.
Il leur sembla, pour un instant, de voir là-dedans
Cette fée aux yeux charmants, aux longs cheveux.

Le plus jeune, alors, de ces tristes voyageurs
Regarda longuement dans ce puits isolé,
Enleva de son doigt son anneau d'argent
Et le laissa tomber dans les eaux profondes.

L'eau se retira par enchantement, comme un songe dissipé.
Ils étaient arrivés au dernier terme de leur long voyage.
Un monde phantastique se présenta à leurs yeux
Et tous restèrent dans ce monde de rêve.

Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika,
— Combien d'années se sont écoulées ! — ne sont plus revenus.
Les sept jeunes aimants de la princesse Mehlika,
— dit-on —, ne reviendront jamais.

Ce n'est pas pour rien que dès sa première apparition sur la scène littéraire turque, Yahya Kemal fut considéré comme un «écho de Nedim» et du *lāle devri*.

Nous arrivons ainsi à la littérature qu'on a appelée nationale, ou du «turquisme». La source des thèmes de sa poésie n'est plus à rechercher ni dans la couche islamique, comme c'était le cas pour le *divan edebiyati*, ni dans la couche «ottomane», ni dans l'esthétisme du *Servet-i fünun* ou du *Fecr-i ati*, mais dans les plus profondes racines populaires «turques». Au slogan de «l'art pour l'art» on substitue celui de «l'art pour la vie» — il s'agit surtout de la vie «nationale», — tandis que la métrique syllabique l'emporte presque complètement sur la métrique quantitative. Il ne faut pas s'étonner si dans les anthologies et dans les

(1) La cosmologie musulmane situe les montagnes Qāf sur la dernière limite du monde terrestre, derrière un immense espace infranchissable.

histoires littéraires de la Turquie moderne on attribue à ce courant littéraire un rang un peu hors de proportion avec sa valeur artistique effective dans le cadre de la littérature universelle. Il est indubitable que pour nous quelques-unes des personnalités et des œuvres de cette école ont une valeur plus documentaire et culturelle que proprement esthétique. Cependant la voie choisie par la nouvelle littérature turque est juste: approfondir les racines de la littérature jusqu'au cœur des plus authentiques traditions populaires si vivantes en Turquie. C'est ainsi que la littérature turque trouvera — elle l'a déjà trouvé en partie — un équivalent vraiment profond et original du «classicisme» islamique.

Il ne sera pas inutile de donner ici un aperçu de la littérature populaire turque. On peut y distinguer divers genres littéraires:

1) Les épopées, *destan*, parmi lesquelles, laissant de côté les productions préislamiques, nous nous bornerons à mentionner la célèbre épopée de Battal Gazi, personnage légendaire, idéalisation des héros réels du siècle de luttes des Turcs contre les Byzantins et le recueil de récits épico-romanesques connu sous le nom de *Dede Korkut*, formé probablement dans l'Anatolie nord-orientale au XVe/IXe s., dans lequel on trouve l'écho de légendes des Oğuz, auxquels appartient la branche occidentale des Turcs.

2) Les fables et nouvelles, pas toujours d'origine purement turque, mais qui, ayant été assimilées, ont pris le cachet de cette vigoureuse simplicité méditerranéenne propre aux Turcs de l'Anatolie.

3) Les proverbes, très nombreux, et de conception originale.

4) La poésie lyrique populaire, souvent d'une grande beauté, qu'on peut distraire entre les courtes pièces anonymes, telles que les *mani*, *türkü*, *ağït*, etc., et celles qui comme les *koşma, destan*, etc., contiennent, comme il arrive aussi dans la poésie savante, le nom de l'auteur dans le dernier vers. Un des chefs-d'œuvre de cette poésie populaire est la ballade *Türkmen kïzï*, la jeune fille turkmène, dialogue entre une jeune fille énergique et passionnée et un prudent *bey* citadin qui repousse son amour.

Voici deux *mani* des Turcs de l'Azerbaïdjan:

Je pleure comme celui qui pleure
Ma douleur est grande comme les montagnes!
Oh! puissé-je devenir feuille sèche et me perdre
Dans des jardins déserts!

Ô montagnes aux sommets nuageux,
Ô montagnes à la poitrine sanglante,
Avez-vous vu mon amour?
Dites-le moi, monts majestueux!

Dans plusieurs de ces *mani* on trouve un souffle de naturelle fraîcheur, particulièrement remarquable si l'on pense à la manière dont est traitée la nature dans les *divan edebiyati*.

Le protagoniste du nouveau courant littéraire turc fut Ziya Gök Alp, m. 1924/1343, fondateur de l'école littéraire *Genç kalemler*, jeunes plumes, nom d'une revue de Salonique. D'ailleurs quelques-unes de ses idées, surtout politiques, furent dépassées par les événements. Personnalité éminente qu'il faut sans doute connaître si l'on veut comprendre la culture turque de nos jours; toutefois, ce ne fut pas un grand poète, quoique certaines de ses poésies panturanistes soient particulièrement belles.

Parmi les poètes les plus connus du courant national on peut citer: Faruk Nafiz, né en 1898/1316; Orhan Seyfi, né en 1890/1308; Yusuf Ziya, né en 1892/1310; Halit Fahri, né en 1891/1309, auteur de vers remarquables. Nous nous trouvons maintenant *au-delà* de l'influence européenne qui se substitue à l'influence arabo-persane, nous sommes, plus avant peut-être que dans tous les autres pays musulmans, sur la voie d'une littérature moderne, originale et nationale.

Le roman a trouvé de bons représentants parmi les prosateurs modernes. Tels Madame Halide Edib, née en 1883/1301, dont l'*Ateşten gömlek*, la chemise de feu, histoire d'amour ayant comme cadre la guerre d'indépendance turque, est considérée comme son chef-d'œuvre; Yakub Kadri, né en 1887/1305, le meilleur romancier turc moderne, auteur d'un roman fort vigoureux, *Nur baba*, où il décrit l'ambiance corrompue des cloîtres bektāšī; Resat Nuri, célèbre par son *Çalīkuşu*, le roitelet.

Pour la nouvelle, on peut citer Ömer Seyfettin, m. 1920/1339, et Refik Halit Karay, né en 1888/1306, auteur de récits qui décrivent avec un réalisme évocateur la vie du peuple; tandis que Ruşen Eşref, né en 1892/1310, et Falih Rīfkī Atay, né en 1893/1311, sont des auteurs excellents d'essais, de souvenirs, de descriptions de voyages.

Mais le monde littéraire turc ne manque pas de chercheurs de voies nouvelles: quelques poètes, dont le révolutionnaire Nazim Hikmet, de tendance communiste, s'essaient à des méthodes artistiques d'un type nouveau: ils ont abandonné non seulement l'*aruz*, mais aussi la métrique syllabique pour composer en vers libres.

Citons encore les poètes intimistes, comme Necib Fazil et Ali Mümtaz. Voici de ce dernier, cette poésie quasi crépusculaire extraite d'un recueil de 1926/1345, dont le titre est «Un navire a déployé sa voile»:

Ce soir comme l'automne est froid!
Le monde attend, nostalgique, la nuit.
Abaissez les blancs rideaux,
Sur lesquels volent les cigognes de soie.
N'allumez pas la vieille lampe
Qui pense sur ma table; que la chambre demeure obscure
Pour qu'on puisse voir la lune s'élever sur l'horizon de la nuit.
. . . .
Les cigognes qui volent sur mes rideaux,
Maintenant que la lune les illumine, ressembleront

A des cigognes qui passent en battant des ailes
Sur un pays bleu, lointain, étranger.
Alors, oubliant amours et passions,
Palpitera de joie mon cœur fatigué
Et cette voix qui jaillit de ma poitrine
Ressemblera à un battement d'ailes.

Afin de résumer brièvement, à la fin de notre voyage à travers les trois grandes littératures musulmanes, les caractéristiques de chacune, nous citerons, en manière d'aide-mémoire pour le lecteur, ces trois adjectifs qui servent parfois en Orient à définir les trois langues principales de l'islam: *faṣīḥ*, *malīḥ*, *ṣaḥīḥ*. La littérature arabe est *faṣīḥ*, éloquente; la qualité de la littérature persane est *malīḥ*, adjectif dont le sens originel est «salé», et ensuite «gracieux», «ingénieux», «élégant»; *ṣaḥīḥ*, vrai, naturel, sincère, est le caractère de la littérature turque, réaliste et populaire.

La littérature musulmane de l'Albanie.

L'Albanie, qui est demeurée sous la domination turque du XVe/IXe au XXe/XIVe s., et dont la population se compose, pour plus des deux tiers, de musulmans, ne pouvait ne pas subir dans sa littérature une profonde influence islamique.

Les *ṭariqa* mystiques, et surtout celle des Bektāšī, qui exerça une si grande autorité dans l'empire ottoman et continue à subsister en Albanie, furent les centres principaux de diffusion de l'Islam et de la culture turco-persane.

Cependant on ne saurait parler d'une vraie littérature albanaise musulmane. Tandis que jusqu'au XIXe/XIIIe s. beaucoup d'Albanais écrivirent en turc, ne se distinguant guère des autres écrivains de l'empire ottoman, il existe une littérature albanaise qui, pour être l'œuvre de musulmans, n'a pourtant rien de typiquement islamique.

Parmi les auteurs albanais les plus connus dans le cercle de la culture islamique, nous citerons: le poète Yaḥyā, mort en Bosnie vers 1576/984, écrivain fort estimé du temps de Soliman le Magnifique; Koci Bey, le Montesquieu turc, qui en 1630/1039 exposa au sultan Murād IV les causes de la décadence de l'empire et en suggéra les remèdes; Abdüllah Hüsni Fraşeri (en albanais Abdyl Frashëri) personnalité politique notoire appartenant à une famille noble dont beaucoup de membres ont été des littérateurs de valeur, ainsi les frères du précédent: Sami Bey Frashëri, né en 1850/1266, fondateur à Istanbul du journal *Sabah*, dramaturge, — son drame *Besa*, la foi jurée, est d'ambiance albanaise —, encyclopédiste et lexicographe éminent; Naim Frashëri, m. en 1900/1318, qui composa en turc et en albanais des poésies lyriques pleines d'un délicat souffle pastoral. Un autre membre de la famille Frashëri, Midhat, fit ses études à Istanbul et publia en 1909/1327 à Salonique la revue albanaise *Diturija*.

Les recueils de chansons, *divan*, abondent aussi naturellement dans la littérature albanaise, écrits en caractères arabes et en langue albanaise fortement

mêlée de mots et d'expressions arabo-turco-persanes. Le *divan* de Neẓīm, poète originaire de Berat, mort vers 1757/983 à Istanbul, ne se différencie guère des autres recueils turcs de son temps, si ce n'est par la simplicité embarrassée qui semble marquer les efforts des imitateurs périphériques de la poésie classique turco-persane.

Il convient de rappeler enfin le roman en vers *Erveheja*, de Muḥammad Cāmī (Çami en graphie albanaise) plein d'expressions turques. Quant à l'auteur, on sait seulement qu'il vivait vers la fin du XVIIIe/XIIe s. Cet ouvrage exerça une grande influence sur les lettres albanaises, et peut offrir des données intéressantes aux recherches de la philologie comparée. Le thème en est le motif typique de «la femme chaste qui résiste aux sollicitations de son beau-frère».

La littérature populaire albanaise, quoique contenant de nombreux éléments musulmans, se distingue par ses vigoureux traits nationaux, qui la placent en dehors du cercle des littératures spécifiquement islamiques.

LA LITTÉRATURE URDUE

Nous venons de dire que les littératures arabe, persane et turque sont les grandes littératures musulmanes. La littérature urdue, chronologiquement beaucoup plus récente, et largement imitée de la persane, peut cependant se promettre — puisqu'elle est la greffe de la culture islamique entée sur le vieux tronc des populations aryennes de l'Inde — de très vastes possibilités de développement.

Quant à son origine, la langue urdue est un dialecte de l'hindī occidental tel qu'on le parla durant des siècles aux environs de Dehli; elle descend directement d'une forme de pracrit médiéval. De même que le turc est une langue mixte constituée du turc proprement dit et d'un persan fortement arabisé, ainsi l'urdu est une langue mélangée d'hindī et de persan arabisé. La morphologie urdue est presque complètement identique à celle de l'hindī, avec cette seule différence que l'hindī — qui s'écrit avec les caractères *devanagarī* employés pour le sanscrit — emprunte au sanscrit les mots savants, tandis que l'urdu les prend au persan. Naturellement il y a entre ces deux formes, urdue et hindī, d'une même langue, des nuances diverses, qui vont de l'urdu artificiellement persianisé de quelques écrivains classiques imitateurs de la littérature de l'Iran, jusqu'à ce que l'on appelle l' «hindī pur», langue créée récemment, pleine de mots empruntés directement au sanscrit, souvent plus artificiels et moins populaires, il faut le remarquer, que les emprunts arabo-persans en usage même dans la langue parlée des hindous. Il ne faut d'ailleurs pas confondre l'hindī occidental, qui comprend diverses langues et dialectes (brağ bhāšā, khaṛī bolī, etc.) et l'hindī dans le sens moderne du mot en tant qu'opposé à urdu. Quant au mot «hindustani» forgé par les européens, on l'emploie parfois dans un sens générique pour désigner tant l'hindī, que l'urdu, lesquels, répétons-le, ne sont qu'une seule langue; et parfois dans un sens spécifique pour désigner un style plus ou moins artificiel qui constitue un compromis entre les deux formes extrêmes.

Mais, si l'hindī et l'urdu sont essentiellement la même langue, leurs littératures sont différentes car la littérature urdue est plutôt le reflet de la civilisation indo-musulmane.

Déjà depuis l'époque de Maḥmūd de Ġazna, un contact s'établit entre éléments hindous et musulmans, tant à la cour que dans l'armée, et ce contact, toujours plus profond au cours des siècles, aboutit à la formation de cette langue mixte dont le nom, *urdū* (mot turc qui signifie «campement») montre clairement qu'elle naquit du commerce linguistique aux alentours du camp annexé à la cour de Dehli, *urdū-i mu'allà*, entre les conquérants musulmans et les indigènes. D'après certaines opinions il faudrait chercher les origines de l'urdu à Dehli, après 1193/589, mais selon d'autres opinions (Bailey) il faudrait reculer cette date et placer les débuts de l'urdu à Lahore, au temps de Maḥmūd de Ġazna. Les partisans de cette deuxième version attribuent donc au panǧābī un rôle plus important que celui de hindi occidental (dans ses formes *khaṛī bolī*, et en partie aussi *braǧ bhāša*) dans la formation de l'urdu. En tout cas il est curieux d'observer que — bien que les origines de cette langue mixte soient très anciennes — le nom *urdū* au sens linguistique apparaît pour la première fois en 1752/1166.

Autre paradoxe de la littérature urdue: tandis que la langue prit son origine dans le nord de l'Inde, où elle arriva à l'épanouissement de son âge d'or aux XVIIIe/XIIe et XIXe/XIIIe s., c'est dans la région du sud qu'il faut chercher les débuts de cette littérature, dans le Dekkan, où l'urdu se développa après y avoir été introduit par les soldats d''Alā' al-Dīn Ḫalǧī.

La dynastie bahmanide, fondée en 1347/748, avait sa capitale à Gulbarga et régna jusqu'aux débuts du XVIe/Xe s.; à la différence de la cour de Dehli, où l'on favorisait le persan, la dynastie bahmanide patronnait l'urdu, qui subit l'influence des langues locales du Dekkan et reçut le nom de *dakhni*.

Les compositions de cette époque ancienne de la littérature urdue sont généralement de caractère religieux, notamment dans les premiers temps. Parmi les écrivains religieux on peut citer Šāh Banda-Nawāz, m. 1422/826, venu au Dekkan en 1398/800, auteur de deux ouvrages en prose, le *Hidāyat-nāma*, livre de direction (spirituelle), et *Mi'rāǧ al-'āšiqīn*, l'ascension des amoureux, traité *ṣūfī*, le premier ouvrage en urdu à avoir été imprimé.

Šāh Mīrān-ǧī, m. 1496/902, est l'auteur notamment de deux intéressants poèmes mystiques ayant comme protagoniste une pieuse jeune fille de dix-sept ans; Šāh Burhān, fils du précédent, composa des poèmes *ṣūfī* en dakhnī mélangé de gujarati; son fils Amīn al-Dīn A'lā, m. 1675/1086, et d'autres écrivains qui s'illustrèrent au Gujarat imitèrent son exemple.

Le *Ḫūb-tarang*, *maṯnawī* éthico-mystique de Šayḫ Ḫūb Muḥammad, m. 1518/986, est assez important du point de vue linguistique. Sur les considérations mystico-allégoriques de son auteur on peut se faire une idée par le résumé que voici d'un de ses récits: Maǧnūn s'identifiait avec Laylà au point que lorsqu'on appelait: Laylà, c'est lui qui répondait. Laylà faisait de même, ou plutôt elle faisait le contraire, c.-à-d. que lorsqu'on l'appelait elle ne répondait pas, se croyant Maǧnūn. Mais la seule caractéristique de Laylà que Maǧnūn n'avait pas encore acquise était cette idée de Laylà de se croire Maǧnūn; ainsi, voulant s'identifier

complètement avec Laylà, Mağnūn commença à considérer Laylà comme un Mağnūn, et par conséquent à se considérer soi-même de nouveau comme Mağnūn. Mais ce second Mağnūn n'était pas identique au premier; il s'agissait maintenant d'un Mağnūn créé par la contemplation de Laylà, et les amis de Mağnūn, «le fou», se réjouirent qu'il ne fût plus fou, parce qu'enfin il répondait lorsqu'on l'appelait Fou!

La période la plus proprement littéraire du dakhni va de 1590/999 jusqu'à 1730/1143: des poètes raffinés s'illustrèrent dans les deux centres principaux de Golkonda, sous la dynastie des Quṭb-šāhī, et de Bijapur, où règnaient les 'Ādil-šāhī.

Il convient de faire mention du quatrième souverain de la dynastie quṭb-šāhī, Muḥammad Qulī Quṭb Šāh, m. 1611/1020, considéré comme le premier écrivain vraiment littéraire de l'urdu. A la différence de ceux de ses collègues, son style et son goût littéraires sont plus indiens que persans.

Un autre poète de la cour de Golkonda fut Waǧhī, auteur d'un poème romanesque, *Quṭb Muštarī*, en bon urdu, typiquement indien, et d'un ouvrage allégorique en prose rimée dont le titre est *Sab ras*. Ibn-i Nišāṭī, auteur du poème romanesque *Phūlban*; Ṭab'ī, imitateur de Niẓāmī; Ġawwāṣī, et d'autres poètes de moindre importance s'illustrèrent aussi à la cour de Golkonda.

Parmi les poètes de Bijapur nous trouvons Rustamī, auteur de la première épopée en urdu, *Ḫāwar-nāma*, traduite d'un ouvrage persan; Nuṣratī qui composa d'excellents *maṯnawī*; et l'élégiaque Mīrzā. Tous sont du XVIIe/XIe s.

Le plus grand poète de la littérature du Dekkan est Walī, m. 1741/1154, qui brilla au temps des Mogols; il est particulièrement important, parce que, venu du Dekkan, sa patrie, il charma à Dehli avec ses vers en urdu les savants et le peuple de la capitale des Mogols, où la langue littéraire était le persan. Ce fut lui qui révéla dans les terres du nord la poésie urdue qui, depuis des siècles, fleurissait dans le Dekkan. Ses vers, écrits en urdu pur et en dakhnī, au style simple et éloquent, lui ont valu le surnom de «Père du *reḫta*» (urdu).

Le plus grand des imitateurs de Walī au Dekkan, qui écrivait quand la littérature urdue avait déjà commencé à se développer dans les terres du nord, est Sirāğ al-Dīn, m. 1763/1177, concitoyen de Walī, et auteur d'un ample *dīwān* et d'un *maṯnawī*, le *Bustān-i ḫayāl*, le jardin de l'illusion, dont la langue ressemble à l'urdu moderne par sa simplicité et sa fraîcheur.

On peut dire que la poésie urdue du nord de l'Inde prend son essor après 1722/1135, année de la seconde visite de Walī à Dehli. C'est spécialement sur elle que se fait sentir l'influence persane, qui dénatura en partie le sens artistique plus typiquement indien et propre aux écrivains du Dekkan.

Les premiers auteurs de cette période furent souvent des *ṣūfī*: un certain Aḥmad, dont on sait seulement qu'il écrivait dans la seconde moitié du XVIIe/XIe s., est l'auteur de cette belle poésie sur la mort :

Lorsque la nuit passa et que se leva le jour
Alors enfin je compris
. . . .

Lorsque j'eus bu la coupe de la mort
Mes yeux s'ouvrirent;
Lorsqu'on étendit mon corps sur la civière
Alors enfin je compris
. . . .
Lorsque l'heure de rendre compte arriva
Je lus alors écrites toutes mes actions
et finalement je compris
. . . .
A l'exception d'Allāh et du Prophète,
Personne n'était maintenant au côté d'Aḥmad
Mais lorsque j'eus confiance en la miséricorde divine
Seulement alors je compris.

Ḥātim, m. 1781/1196, est plutôt le précurseur de la période classique de l'urdu. Celle-ci compte parmi ses grands poètes les quatre «colonnes»: le mystique Mazhar, que les šī'ītes tuèrent en 1781/1196 par haine religieuse; Sawdā, m. 1780/1195, poète gai et très éloquent qui excelle dans les panégyriques; Mīr, m. 1810/1225, auteur d'odes mélodieuses empreintes d'un mysticisme mélancolique, grand ami des animaux; Dard, m. 1785/1200, lui aussi *ṣūfī*; qui s'adonna surtout à la poésie religieuse. Tous ces poètes vécurent à Dehli.

Mīr Ḥasan, m. 1786/1201, qui résidait à Lucknow, est, lui aussi, une grande figure de l'histoire de la poésie urdue. Il composa un des *maṯnawī* les plus populaires, *Siḥru 'l-bayān*, récit des amours du prince Benaẓīr et de la belle Badr Munīr. Les passages suivants, empruntés à l'invocation qui sert d'introduction au *maṯnawī*, pourront donner une idée de son style simple et sincère:

. . . .
Seigneur! je suis un serviteur pécheur
Accablé sous le fardeau de mes fautes
Pardonne-moi, ô mon Dieu!
Toi qui es généreux et miséricordieux.
Ma prière est, que tant que je vivrai,
Je puisse boire toujours le vin de ton amour:
Sans ton Amour tout est néant.
. . . .
Que ma douleur entière soit pour le martyre de la famille du Prophète
Que je n'aie pas d'autre amertume...
. . . .
Puissé-je réussir dans les choses du monde et de la foi
Par les mérites de Muḥammad, qu'Allāh bénisse!

Après ces poètes vient une époque de décadence; on peut y signaler les noms du raffiné Inšā, m. 1817/1233, au style plein d'humour mais qui n'est pas un grand poète; de Rangīn, m. 1834/1250, auteur fécond de grossières poésies en langage dit *reḫtī*, sorte d'argot employé surtout par les femmes du peuple; de

Naẓīr, m. 1830/1246, poète qui s'inspire des choses simples et décrit les animaux, les aliments, les fêtes paysannes: il est plus profondément indien et moins rhétoricien que ses contemporains, mais il néglige un peu trop la forme. Murād-šāh, de Lahore, mort en 1800/1215, à trente ans, est l'auteur d'un élégant *dīwān* et d'autres ouvrages qu'on a tout récemment publié aux Indes.

Plusieurs de ces poètes émigrèrent de Dehli à Lucknow, et cette ville devint alors un des centres principaux de la poésie urdue. L'école de Lucknow se distingue de celle de Dehli en ce qu'elle se préoccupe plus de la forme que du fond: le fameux Ġālib conseillait d'écrire «avec des idées de Dehli et en langue de Lucknow».

Les représentants les plus notables de cette école sont l'élégiaque Ḫaliq, m. 1804/1219, fils de Mīr Ḥasan; et Ḍamār, son contemporain. Ces deux poètes n'ont pas la valeur de Anīs, fils de Mīr Ḥasan, et de Dabīr, m. 1875/1292, qui excellent dans le genre, très important dans la littérature urdue, de la *marṯiya*, dont l'objet est généralement la plainte pour les victimes de Karbalā'. Il faut aussi citer un autre «couple» de poètes: Ātiš, m. 1846/1263, et Nāsiḫ, m. 1838/1254, le premier au style simple et naturel, et le deuxième rhétoricien raffiné.

Vers la seconde moitié du XIXe/XIIIe s. on enregistre à Dehli une renaissance de la poésie. Ḏawq, m. 1854/1271, fut un auteur célèbre d'artificieuses *qaṣīda*; Ġālib, m. 1869/1286, est généralement considéré comme le prince de la poésie urdue; il est devenu célèbre non seulement par ses poésies, où il se rapproche beaucoup de la manière persane, mais aussi par ses lettres, dont le style va toujours progressant dans le sens d'une plus grande fraîcheur et mesure, jusqu'à la mort du poète. Les titres de ses ouvrages en prose sont *'Ūd-i hindī*, le luth de l'Inde, et *Urdū-i mu'allà*, le campement sublime. Ġālib fut un des premiers à exprimer les concepts philosophiques en élégantes formes poétiques.

Nous mentionnons en passant le célèbre couple poétique Anīs, m. 1900/1318, et Dāġ, m. 1905/1323, peut-être les derniers poètes remarquables du vieux style, pour nous arrêter au rénovateur Ḥālī, m. 1914/1333, qui fut cependant précédé par le philologue et prosateur Muḥammad Ḥusayn Āzad, m. 1910/1328. Ḥālī, sous l'influence de la renaissance islamique, chanta les gloires de l'islam dans son poème *musaddas* dont le titre est *Madd-u-ǧazr-i islām*, la haute et la basse marées de l'islam. Les vers suivants suffiront à donner une idée de la fascination que la langue du Prophète, l'arabe, exerce sur tous les musulmans, même sur ceux qui ne la parlent pas:

> En ces jours obscurs l'élégance de la parole était inconnue, les voies de l'éloquence étaient scellées. La littérature de Rome avait cessé d'exister, l'ancienne religion de la Perse n'existait plus, lorsque soudain, étincela la foudre d'Arabie...
> Et lorsqu'ils entendirent les paroles flamboyantes des Arabes
> Et sentirent leurs vers couler dans leurs veines,
> Discours mugissants comme des torrents en crue...
> Alors ils se sentirent comme des muets devant eux...
> Ce fut le parler d'Arabie qui dénoua la langue des hommes!

Ḥālī, comme musulman, se sentait, à ce qu'il semble, en communion avec

les Arabes plutôt qu'avec l'ancienne culture indienne. C'est là un sentiment assez fréquent parmi les musulmans de l'Inde, et qui peut en partie expliquer l'antagonisme bien connu entre les hindous et les musulmans.

La nouvelle école insiste beaucoup sur des concepts éthiques et philosophiques, sur les idées de patrie, de religion et autres semblables, et de ce chef le contenu de ses productions est souvent plus sérieux que celui du vieux «classique». D'autres poètes très remarquables de cette école sont Akbar, m. 1921/1340, et Surūr, m. 1910/1328; le premier composa des satires mordantes contre l'Europe et contre l' «européisme» alors en vogue dans l'Inde.

Le plus grand des poètes indiens modernes est Muḥammad Iqbāl, m. 1938/1357, quoiqu'un grand nombre de ses ouvrages ait été composé en persan et que son style urdu soit plein de persianismes. Les érudits indiens considèrent comme «les trois grands» de la littérature urdue: Ġālib, qui fut le premier à perfectionner et à renouveler l'ancienne poésie, mais qui est imbu de pessimisme; Ḥālī, qui pleure les anciennes gloires, mais rêve de la restauration; Iqbāl, qui prépare cette restauration et la commence avec vigueur et enthousiasme. Ce qui plaît le plus chez Iqbāl aux jeunes générations musulmanes de l'Inde est son sentiment vigoureux d'individualisme révolutionnaire presque nietzschéen, son anti-fatalisme et son anti-mysticisme. Dans certaines de ses poésies Iqbāl prend un ton prophétique:

> Dans cette vieille poussière je vois un joyau de vie, et je vois l'œil de chaque atome vigilant comme les étoiles.
> La semence qui est encore dans le sein de la terre, je la vois croître en branches sans nombre, jeunes et chargées de fruits... Je vois, — mais je ne sais comment je la vois —, une révolution qui ne peut pas être contenue dans l'étendue des cieux... Dans ces nuits ténébreuses on m'a donné la joyeuse nouvelle de l'aube, on a éteint la chandelle et on m'a apporté le signal du soleil! (Du *Payām-i mašriq*)

Typiques de la mentalité d'Iqbāl sont ces:

Pensées d'étoiles

> J'ai entendu une étoile qui disait à une autre étoile: nous sommes dans une grande mer, et jamais n'apparaît un rivage. Nous fûmes créées de nature voyageuse, mais, hélas, notre caravane ne s'arrête jamais!... Heureux est l'homme qui a l'âme passionnée et inconstante! Cavalier du coursier du Temps, à sa taille sied bien le vêtement de la Vie, qu'il crée toujours du nouveau et que sans cesse il renouvelle!
> (Du *Payām-i mašriq*)

Cependant il demeure encore parfois chez Iqbāl quelques traits du pessimisme mystique «classique». Ennemi du ṣūfisme quiétiste, il aimait Ǧalāl al-Dīn Rūmī: irrationaliste et activiste en philosophie, il ne pouvait pas ne pas accueillir l'aspect «moderne» de certaines affirmations de l'absorption d'Alá dans l'homme et le profond sentiment moral qui vibre dans les compositions de certains grands mystiques persans.

Les recueils les plus importants des poésies d'Iqbāl sont: *Asrār-i ḫudī*, les arcanes du moi, 1915/1334; *Payām-i mašriq*, le message de l'Orient (réponse au *West-Östlicher Diwan*, de Goethe) 1923/1342; *Bāng-i darā*, 1924/1343; *Zabūr-i 'aǧam*, composé entre 1928/1347 et 1932/1351. Le *Ǧāwed-nāma*, livre de l'éternité, est un écho de la *Divina Commedia* de Dante: le poète imagine de parcourir les voies de l'au-delà prenant pour guide, au lieu de Virgile, Ǧalāl al-Dīn Rūmī.

Le *Bāng-i darā* contient la fameuse *Tarāna-i Hind*, chant indien, qui, avec le bengalais *Bande mataram*, avait été adopté pour figurer parmi les chants nationaux de l'Inde. Il commence ainsi:

> Meilleure que tout le monde est notre Inde, nous sommes ses rossignols, elle est notre jardin...

La prose urdue naquit, elle aussi, au Dekkan, mais bien rares sont les productions en prose qu'on peut qualifier de littéraires. Parmi les poètes déjà mentionnés il y en eut qui écrivirent aussi en prose, mais dans la plupart des cas il s'agit de compositions de peu de valeur.

Une ère nouvelle pour la prose urdue commença au temps de la fondation du Fort William College de Calcutta, 1800/1215, grâce à l'inlassable activité du Dr. Gilchrist, un des premiers savants européens à s'intéresser à l'urdu, qui dirigea le Collège jusqu'en 1804/1219. La prose urdue prit alors un grand essor grâce aux traductions faites notamment du sanscrit, du persan et de l'arabe. Parmi les collaborateurs de ce louable travail, il faut citer Mīr Amman de Dehli, qui en 1801/1216 composa un ouvrage fort célèbre parmi ceux qui ont pour objet l'étude de l'urdu, mais de peu d'originalité: le *Bāġ-ū-bahār*, le jardin et le printemps, au style peu compliqué mais assez persianisant: c'est une prétendue traduction d'un *Čahār darvīš* d'Amīr-i Ḫusraw. On peut faire aussi mention de Šer 'Alī Afsos, traducteur du *Gulistān* et auteur de l'*Arāyiš-i maḥfil*, ornement de l'assemblée, écrit en 1805/1220.

Sayyid Aḥmad, m. 1898/1316, est une personnalité très importante pour l'histoire de l'urdu. Par sa revue *Tahḏīb al-aḫlāq*, réforme des coutumes, il exerça sur la culture urdue une énorme influence de caractère révolutionnaire. Il écrivait en style simple et clair et on peut le considérer comme le fondateur du style urdu moderne. Ce style, notamment en sa forme la plus récente, se distingue de celui des autres langues islamiques par la simplicité de sa syntaxe, influencée, peut-être, par l'anglo-saxonne. Le prosateur urdu de nos jours emploie des phrases courtes, simples, presque sans subordinations; et probablement cette forme stylistique se conforme-t-elle mieux à la langue urdue que la phraséologie assez compliquée du journalisme persan moderne ne se conforme à la simplicité du style classique sa'dien et pré-sa'dien. Parmi les écrivains les plus récents nous citerons Muḥammad Ḥusayn Āzād, m. 1910/1328, connu spécialement comme auteur d'une histoire de la poésie urdue intitulée *Āb-i ḥayāt*, l'eau de la vie. Ḥālī, m. 1914/1333, dont on a déjà parlé comme poète, est le fondateur de la critique littéraire urdue, et l'auteur des biographies de Sayyid Aḥmad, de Ġālib, de Sa'dī. Šiblī Nu'mānī, m. 1914/1333, a composé des ouvrages importants sur l'histoire des littératures musulmanes qui ont été utilisés amplement même par

des orientalistes européens, comme Browne. *Mawlānā* Abū 'l-Kalām Āzād, plus connu comme homme politique — il fut longtemps président de l'Indian Congress et après, 1952, Ministre de l'Instruction Publique de l'Inde — est l'auteur d'ouvrages très estimés, tels un *tafsīr*, commentaire, du Coran, et des recueils de lettres fort élégants récemment publiés.

Comme dans les autres littératures musulmanes, le théâtre urdu s'est peu développé, tandis que c'est un genre littéraire qui peut se vanter d'ouvrages célèbres dans la littérature indienne. Nous nous bornerons à citer Amānat, m. 1858/1275, auteur du *Indar-sabhā*, la cour d'Indra, drame très populaire; et les traductions des célèbres drames āzerī d'Āẖundzāda.

Le roman urdu ne s'est pas encore développé. Parmi les narrateurs se distinguent Naẕīr Aḥmad, m. 1912/1331, auteur d'écrits pour la plupart à thèse, (réformes morales, monogamie, etc.); le discret narrateur Saršār, m. 1902/1320; et le romancier Šarar, m. 1926/1345. Les prosateurs de nos jours montrent un intérêt pour les choses d'Europe, qui déborde les limites de la seule culture anglaise et s'étend aussi à la culture gréco-latine, allemande, française, italienne. On peut citer les noms des humoristes Šawkat Ṯanawī, 'Aẓīm Čuġtā'ī, Ramūzī, Krišn Čandar, et enfin, le critique littéraire Riyāḍ al-Ḥasan, traducteur des «Douleurs du jeune Werther» de Goethe, et bon connaisseur aussi de la culture italienne et espagnole.

Un groupe très actif de jeunes écrivains et de savants travaillent à l'importante académie *Anğuman-i taraqqī-i urdū*, société pour le progrès de l'urdu, dont le secrétaire, 'Abd al-Ḥaqq, mène une énergique campagne pour la diffusion de cette langue. C'est en urdu qu'on enseigne à la célèbre université *Osmaniyya* de Haydarabad (Dekkan), où existe un centre pour la traduction des livres scientifiques nécessaires aux professeurs et aux étudiants. Les ouvrages traduits en urdu sont déjà fort nombreux et la difficulté de la traduction des mots techniques a été brillamment résolue. D'autres centres très importants de culture urdue sont l'Université d'Aligarh, divisée en deux branches, *urdu* et *hindi*, la «Shibli Academy» d'Azamgarh, et de nos jours au Pakistan l'Université de Karachi.

En conclusion, bien que la littérature urdue vienne maintenant au quatrième rang parmi les littératures musulmanes, elle a devant elle un avenir qui probablement ne le cèdera pas en éclat et en fécondité à celui de ses sœurs aînées.

LA LITTÉRATURE MALAISE

La langue malaise appartient au grand tronc linguistique malayo-polynésien, dont les différents dialectes sont parlés sur une vaste étendue géographique, d'îles pour la plupart, allant de Madagascar à l'ouest jusqu'à l'île de Pâques à l'est. Le berceau du malais, qui fait partie du sous-groupe indonésien du malayo-polynésien, fut l'île de Sumatra, et de là le malais se propagea dans les terres voisines. Le malais pur est actuellement parlé dans la péninsule de Malacca, dans l'archipel Riau-Lingga, et le long de la côte orientale de Sumatra. La simplicité

de cette langue et l'activité industrieuse des malais, peuple de *nāḫudā*, propriétaires de bateaux et marchands, qui sur leurs *prahu* allaient jusque sur des côtes lointaines, a contribué à la diffusion d'une forme plus ou moins simplifiée du malais, dite le «malais commercial» dans une très vaste zone de l'Indonésie et même au-delà, sur certaines rives de l'Inde Orientale, à Java, dans les ports du sud de la Chine, les Philippines et la Nouvelle Guinée.

Il existe un certain nombre d'inscriptions en malais, dont les plus anciennes connues datent du VIIe/Ier s. Elles sont rédigées dans une langue très semblable à la langue actuelle; cependant une littérature malaise proprement dite commença seulement avec l'islamisation et l'adoption de l'alphabet arabe, vers 1300/700; en tout cas les premiers manuscrits malais qu'on possède datent seulement du XVIe/Xe s.

De toutes les langues islamiques, le malais est celui qui s'adapte le moins à l'écriture arabe: par exemple, un mot écrit en caractères arabes avec les seules consonnes *b-n-t-ng*, peut être vocalisé de dix manières différentes (bintang, buntung, bonteng, etc.) chacune ayant une signification différente. Cela nous explique le grand succès qu'ont eu récemment pour écrire le malais les systèmes graphiques de type latin, qui sont très simples et établis sur une base hollandaise ou anglaise; on peut prédire que l'emploi des caractères arabes sera de plus en plus limité.

La littérature malaise est sans aucun doute la moins intimement islamique des littératures musulmanes. Elle ignore les caractéristiques essentielles des littératures islamiques non arabes, c'est-à-dire le cérébralisme, la complication, et le raffiné tortueux de la forme artistique. Même les mots arabes acceptés en malais ne sont pas nombreux et le petit nombre de ceux qui sont d'un usage courant a subi des modifications phonétiques souvent très fortes, qui évoquent celles subies par les mots arabes que l'espagnol a assimilés. La meilleure partie de la littérature malaise, qui est vraiment originale, est sans doute la littérature populaire, parce qu'elle est la moins influencée par le courant arabo-musulman.

Nous pouvons diviser la littérature malaise en:

Poésie lyrique.

Ce genre de poésie est celui qui réserve au lecteur occidental les plus agréables surprises. La majeure partie des productions lyriques malaises a la forme de *pantun*, quatrain, où les deux premiers vers sont comme une microphotographie d'une scène de la nature ou d'un fait bien connu, et ne sont que le prélude phonétique des deux derniers vers, où se trouve le vrai sens du *pantun*, généralement érotique. Ainsi, par exemple, les deux premiers vers du dernier des trois *pantun* suivants contiennent les noms de plantes locales, et c'est la rime, seule, qui en fait la liaison avec les deux vers qui suivent:

Qu'il est grand l'arbre à bananes!
Mais plus haute est la fumée du feu.
Combien haute est la chaîne des montagnes!
Mais plus haut encore montent les désirs du cœur.

Une écrevisse rame,
Un papillon tient le gouvernail.
Se déplie un parasol,
Un noble descend au bain.
L'âme pleure à la porte de la tombe
Elle aimerait tant retourner au monde!

Comme on peut le voir, quelques *pantun* — que les malais improvisent très habilement dans les occasions les plus diverses — ont une concision esthétique digne de n'importe quel poète moderne d'Occident. Un autre type de poésie lyrique sont les *gurindam*, aphorismes en forme de brefs distiques.

Poésie épico-romanesque.

Elle est singulièrement monotone. Les meilleurs passages de ces «poèmes» sont les morceaux lyriques et ceux d'allure descriptive: le lyrisme semble la forme la plus naturellement adaptée au génie malais. Il s'agit généralement de princes et de princesses abandonnés par leurs parents dans leur enfance, ou bien enlevés par rapt, qui, après des aventures sans nombre et toujours les mêmes, finissent par se retrouver et se marier. Ce genre de poésie reçoit le nom de *šair* (de l'arabe *ši'r*, poésie, ou *šā'ir*, poète). Parmi les *šair* épico-romanesques nous citerons les fameux *Šair Ken Tambuhan* et *Šair Bidasari*, ainsi appelés du nom des deux princesses protagonistes. Il y a aussi des *šair* mystico-théologico-moraux, dont le contenu est presque toujours islamique, et des *šair* à sujet eschatologique. Nombreux sont les poèmes ayant des oiseaux comme protagonistes; c'est un genre bien connu dans la littérature islamique, et particulièrement la littérature persane. D'autres *šair* contiennent un dialogue entre Allāh et Jésus, ou une histoire du prince égyptien Ibrāhīm b. Ḫaṣīb, qui devient amoureux du portrait d'une princesse de Basra; le *Šair Birang Birang* raconte les amours de deux oiseaux qui habitent le même marais et se chantent des *pantun* passionnés, etc. Certaines poésies récentes sont curieuses (n'importe quel événement peut devenir sujet de poésie pour l'esprit réceptif des malais) comme les amours d'un capitaine portugais et d'une jeune chinoise, XIXe/XIIIe s.; l'incendie de Singapour de 1851/1267, etc.

Drame.

Il est insignifiant, surtout si on le compare avec la riche production javanaise. C'est précisément des *wayang* javanais que s'inspirent les drames malais; les sujets des uns et des autres sont pour la plupart tirés de récits du *Rāmāyana*.

Prose narrative.

Les «romans» malais portent le nom arabe de *ḥikāyat*, narration, récit. Ils sont très nombreux. De leur style, on peut dire la même chose que du genre épico-romanesque. On distingue des *ḥikāyat* à sujet indonésien, et des *ḥikāyat* dont le sujet est inspiré de sources étrangères. Ces sources étrangères se divisent en deux groupes: indien (histoires tirées du *Mahābhārata*, du *Rāmāyana*

et d'autres célèbres recueils indiens) et islamique. Parmi les romans dont la matière est empruntée aux sources islamiques, les histoires des prophètes et les histoires biblico-coraniques ont une grande importance. La plus en vogue est l'histoire de Joseph en Égypte; la *Ḥikāyat Muḥammad Ḥanafiyya*, sur l'un des fils d' 'Alī, a été reproduite en différentes versions. On trouve souvent dans les *ḥikāyat* les concepts de la *nūr muḥammadī*, la lumière de Mahomet, les narrations du *mi'rāğ*, ascension du Prophète au ciel, et diverses histoires et récits concernant Mahomet, souvent présentés sous un curieux point de vue malais: on y parle, par exemple du «roi» de Ḫaybar et on le décrit sous les traits d'un *rağa*, roi, des îles indonésiennes.

Les matérieux persans ne manquent pas non plus, et des mots persans sont entrés dans la langue malaise (*angūr* raisin, en persan, signifie vin en malais). Il existe aussi des narrations de mystiques célèbres et de leurs thaumaturgies: Ibrāhīm b. Adham et 'Abd al-Qādir Ğīlānī sont particulièrement favoris.

Parmi les *ḥikāyat* à sujet indonésien, dont quelques-unes sont en partie à sujet historique, il faut citer la fameuse *Ḥikāyat Hang Tuāh*, que certains critiques considèrent comme le chef-d'œuvre de la littérature malaise. C'est un roman historique décrivant la vie de la cour immédiatement avant l'arrivée des Européens; les caractères y sont fort vivement décrits.

Prose historique.

Les ouvrages de ce genre ont le nom arabe de *silsila*, chaîne, généalogie, et de *sēğara*, de l'arabe *šağara*, arbre, en malais: chronique. L'ouvrage historique le plus important est la *Sēğara mēlayu*, chronique malaise, composée au début du XVIIe/XIe s., récit de l'histoire des Malais depuis les temps les plus anciens jusqu'à la conquête de Malacca par les Portugais. Naturellement, les légendes y abondent.

Citons aussi quelques «journaux» et autobiographies d'indigènes qu'on peut aussi classer comme œuvres historiques. La plus accessible est le journal d'une famille malaise, écrit vers 1788/1203 par un certain La'uddin ('Alā' al-Dīn) où il narre avec beaucoup de simplicité et une remarquable précision les événements des années écoulées et les péripéties de sa famille, famille de hardis *nāḫudā*, patrons de *prahu*. L'autobiographie et les journaux de voyage d' 'Abd Allāh b. 'Abd al-Qādir Munšī, malais d'origine arabe, auteur du poème déjà cité sur l'incendie de Singapour, sont aussi bien connus.

Prose éthico-didactique.

La prose éthico-didactique malaise est beaucoup moins originale que les genres que nous venons d'examiner. Le célèbre *Makota rağa-rağa*, la couronne des rois, écrit par un certain Buḫārī de Johore en 1603/1012, est un remaniement et un abrégé de plus de cinquante ouvrages arabo-persans. Le livre contient, comme il est facile de l'imaginer, des conseils moraux et sapientiaux aux souverains, parsemés d'anecdotes et de poésies. Les mots arabes y abondent, et certaines poésies veulent être des imitations des *ġazal* persans, dont elles demeurent cependant bien éloignées par leur banalité et leur manque de couleur.

Quelques dizaines d'années après Buḥārī, al-Ranīrī écrivit le *Bustān al-salāṭīn*, jardin des souverains, en sept livres, dont le sujet se rapproche beaucoup de celui du *Makota raǧa-raǧa*. Cet ouvrage jouit aussi d'une grande popularité.

La prose scientifique.

Il existe de nombreuses œuvres de «sciences» islamiques: droit, mystique, théologie, exégèse coranique, etc., toutes calquées sur des ouvrages semblables d'arabe ou de persan; le plus souvent il ne s'agit même que de traductions et d'adaptations. Ainsi le grand ouvrage d'al-Ġazzālī, l' *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, a-t-il été transposé en malais. Naturellement pour le droit prédominent les manuels de droit šafi'ī, et d'abord le précis d'al-Sanūsī, m. 1489/895, plusieurs fois remanié en malais.

Les ouvrages de droit coutumier local, *'ādat*, (littéralement, coutume) et les recueils des lois locales dites *undang-undang*, sont particulièrement intéressants.

Les ouvrages d'astrologie et de magie sont fort nombreux; nombreux sont également les ouvrages sur les voyages et les découvertes, parmi lesquels nous nous bornons à citer comme exemple une curieuse relation en malais du voyage océanique du capitaine Cook.

Légendes populaires.

Les légendes populaires sont de grand intérêt, mais généralement elles ne se trouvent pas écrites en forme littéraire. Quelques-unes sont de caractère passablement lugubre, comme celle — probablement d'origine bouddhiste mais modifiée par sa transmission arabo-persane — de la mère morte qui allaite encore son petit enfant, ou celle, typiquement malaise, de l'horrible fantôme féminin Pēnanggal, tête humaine privée de corps mais avec tous les viscères encore attachés à nu qui rôde la nuit en répandant son sang à travers la forêt.

L'histoire de Pēlandok, le cerf nain, de type bertoldesque, les vivantes histoires d'animaux, les proverbes et les énigmes caractéristiques sont aussi fort populaires.

LES LITTÉRATURES MINEURES ISLAMIQUES

Quoique de beaucoup les plus importantes, les langues et les littératures que nous venons de parcourir ne couvrent pas tout le vaste champ de la littérature musulmane. Les littératures islamiques dont on va donner un court aperçu n'ont qu'une importance secondaire. On exclut, naturellement, certaines langues qui, comme le bengali, sont parlées par une majorité musulmane, mais n'offrent pas dans leur littérature un caractère propre d'islamicité.

A) *Paštō.*

Le paštō est la langue nationale des Afghans. Le nom *afġanī* est d'origine persane, et le persan était jusqu'à des temps bien récents la langue officielle de

l'État afghan, mais aujourd'hui le paštō, méprisé naguère comme vulgaire dialecte des montagnards, partage avec le persan l'honneur d'être langue officielle. Les Afghans s'appellent eux-mêmes *Paštūn* (pl. *Paštāna*) et leur langue *paštō*. Les formes *paḫtūn*, *paḫtāna*, *paḫtō*, sont propres à l'un des deux dialectes principaux de cette langue. Le paštō est une langue iranienne et appartient au groupe oriental de cette famille linguistique. L'âpreté des sons du paštō est proverbiale dans les pays voisins: une historiette populaire indienne raconte qu'un vizir, ayant été chargé par son souverain de lui faire entendre un spécimen des langues qu'il avait entendu parler durant ses longs voyages, pour lui faire percevoir l'effet du paštō, apporta un petit pot en métal avec un caillou dedans et il se mit à l'agiter violemment: la cacophonie qui en résulta aurait rappelé la phonétique du paštō.

On écrit le paštō en caractères arabo-persans; le paštō est parlé par environ trois millions et demi de personnes dans l'Afghanistan et dans les régions du Nord-Ouest de l'ex-Inde britannique.

La littérature classique paštō, assez abondante, est essentiellement une littérature d'imitation persane, quoique son génie soit quelque peu différent de celui de la littérature persane de l'Iran, et se rapproche davantage de l'esprit de la littérature urdue et persane de l'Inde.

Avant les récentes trouvailles de documents, comme les fragments d'une *Tadkirat al-awliyā'* de Sulaymān Mākū, écrite après 1215/612, on attribuait au paštō une ancienneté ne dépassant pas quatre siècles et on plaçait ses origines au XVIe/Xe s. Mais actuellement il semble démontré qu'on écrivait en prose paštō déjà au XIIIe/VIIe s., et que certains fragments poétiques datent de l'époque des Ġaznawides et des Ġūrides. Vers 756/139 aurait écrit Amīr Kror, émir ġuride à qui on attribue une rude et majestueuse *faḫriyya*, jactance, conservée dans les *tadkira*. Il ne reste que quelques fragments d'anciens poètes tels que Abū Muḥammad Hāšim, m. vers 910/297; Ḫaršbūn, m. 1020/411; le mystique Šayḫ Tayammun, m. vers 1130/525; le belliqueux Mulyār, m. vers 1175/571 et plusieurs autres. Quelques-uns de ces poètes composèrent en mètres populaires.

Les premiers ouvrages de quelque consistance sont un *Ḫayr al-bayān*, en quatre langues, arabe, persan, hindi et paštō, et le *Ḫōrpān*, l'un et l'autre du mystique panthéiste Bāyazīd Anṣārī, m. vers 1585/994, connu sous le nom de *Pīr-i Rawšan*, maître lumineux, que ses adversaires changeaient en *Pīr-i Tārīk*, maître ténébreux. On retrouve dans les ouvrages de son adversaire le plus acharné, l'orthodoxe «docteur des Afghans», Āḫūnd Darweza, de la première moitié du XVIIe/XIe s., des passages et des extraits des œuvres de Bāyazīd Anṣārī. L'écrit le plus connu d'Āḫūnd Darweza, le *Maḫzan al-islām*, est plein d'invectives contre Pīr-i Rawšan. Āḫūnd Darweza, très fécond, composa plus de cinquante ouvrages, dont une célèbre histoire des Afghans depuis les temps les plus anciens, le *Maḫzan-i afġanī*, le trésor afghan.

De la famille de Pīr-i Rawšan est issu le poète mystique Mīrzā Anṣārī. Mais le plus fameux des poètes afghans est Ḫušḥāl Ḫān, m. 1689/1109, le «père du paštō», chef de la tribu des Ḫaṭak, qui fut emprisonné durant un certain

temps à la cour de l'empereur Awrangzeb. Quelques Afghans lui préfèrent le populaire poète mystique 'Abd al-Raḥmān ou Raḥmān Bābā, m. 1706/1118, qui, comme son contemporain 'Abd al-Ḥamīd, composa un *dīwān* mystique. Un autre Ḫaṭak, 'Abd al-Qādir, m. vers 1729/1142, fut aussi un poète bien connu; des souverains célèbres, comme Aḥmad Šāh Durrānī, se livrèrent, eux aussi, à la poésie.

Parmi les ouvrages en prose il faut mentionner le *Ta'rīḫ-i muraṣṣa'*, l'histoire incrustée de pierres précieuses, d'Afḍal Ḫān, m. 1770/1183, de la famille de Ḫušḥāl Ḫān. Les ouvrages théologiques imités de l'arabe et du persan sont naturellement nombreux. Les *taḏkira* sont importantes, car elles contiennent de précieuses notices biographiques d'écrivains et de poètes. De grand intérêt est le *Paṭa ḫazāna*, le trésor caché, composé en 1729/1142 par Muḥammad Hotak, littérateur de la cour de Šāh Ḥusayn Hotak, de Qandahār, qui était lui-même un poète distingué.

La poésie populaire est plus originale, mais ses productions sont assez récentes, (XIXe/XIIIe), par contraste avec celles des Balūčī; ce sont des chants d'amour, de guerre, des satires, etc.; sauf de très rares exceptions, on a perdu les ballades épiques concernant les émigrations et les luttes historiques des Afghans. Ce sont les chanteurs professionnels, *ḍum*, qui chantent ces poèmes. Les plus vigoureux sont peut-être les chants de guerre et les complaintes, pour la plupart composées par des femmes, en mémoire des héros tombés. Simple et d'une robuste vigueur est ce commencement d'un chant de guerre de la tribu wazīrī des Maḥsūd :

Les héros se battent; le *mullā-ṣāḥib* est leur chef.
Conserve-le, ô Allāh; il est un arbre odorant des hautes collines.
Il a enchaîné les *perangai* [anglais]; les femmes anglaises à Londres sont terrorisées . . .

Un contraste curieux apparaît dans ces chants de guerre, à travers les métaphores décrivant les héros, «fleurs» au milieu du sang de la bataille :

Ils ont tué Lālin — dit un autre chant wazīrī — . . .
Il était une rose de printemps . . .
Les *ḥūrī* du Paradis l'ont cueilli de leurs doigts . . .
Il n'était encore qu'un gamin, mais dès qu'il prenait son fusil, il devenait un tigre vert . . .

Certaines impressions colorées rappellent les dessins ingénus des primitifs :

Asad Ḫān était un beau tigre, il était un rouge
durrānī de Kābul au col jaune comme un perroquet . . .
et les Anglais ont arraché ce beau bouton fleuri . . .

Dans les poésies d'amour, les métaphores sont banales et déjà bien usées, mais tantôt simples et sensuelles, et tantôt d'un baroque ingénu :

Jeune fille, ta bouche est un hôpital et ton père le médecin
qui guérit les malades!

Toutefois, la littérature populaire afghane, dans son ensemble, est dans certains de ses aspects inférieure à celle de ses voisins Balūčī.

B) *Balūčī.*

Quoique le balūčī possède certaines caractéristiques propres au type occidental de la famille linguistique iranienne, il appartient au groupe oriental. Parlé par un peu plus de 700.000 personnes au Baloutchistan ex-anglais et dans la Perse orientale (Makrān), il se divise en deux dialectes notablement différents, l'un septentrional ou du nord-est, l'autre méridional ou du sud-ouest (makrānī), qui fourmille de persianismes. Les Balūčī considèrent à tort leur langue comme un dialecte persan, et usent du persan comme langue écrite et littéraire. Ces derniers temps on a commencé à écrire le balūčī, et naturellement en caractères arabes.

En tout cas, la littérature populaire mérite notre attention. Elle est justement célèbre par ses «ballades» épiques transmises oralement de génération en génération, et par conséquent en langue un peu corrompue ou archaïque. Le noyau de quelques-unes de ces ballades remonte aux XVe/IXe et XVIe/Xe s., à l'époque héroïque des migrations des Balūčī, qui se considèrent originaires de la région d'Alep. Beaucoup de ballades commencent précisément par une allusion à la rencontre de Karbalā', à laquelle ils auraient participé, en venant d'Alep, leur patrie. Après la mort de Ḥusayn ils auraient émigré au Sistān. Presque toutes les ballades recueillies sont en dialecte septentrional, et beaucoup commencent par une courte louange à Allāh et à Mahomet, après quoi vient l'invitation au ménestrel, *ḍom* ou *lōrī* :

> Viens, ménestrel, de bon matin; apprends mes paroles et porte-les aux amis de mon cœur, à l'assemblée de mes frères . . .

Dans quelques-unes de ces ballades, simples et majestueuses, court un vrai souffle épique à travers les arides listes des étapes de l'émigration, des noms des chefs victorieux, des batailles, des longues razzias à cheval accomplies par les guerriers qui «partaient comme la foudre et revenaient comme le tonnerre», des tribus «qui se dressaient ensemble poussées par la soif et le destin» et envahissaient leurs nouvelles terres «comme la pluie qui tombe pendant la saison pluvieuse». Parmi les héros les plus célèbres sont Nōdbandag et Mīr Čākār: ce dernier donne son nom à un cycle entier de ballades.

> Venez, — dit le chef Mīr Čākār aux siens — allons-nous-en d'ici, laissons ces vastes contrées! Conquérons des fleuves et des terres sèches et partageons-les entre nous; ne faisons plus attention aux lois et aux chefs! Čākār ne veut plus demeurer dans ce pays, il veut partir pour sa terre lointaine!

La ballade épico-lyrique de Dōstēn et Šīrēn est vraiment belle. Dōstēn, soldat de Mīr Čākār, est livré aux Turcs comme otage: sa cousine Šīrēn, à laquelle il est fiancé, l'attend fidèlement pendant de longues années jusqu'à ce qu'elle se voie contrainte à se marier contre sa volonté. Juste au moment où on va célébrer le mariage, arrive Dōstēn, qui, ne pouvant plus supporter son emprisonnement, avait poussé son coursier en folle chevauchée à travers les gorges des montagnes. Voici comment Dōstēn explique au chef qui le retenait en otage

que sa jument ne peut pas vivre dans la plaine et brûle du désir de ses hauts plateaux :

> Zangī est mon chef, Gwaharām est mon capitaine et mon ami; il possède d'excellentes juments. Je le jure par ta barbe; par le poil nouveau-né de ton visage: ma cavale, chasseuse d'onagres, est triste, elle ne veut pas boire l'eau de l'Indus, ni manger les roseaux et l'herbe *karjal* du Sind. Elle désire les troupeaux d'onagres des hauts plateaux, elle veut leurs doux pâturages, les ânesses sauvages du pas de Phitokh et les mares pleines d'eau fraîche . . . Il a plu sur Kōnār, sur la plaine et sur les cóls de Mangāčar, sur les douces pentes de Sannī: les mares sont pleines à déborder, l'eau y tremble comme les feuilles de l'arbre *gwān*, se plisse comme les nœuds de la canne à sucre . . .

Les défis poétiques entre les poètes des diverses tribus sont assez fréquents, et chacun d'eux y chante les gloires de sa famille et déprécie la tribu adversaire. Un ménestrel est chargé d'apprendre par cœur chaque poème et de le réciter à l'autre tribu.

Un des poètes populaires les plus connus est Ǧām Darrak, de la deuxième moitié du XVIIe/XIe s., persécuté par son prince, Nāṣir Ḫān, de Kalāt, pour affaire de femmes. Il se révèle, en effet, surtout poète amoureux. Ses chansons d'amour sont simples, animées de métaphores dont les éléments sont empruntés aux réalités quotidiennes :

> La douleur de la séparation me tourmente pendant les veilles nocturnes,
> et je me redresse tout à coup comme la flamme du bois *kahīr* . . .

Le genre romanesque peut aussi présenter un notable intérêt: les histoires de Laylà et Maǧnūn, de Bahrām-Gūr et de Gulandām abondent, et il y a aussi des récits de caractère religieux, tous d'imitation persane, mais souvent remaniés d'une manière originale, avec cette fantaisie et cet art de décrire en détail propres aux Balūčī.

Un récit fort curieux et anthropomorphique du *mi'rāǧ* raconte que Mahomet mangea avec Allāh, dont il était séparé par un rideau. La main d'Allāh sortait du rideau pour prendre l'aliment et Mahomet reconnut avec stupeur au doigt de cette main un anneau qu'il avait été contraint à jeter dans la gueule d'un tigre féroce qui lui barrait le passage au cours de son aventureux voyage d'ascension au ciel.

De nos jours on compose en balūčī des poèmes didactiques religieux d'imitation persane.

C) *Kurde* (par le R.P. Thomas Bois, o.p.).

La langue kurde est une langue iranienne occidentale qui se distingue nettement du persan moderne par le vocabulaire, la syntaxe et l'articulation (Minorsky). Mais le kurde comporte une assez grande variété de dialectes qui ont été étudiés systématiquement par O. Mann, K. Hadank et D. N. Mackenzie.

Mis à part le dialecte des Lurs, le kurdi des Kalhurs et de la région méridionale de Kirmanshah et de Senna en Perse, on se trouve en face du Gūranī, parlé par les Gūran, les Hawrami du Nord-Ouest de la Perse et les Zaza de Dersim, et le Kurmancī qui est de beaucoup le dialecte le plus répandu. Il se distingue lui-même en kurmancī oriental ou Soranī, parlé par les Mukri et dans la région de Suleymanī, et le kurmancī occidental ou kurmancī proprement dit, utilisé, avec certaines particularités locales, par les Kurdes habitant la Turquie, la Syrie, le nord de l'Irak et l'Arménie soviétique. Signalons que les livres sacrés des Yézidis, *Cilwa* et *Meshefê Reş*, sont écrits en kurmancī, qui est également la langue liturgique de la secte; tandis que certains textes religieux des Ahl-i Ḥaqq nous ont été transmis en gūranī.

Les premiers écrivains kurdes utilisèrent les caractères arabes, écriture sacrée de l'Islam, tout comme le faisaient d'ailleurs les Turcs et les Persans au milieu ou auprès desquels ils vivaient. Il ne faut donc pas s'étonner non plus si le Kurde a emprunté à ses voisins de nombreux vocables. Mais le kurde, langue indo-européenne, peut difficilement s'écrire, avec ses nuances de prononciation, dans une graphie spécialement adaptée à un parler sémitique. Aussi certains intellectuels se sont-ils ingéniés à ajouter quelques signes aux caractères arabes ou persans (Tewfīq Wehbī); d'autres, plus progressistes, n'ont pas hésité à latiniser l'alphabet (Celadet et Kamuran Bedir-Xan), ce qui est plus conforme au génie de la langue et en facilite l'étude. En Arménie soviétique, des savants russes ou arméniens (Marogulov et Khatchatourian), dès 1926/1345, s'étaient eux aussi servi de l'alphabet latin pour donner aux Kurdes de l'Union soviétique les premiers livres scolaires; mais, pour des raisons probablement pédagogiques, on a introduit, juste avant la seconde guerre mondiale, les caractères cyrilliques. Ainsi donc les Kurdes emploient aujourd'hui trois écritures différentes: latine, en Syrie et en Turquie; arabe, en Iran et en Irak; cyrillique, en U.R.S.S. Cela ne favorise guère les échanges culturels entre les différentes fractions du peuple kurde, pour ne rien dire des obstacles d'ordre politique.

La littérature kurde est beaucoup plus abondante qu'on ne le croit généralement, mais elle est relativement peu étudiée. On y peut distinguer une production littéraire, particulièrement riche en contes et en récits dont les thèmes sont en partie empruntés au folklore commun de l'Asie Antérieure. Elle a été portée à notre connaissance, soit par les publications et traductions d'orientalistes occidentaux, soit aussi par les Kurdes eux-mêmes, surtout ceux de l'Union soviétique. Les créations, plus proprement classiques, d'imitation arabe ou persane dans les débuts, ne comptent pas moins d'excellents poètes originaux. Dans son *Histoire de la littérature kurde* (1952), A. Sēcadē nous donne une étude détaillée de vingt-quatre poètes et une liste de deux cent douze autres auteurs. Encore ne parle-t-il que des Kurdes d'Irak ou d'Iran et ne cite-t-il que les défunts. Pour ne pas faire de cette étude une simple liste sans intérêt, nous essaierons de fixer notre choix sur les écrivains les plus typiques et les plus populaires.

Le classicisme des premiers siècles.

Il n'est pas facile de localiser dans le temps Elī Termūkī, «Ronsard kurde extrêmement soucieux des formes poétiques», «artiste magique aux touchantes harmonies, noble et délicat ciseleur» (K. Bedir-Xan). Il serait, nous dit-on, du Xe/IVe siècle; mais cela m'étonnerait fort. Certains se demandent s'il faut compter parmi les Kurdes Baba Taher de Hamaḏān, 935-1010/324-401, dont les quatrains mystiques sont célèbres, mais de langue mélangée et d'interprétation difficile. En tout cas, on doit, sans aucun doute possible, retarder l'époque, attribuée par Jaba en 1860/1278, aux poètes qu'il nous a fait connaître.

Le premier classique connu est du déclin du XVe/IXe siècle et peut-être même plus tardif encore, Şēx Ehmedē Nişanī de Djézireh, surnommé Melayē Cizrī, 1407-1481/810-886. Son Dīwān, maintes fois édité, est plus connu des lettrés que de la masse, à cause de ses difficultés. Les idées et sentiments du poète sont «ceux du soufisme persan. Le vin de l'extase, les joies et les peines de l'amour mystique (qui se confondent souvent avec ceux de l'amour terrestre), l'attente du retour au Principe universel, forment les principaux thèmes chantés par lui» (R. Lescot). Il fut suivi par quelques imitateurs, originaires comme lui du Hekarī, par ex., Mela Ehmed de Batē, 1414-1495/817-901, dont le *Mewlūd* est célèbre. Elī Herīrī, 1425-1495/829-901, à ne pas confondre avec Elī Termūkī, et Feqehē Teyran qui, outre l'Histoire du Şēx Senhawī et l'Histoire du Coursier noir, a composé une Élégie sur la mort de son maître Cizrī. Il ne peut donc avoir vécu entre 1307/707 et 1375/777, comme on l'affirme d'ordinaire. Il affectionne la forme de tercets, tantôt pessimistes, tantôt pleins d'une mordante satire.

Mais un des maîtres incontestés de la littérature classique kurde est assurément Ehmedē Xanī, 1650-1706/1060-1118, qui s'installa à Beyazid. Il a utilisé dans ses *qaṣīda* et ses *zeğel* toutes les formes de la métrique arabe et persane. Outre son vocabulaire kurdo-arabe *Nu buhar* (Prémices), il a écrit un long *maṯnawī Memozīn*, refonte de l'épopée nationale populaire *Mamē Alan*, qu'il a recomposée suivant les règles littéraires classiques et en l'islamisant davantage. Thème connu des aventures de Tristan et Iseult, de Roméo et Juliette, le récit est réaliste et fait vivre ses personnages dans l'ambiance purement kurde de l'époque. Ils n'en sont pas moins des symboles. Il s'agit en réalité de libérer le Kurdistan et pour qu'il n'y ait point d'équivoque possible, le poète consacre les sept premiers poèmes à une véritable profession de foi musulmane et patriotique. Ce qui était alors tout à fait original et devait rendre l'auteur si populaire, aujourd'hui encore.

Ismaīlē Beyazidī, 1654-1709/1065-1121, élève de Xanī et, comme lui originaire du Hekarī, est le dernier poète classique notable. Il nous a laissé une quantité de *zeğel*, ainsi qu'un glossaire kurdmandji-arabe-persan intitulé *Gulzar*, la Roseraie.

A la même époque, mais à la cour des Walis d'Ardalan presque indépendants dans leur petit royaume de Senna, ou chez les Sultans d'Aoraman, apparaît une pléiade de poètes dont les œuvres lyriques ou religieuses sont en langage

gourani et pour la plupart inédites. Citons Ehmedē Textī, v. 1640/1050, et Şēx Mistefa Besaranī, 1641-1702/1051-1114, que Minorsky croit plus récent, m. 1760/1174. Il serait dans ce cas contemporain de tout un groupe avec Xanay Qubadī, 1700-1759/1112-1173, qui fait l'éloge de Mahomet et de Ali dans son *Salawat-nāma*, Mollah Rahīm Tawegozī, auteur d'un *Eqīda-Name* et Mahzūnī, 1783/1198, qui était scribe à la cour de Khusraw Khan, Wali d'Ardalan, 1754-1789/1168-1204. Son lyrisme ne manque pas de fraîcheur :

A l'ombre d'un beau rocher,
Le grand matin est agréable à l'ombre d'un beau rocher,

A condition que le jaloux aux mauvaises couleurs
Ne s'approche de toi à moins de dix mille parasanges,

Pour t'asseoir, tout heureux, avec ton amoureuse
Et te rappeler les histoires du temps passé.

Tantôt tu fais des avances, et alors ta bien-aimée se montre timorée,
Parfois tu brûles pour elle, et elle devient plus ardente que toi.

Et ainsi, jusqu'à ce que ta vie vienne à son terme,
A l'ombre d'un beau rocher, avec ta bien-aimée.

Voilà le principal en ce monde transitoire.
Tout le reste est vain: Si seulement tu le savais!

L'éveil patriotique.

Le XIXe siècle abonde en poètes dont les œuvres ont été éditées, surtout à Bagdad, depuis la fin de la première guerre mondiale. L'inspiration religieuse et mystique se retrouve dans les poèmes de Mewlewī, 1806-1882/1221-1300, aux idées nouvelles, qui est le premier à utiliser les rimes croisées, du Naqşbendi Mehwī, 1830-1904/1246-1322, et du mollah Herīq, 1851-1907/1268-1325. Mais c'est plutôt le patriotisme que chantèrent Nalī de Chahzor, 1797-1855/1212-1272, et Hacī Qadir Koyī, 1815-1892/1231-1310. Ce dernier est plein des réactions que le progrès de la science lui suggère contre l'assoupissement intellectuel des mollahs et des cheikhs et le peu d'efficience de ces derniers pour la vie moderne. Il leur reproche leur égoïsme, leur paresse intellectuelle, qui font obstacle à la libération de la pensée. Ses poèmes patriotiques enthousiasment encore les jeunes. Şēx Riza Talebanī, 1833-1910/1249-1328, fanatique, au dire de Soane, et plus ou moins agnostique, est cependant aujourd'hui encore un des poètes les plus populaires. Il improvise facilement, aussi bien en kurde (mais trop farci de mots arabes) qu'en turc et en persan. Il manie la satire avec art, mais n'évite pas toujours la grossièreté ni le cynisme. Tout autre est le délicat Edeb, de son vrai nom Evdalah Beg Misbah, 1859-1912/1276-1331. C'est un véritable artiste, peintre et musicien à la fois. Aux quatrains classiques, il préfère les quintils devenus sa spécialité en quelque sorte. Sa poésie, inspirée par l'amour qu'il portait à son épouse, Nesret Khan, d'autres (Nikitine) disent à

sa Béatrice, dont il fut longtemps éloigné à cause de sa mauvaise santé, par la finesse des sentiments exprimés et la grâce qui s'en dégage, tranche sur les poncifs qui encombrent trop de poèmes.

Les femmes, elles aussi, ont joué un rôle dans la littérature kurde et excellent dans les chansons d'amour et de guerre. Les plus connues sont Mah Şeref Xanim d'Ardalan, 1800-1847/1215-1264, Sire Xanim de Diarbékir, 1814-1865/1230-1282, et Mihreban de Berwarī, 1858-1905/1275-1323.

Un renouveau littéraire.

La fin de la première guerre mondiale a donné à la littérature kurde un essor qui continue à se développer avec les années. De nombreuses revues périodiques, plus ou moins éphémères, ont vu le jour, permettant aux jeunes talents de publier leurs poèmes ou d'exposer leurs idées sociales. Nous ne citerons que les plus importantes. Si, à Istanbul, toute publication kurde est interdite, il n'en fut pas de même au Liban et en Syrie où les frères Bedir Khan ont édité, en kurdmandji, à Damas les revues *Hawar*, 1932-1935/1351-1354 et 1941-1943/1360-1362, et *Ronahī*, 1942-1945/1361-1365, et, à Beyrouth, *Roja Nū*, 1943-1946/1363-1366. C'est une mine inépuisable de contes, chansons, essais, études littéraires et textes tant anciens que modernes. On peut en dire tout autant des revues *Gelawēj*, 1939-1949/1358-1369, et *Dengē Gītiye taze*, 1943-1947/1363-1367, de Baghdad. Toutes ces revues ont disparu. Mais il faut signaler, à Suleymanī, *Jīn* qui existe sans discontinuité depuis 1924/1343; *Hetaw*, publié à Erbil depuis 1954/1374, et, à Erivan en Arménie soviétique, le bi-hebdomadaire *Reya Teze*, qui a atteint son numéro 1350. Depuis la révolution du 14 juillet 1958/1378, à Baghdad, sont apparus plusieurs périodiques aux articles souvent plus politiques que littéraires. Par contre l'hebdomadaire *Kurdistan*, paraissant à Téhéran, depuis mai 1959/1379, sous les auspices du gouvernement iranien, se distingue par sa haute tenue littéraire.

Il est bien difficile de faire un choix parmi les poètes de cette ère nouvelle qui va de 1920/1339 à nos jours. Dans le rayonnement intellectuel de Suleymanī, véritable capitale du Kurdistan en Irak, citons avant tout Pīremērd, le vieillard, 1867-1950/1284-1370, pseudonyme de Hacī Tewfīq, esprit original, parfois fantasque, mais toujours sympathique. Travailleur infatigable, il a consacré les dernières années de sa vie à faire connaître aux jeunes Kurdes, dont il fut très aimé, les beautés de leur pays, de leur langue, de leur histoire et de leur littérature. Le tourmenté Bêkes, le Sans-personne (Faïq Evdalah), 1905-1948/1323-1368, ne vécut que pour la poésie, malgré une enfance assez malheureuse. Comme Kheyyam il a chanté le vin, l'amour et les jardins, mais avec un accent douloureux. Farouchement patriote et épris de justice, toujours du côté des faibles contre les forts, il n'a jamais cessé, malgré ses misères physiques et morales, d'encourager la jeunesse, de l'exhorter au travail et à l'étude et d'exalter en elle l'amour de la Patrie et de la bonté. De son côté Zīwer (Evdalah Mihemed), 1875-1948/1292-1368, aimable et spirituel est plein de lyrisme et de sensibilité quand il chante la nature, le ciel étoilé ou le sol national.

Parmi les vivants, c'est encore l'amour de la Nature et de la Patrie que chante, sous le pseudonyme plaisant de Qani', Mihemed Şēx Evdilqadir, né en 1900/1318, dans ses livrets aux titres qui évoquent chacun un des aspects de son pays: La Roseraie de Meriwan, 1951/1371, le Jardin du Kurdistan, 1953/1373, Les Quatre Jardins de Pencwīn, 1953/1373, les Pics de Hewraman, 1954/1374, et la Plaine de Germiyan, 1955/1375. Mais il faut faire une place à part à Evdalah Suleyman, plus connu sous son pseudonyme de Goran, un des plus grands poètes kurdes contemporains. Il abandonne les formes stéréotypées et souvent la métrique classique pour utiliser le vers libre. Poète aux idées avancées mais qui ne manque pas de lyrisme, il critique facilement les abus sociaux dont il souhaite ardemment la disparition. La colombe de Picasso lui a inspiré de beaux morceaux. On a publié plusieurs recueils de ses œuvres: *Buhuşt ū Yadigar*, *Firmīsk ū Honer*, *Yadigare lawan*. Certaines de ses descriptions d'un «*Voyage en Hewraman*» donnent une impression, peut-être idéalisée mais pourtant très fidèle, de coutumes et de manières de vivre qui ont survécu de la société féodale islamique d'un autre âge. (Edmonds). Qu'on en juge.

«Allahu Akbar!» C'est l'appel du Mollah
Dans l'obscurité finissante de l'aube qui se lève.
La lune qui paresse en son nocturne voyage
Pâlit par peur d'entendre cacaber la perdrix.
L'étoile du soir, comme une goutte d'espérance,
Disparaît parmi la neige des sommets.
Sur le chemin, derrière la montagne, s'entend un bruit de sonnailles;
De la cachette du chasseur retentit un coup de fusil.
Mais voici que le monde entier s'illumine,
Toute la beauté de la terre éclate en sa nudité.
Les arbres sont agités par la brise matinale
Et ils scintillent comme la frange des turbans.
Dans le bief du moulin, les oies et les canards
Attendent la lumière du jour pour ouvrir les yeux.
Mais on ne les appellera pas pour manger
Avant que les rayons du soleil n'atteignent le village.

Les poètes cités jusqu'ici sont tous du Kurdistan irakien. Les Kurdes de Syrie, originaires de Turquie, ne les ont pas attendus pour se révéler. En tête viennent les Emirs Celadet, 1893-1951/1311-1371, et Kamuran Alī Bedir-Xan, né en 1895/1313. Si l'aîné s'est plus spécialement attelé au travail de la langue et de la grammaire, le cadet, sans négliger ces disciplines ni même la politique, a cultivé aussi la poésie. Outre des quatrains, imités de Kheyyam, «*Çarinēn Xeyam*», 1938/1357, et pleins d'humour, il a publié des poésies à l'usage des enfants: *Dilē kurēn min*, 1932/1351, et maints poèmes lyriques, *Berfa ronahiyē*, où la délicatesse des sentiments s'allie au choix heureux de l'expression. On en possède des traductions en allemand et en français :

Si j'étais le jardin d'été
Où tu promènes ta nostalgie,
Où tu trouves
Une fleur charmante
Qui te rende ta gaîté.

Une fleur douce,
Une fleur d'esprit,
Qui te pique, qui te caresse,
Et par sa douce volupté
Te réveille de ta paresse.

Oui je voudrais être
Cette fleur bizarre
Qu'on effeuille entre les dents,
Comme le cœur d'un amant,
Dans une extase douce et rare.

Au lieu d'être flétri
Par la nuit et l'orage
Entre les mains de l'âge,
Je veux mourir quand tu ris.

Mais il est un autre poète qu'on ne peut passer sous silence, car il est probablement le poète kurde le plus populaire à l'heure actuelle. Ses œuvres furent publiées à Damas. Il est speaker à Radio-Baghdad et, en Turquie, j'ai entendu réciter ses vers patriotiques. Il s'agit de Şēxmūsē Hesen, né en 1903/1321, et que son pseudonyme Cegerwxīn, le-Cœur-meurtri, a rendu célèbre. Fils de paysan et d'abord mollah, il quittera bientôt le froc, le turban et la barbe pour se livrer uniquement à l'apostolat du patriotisme. Pour lui, tout jeune Kurde doit chérir sa Patrie à l'égal d'une fiancée. Et le poète d'évoquer toutes les régions du Kurdistan et de soupirer après ses sources si limpides et ses fruits si savoureux. Aussi va-t-il s'ingénier à forger dans ses vers, *Dīwana Cegerxwīn*, 1945/1365, les armes nécessaires pour retrouver la Patrie perdue, à savoir le dévouement des chefs à la cause commune, l'union de tous les Kurdes quelles qu'en soient l'origine, la tribu ou la religion, et surtout l'instruction, tant des filles que des garçons, moyen le plus efficace pour sortir les Kurdes de leurs misères matérielles et spirituelles. Dans un second volume, *Sewra Azadī*, 1954/1374, le poète a dépassé le stade du pur élan nationaliste et ce qu'il souhaite c'est désormais des réformes sociales et des réformes de structure. Les idées communistes s'infiltrent un peu partout dans ces multiples vers à la facture assez variée. Certains ont conservé la forme classique, mais les strophes deviennent plus originales. En tout cas les rimes sont souvent très riches et il faut bien avouer que la langue kurde, assez fluide, se prête admirablement à la poésie.

Les poètes kurdes d'Arménie soviétique sont des autodidactes pour la plupart. Mais on ne devra pas s'étonner de constater que leurs œuvres sont fortement engagées et orientées. Wezīrē Nadir, 1911-1947/1330-1367, est connu pour son

long poème *Nado et Gulizer*, qui raconte les aventures héroïques d'un jeune Kurde et de sa fiancée durant la dernière guerre. Emīnē Evdal, né en 1906/1324, ancien portefaix devenu instituteur et Heciyē Cindī, né en 1908/1326, ont publié plusieurs Anthologies de poètes kurdes et pieusement recueilli et édité d'anciennes légendes épiques. Ils se sont par la suite essayé eux-mêmes à ce qu'on pourrait appeler des exercices d'imitation, avant de se laisser guider par une inspiration plus personnelle. Casimē Celīl, né en 1908/1326 lui aussi, a de même publié des recueils d'œuvres littéraires kurdes, traduit, comme Evdal ou Cindī, des auteurs russes ou arméniens et composé à son tour des poèmes originaux. En particulier ses recueils *Alagöz* et *Rojē min*, 1960/1380, fourmillent de morceaux délicats. Usivē Beko, né en 1908/1326, auteur d'un long poème *Sihid* est plus troubadour ou *dengbej* que véritable écrivain. Etarē Šero, plus âgé apparemment et aussi plus directement engagé expose ses idées sur la situation ancienne des Kurdes, qui se résume en trois mots: ignorance, misère, oppression, en de petits poèmes, *Şiyer*, 1957/1377, composés de quatrains plus ou moins nombreux. Siyabendor Samand, né en 1909/1327, héros de l'Union Soviétique, vient de revêtir d'une forme nouvelle la longue et belle épopée lyrique si populaire de *Siyabend ū Xacē*, 1959/1379. Mīkaīlē Reşīd, plus jeune que ses compagnons, manifeste aussi une personnalité plus marquée. Son art est à la fois plus souple et plus technique. Il affectionne les petites pièces de vers, les triolets par exemple, qu'il cisèle finement et exprime avec beaucoup de sensibilité ses sentiments devant la vie et l'amour.

C'était une fille chérie, douce comme le sucre.
Chaque jour, elle allait et venait près de chez nous,
Chaque jour, chaque fois, mon cœur l'appelait.
Mais elle, elle allait et venait toute seule près de chez nous.

Pourtant un jour elle ne vint pas, elle ne passa point,
Et moi, je l'attendis jusques au soir.
Aujourd'hui encore je ne sais pas où elle est partie.
Et mon cœur est resté tout triste à cause de cette fille-là!

Une nouvelle génération de poètes lyriques se lève, qui n'a pas connu les misères de ceux qui les ont précédés. Leur inspiration s'en ressentira-t-elle? Signalons tout simplement les noms de Ordixanē Celīl, de Cengoyē Esed et de l'instituteur Karlēnē Çaçanī, dont les fables sont pleines de fraîcheur.

Les prosateurs.

C'est peut-être dans la limpidité et la fermeté de sa prose qu'une littérature montre sa maturité. Comme toutes les littératures, la littérature kurde a donc commencé par la poésie et les écrits kurdes en prose sont relativement récents. En effet, les lettrés, qu'ils fussent mystiques, théologiens ou juristes, ou même historiens, préféraient écrire leurs œuvres en arabe ou en persan, ainsi le *Şerefname*, par exemple, composé en persan par Şeref Xan de Bitlis en 1596/1005 et

qui est l'histoire fondamentale du peuple kurde. Et donc si l'on fait abstraction de quelques contes publiés en Occident et qui relèvent plutôt du folklore, et de quelques articles de journaux, on peut affirmer que la prose n'a fait son apparition que depuis 1920/1339. Désormais la langue kurde a droit de cité et les écrivains se sont mis à l'ouvrage. Pour élargir l'horizon intellectuel et enrichir le vocabulaire en lui permettant de se renouveler et de se moderniser, les lettrés kurdes ont traduit, au moins par fragments, des œuvres de la littérature universelle. Au Liban, ils ont traduit du français; en Irak, de l'anglais ou de l'arabe; en Arménie soviétique, du russe et de l'arménien surtout. Ainsi ont été mis à la disposition du lecteur kurde éventuel des tragédies de Shakespeare (The tempest), des Contes de Voltaire (Zadig), des pages de Victor Hugo (Gavroche), de Daudet (Les étoiles), d'Anatole France et aussi de Pouchkine, Lermontov, Tolstoï, Gorki, Gogol ou de Toumanian, etc., sans parler naturellement des œuvres de Marx, Lénine et Staline. On a traduit aussi maints articles de vulgarisation scientifique. Ce travail préliminaire devait façonner l'outil qui permettrait aux écrivains de produire des œuvres personnelles.

Dans le domaine proprement littéraire, le conte est encore celui qui paraît le mieux adapté à la mentalité et à l'art des Kurdes. En Syrie, on se doit de signaler Nūredīn Usif et ses contes: *Xurşid*, *Gule*, *Keskesor*, *Hevīne Perīxan*, etc. Mistefa Ehmed Botī raconte bien ses *Fables* en prose. L'instituteur Qedrī Can, né en 1916/1335, choisit pour ses contes des sujets qui ouvrent l'esprit de ses lecteurs à des idées nouvelles, dégagées du fanatisme religieux et de l'emprise féodale, comme dans *Le Serment*, *La Faute*, *Gulcīn*. Mais réservons une place à part à Osman Sebrī, né en 1906/1324. Il est poète à ses heures: *En souvenir des anciens jours* et *La tempête* (*Bahoz*), ainsi qu'en de nombreuses *Fables* d'animaux, où il conclut toujours à la nécessité de l'union et de la bonne entente. Mais il est surtout un conteur-né, au style simple, direct, imagé, qui fait revivre devant nous les scènes où il évoque coutumes, aventures et histoires de chasse de ses compatriotes.

En Irak, où l'intelligentsia kurde est plus nombreuse et le niveau moyen d'instruction plus élevé, le genre des écrits en prose est différent. Ainsi l'Histoire fut le domaine privilégié de Huseyn Huznī Mūkrīanī, 1886-1947/1304-1367, qui a publié de nombreuses études: *Les Gouverneurs Baban*, *Les Kurdes Zend*, *Les Kurdes et Nadir Chah*, *Le Kurdistan Mūkrīanī et l'Atropatène*, *Les Emirs Soran*, *Les Kurdes célèbres*, *L'Histoire des Emirats kurdes*, etc. Un ancien officier d'État-Major ottoman, Mihemed Emīn Zekī, 1880-1948/1298-1368, nous a donné: *Résumé de l'Histoire des Kurdes et du Kurdistan*, 1931/1350, *Histoire des Emirats kurdes à l'époque islamique*, 1937/1356, *Histoire de Sulaymanī et de son district*, 1939/1358, et enfin deux volumes de *Célébrités kurdes ou du Kurdistan*, 1945-1947/1365-1367. Ces différents ouvrages ont été traduits en arabe. Refīq Hilmī a commencé en 1956/1376 la publication de ses Mémoires qu'il a intitulés en français: *Souvenir. Kurdistan du Sud. Les révolutions de Chaikh Mahmoud.* Six fascicules d'une centaine de pages chacun ont déjà paru. On en a entrepris la traduction arabe. Mais la mort récente de l'auteur, 1961/1381, ne va-t-elle pas interrompre cette œuvre, dont neuf fascicules sont encore inédits ?

La critique littéraire a commencé aussi à se faire jour. Yūnis Reūf, ou Dildar, 1917-1948/1336-1368, Marūf Xiznadar et Kamuran ont ainsi présenté poètes, anciens ou contemporains, en des articles de revues ou en des préfaces à des anthologies. Cemīl Bendī Rojbeyanî s'est surtout intéressé aux poètes et écrivains Zengene, Kelhūr et des tribus avoisinantes. Mais la palme doit être attribuée à Eladīn Sēcadē dont l'*Histoire de la Littérature kurde*, 1952/1372, déjà signalée, est un beau monument de science et de culture. L'auteur commence par faire en prose rimée un éloge du poète qu'il nous présente. Puis il nous en donne un aperçu biographique, discutant, à l'occasion, les questions de chronologie et apportant les éclaircissements historiques de temps et de lieu. Il cite alors largement des extraits des œuvres, souvent inédites, les commente et indique les éditions existantes. On peut dire que c'est une description complète du Kurdistan irakien que Sēcadē nous a donnée dans son *Voyage au Kurdistan*, 1956/1376, car il en a visité les principales villes et nous renseigne sur la géographie et les ressources naturelles et économiques de chaque région, sur son Histoire aussi, ainsi que sur la situation sociale, les mœurs et coutumes des habitants. Le même auteur décidément fécond a aussi publié coup sur coup trois volumes de 200 pages chacun, *Le Collier de Perles*, 1957-1958/1377-1378, recueil de récits littéraires, contes, historiettes où se mêlent philosophie, croyances, Histoire.

En Arménie soviétique, les prosateurs kurdes sont orientés dans une autre direction. Ici il ne s'agit plus de contes qui restent plus ou moins dans le domaine du rêve et de l'imagination, ni même d'Histoire qui nous ramènerait dans les ténèbres du passé, mais bien plutôt de réalités vivantes, concrètes. L'autobiographie et la description de la situation sociale retiennent tout l'intérêt. Ereb Şemo ou Şemilov, né en 1898/1316, a ouvert la voie avec les *Kurdes de Transcaucasie*, les *Derviches kurdes*, les *Kurdes de l'Alagöz*, et surtout *Le berger kurde*, 1935/1354. Dans ce dernier récit bien vivant, l'auteur, avec beaucoup de naturel et de simplicité et non sans poésie, nous fait connaître, dans les détails de tous les jours, sa vie d'enfance de petit pâtre et les événements pittoresques de la vie au grand air des tribus nomades. Quel dommage que dans une seconde édition, intitulée *Berbang, L'aube*, 1958/1378, l'auteur ait cru devoir supprimer la scène où des femmes kurdes héroïques défendaient à coups de fusil leur honneur contre des soudards russes pour la remplacer par le rappel des vexations turques, bien connues par ailleurs, et ajouter trois chapitres pour accentuer la saveur communiste de l'ouvrage. Ces changements font perdre, par leur caractère partisan trop marqué, beaucoup de sa fraîcheur et de son ingénuité à ce récit, si intéressant par ailleurs. De son côté, Wezīrē Nadir a écrit également un roman autobiographique, sous le titre: *La misère instruit*. Connaissant l'idéologie de l'auteur qui «symbolisait les principes soviétiques» (M. Chahinian), on peut croire qu'il va noircir à plaisir la description de ses premières années. Dans *Modes de vie des Kurdes de Transcaucasie*, 1957/1377, Emīnē Evdal compare leur situation avant et après le régime soviétique. S'il faut reconnaître qu'autrefois elle n'était guère brillante, loin de là, on n'est peut-être pas obligé de croire que les Kurdes transcaucasiens d'aujourd'hui vivent désormais dans un Paradis qui comble tous leurs vœux,

Mais on a beau se tourner vers les Kurdes d'Irak, de Syrie ou d'Arménie soviétique, et je ne dis rien des Kurdes de Turquie où l'usage même de la langue est interdit, malgré la variété et on peut dire la richesse de leurs productions littéraires, on chercherait en vain un romancier ou un auteur dramatique. Le roman d'aventures ou de caractère n'existe pas, car on ne peut appeler roman, comme il le fait lui-même, l'œuvre de Cegerxwīn, intitulée *Cim ū Gulperī*, 1946/1366. C'est tout au plus une nouvelle, un peu longue (44 pages), où s'intercalent des chansons, mais où naturellement le récit des aventures, combien banales, d'un jeune couple qui s'aime a plus de part que l'analyse psychologique de leurs sentiments. Quant au théâtre, malgré l'existence d'une troupe dramatique à Erivan, il n'a produit que quelques pièces scolaires ou des scènes patriotiques en style de patronage. Malgré ces lacunes, les réussites constatées par ailleurs dans le jardin des Belles-Lettres nous autorisent à penser que dans le domaine du roman et du théâtre, les Kurdes manifesteront bientôt aussi leur don d'observation et leur sens de la vie.

D) *Berbère.*

La langue berbère appartient au groupe des langues chamitiques, dont l'affinité avec les langues sémitiques semble être maintenant un fait démontré. Quoique comportant de très nombreux dialectes, dont plusieurs n'ont pas encore fait l'objet d'études approfondies, la langue berbère occupe géographiquement une très vaste région depuis les frontières de l'Égypte à l'Est jusqu'à l'Atlantique à l'Ouest, et de la Méditerranée au Nord jusqu'au cœur du Sahara au Sud. Mais le nombre de ceux qui parlent le berbère dans cette immense zone est assez limité; et le berbère semble maintenant perdre du terrain devant l'arabe.

Si l'on met à part quelques ouvrages de caractère savant, la littérature berbère est essentiellement une littérature «populaire». Parmi les ouvrages savants nous citerons: les livres sacrés berbères imités du Coran, composés par les réformateurs religieux Ṣāliḥ b. Ṭārif, VIIIe/IIe s., et Ḥā-Mīm *al-Muftarī*, le trompeur, Xe/IVe s., dont on conserve seulement quelques passages; la traduction du Coran par le *mahdī* des Almohades, Ibn Tūmart, qui composa aussi en dialecte šilḥa trois petits traités religieux, aujourd'hui perdus; et des traités théologiques des Ibāḍites. Dans tous ces ouvrages et dans d'autres encore, plus récents, — chez les Šelūḥ il y eut une certaine floraison littéraire, notamment au XVIIIe/XIIe s. — On emploie l'écriture arabe plus ou moins heureusement adaptée à la langue berbère. Les Touareg conservent l'ancienne écriture dite *tifīnaġ*.

La littérature populaire est très riche en récits et nouvelles dont le canevas est constitué presque toujours par les sujets des romans fantaisistes de l'Orient musulman, tandis que dans les récits gais nous nous trouvons dans l'ambiance de ce monde musulman méditerranéen où on sent encore les derniers échos des anciennes cultures propres aux riverains du «Mare nostrum» des Romains. Dans ce domaine se distingue le cycle ayant comme protagoniste Sī Žehā ou Ǧuhā, dont les aventures et les bons mots d'esprit bertoldesque se retrouvent

dans le «Giucco» (Nicaud) de Toscane, en Sicile, en Turquie, en Perse, et dans d'autres pays. Ceux qui n'acceptent pas le caractère historique du Turc Nasrettin Hoca veulent voir dans son nom une dérivation défigurée de Ǧoḥā.

La poésie lyrique prédomine dans la littérature populaire. Les sujets de la poésie lyrique berbère sont spécialement la guerre et l'amour. A la différence de la poésie populaire de l'Orient musulman, riche en métaphores fantaisistes, la poésie lyrique berbère rappelle un peu la poésie préislamique par le caractère émouvant et direct de l'expression et par les métaphores empruntées à la vie quotidienne :

> Tu es possédé par le diable — dit une chanson touareg — si tu crois que les Touareg ne sont pas des hommes. Ils savent monter le chameau; ils marchent le matin, ils marchent le soir . . . ils savent voyager et galoper . . . ils savent surprendre la nuit un homme courageux qui dort heureux, se croyant en sûreté; ses chameaux sont agenouillés. Ils le percent de leur lance aiguë comme une épine et le laissent râler jusqu'à ce que l'âme abandonne le corps . . . L'aigle reste ensuite, là, à dévorer ses entrailles.

La poésie d'amour est très simple et fraîche :

> Tagessant est semblable à une colline couverte de roseaux au moment où ceux-ci poussent, ondoyants, de la terre . . . Elle dépasse l'herbe fine des *ǧentar*; lumière de lune dans un ciel sans nuages, plus haute que les montagnes, elle surpasse en beauté les fines petites plantes des plaines rocheuses de Silet et de Tahaġa . . . Elle est pour nous comme une gorgée de lait frais . . .

L'amoureux qui va la voir sent, tandis qu'il gravit la pente de la colline, «comme des coups de fouet dans sa poitrine». La femme aimée est parfois «belle comme La Mecque», et on l'imagine «assise sur le trône du Prophète».

L' *ahāl*, sorte de veillée mondaine, est typique des Touareg: après le coucher du soleil, au campement, hommes et femmes se rassemblent; ils chantent et récitent des vers d'amour accompagnés du son du caractéristique instrument monocorde dit *imzād*. Subir le mépris des femmes est le plus grand déshonneur pour un guerrier :

> Ceux d'Aër n'aiment pas la bataille: il semble qu'ils ne se soucient des *imzād* qui se trouvent sur les genoux des femmes fardées.

E) Le hausa et le swahili.

Le hausa et le swahili peuvent à juste titre être considérées l'une et l'autre comme de grandes «langues franques» africaines; leurs littératures sont fortement islamisées.

Le hausa, appartenant au groupe linguistique soudanais, mais avec de nombreuses infiltrations chamitiques, est la langue propre des Hausas, qui sont au nombre de quatre millions, habitant un territoire limité à l'Est par le Bornu, à l'Ouest par le cours inférieur du Niger, au Nord par le Sahara, et au Sud par

le Benoué. Mais comme langue de culture et de commerce, le hausa s'étend à tout le Soudan central et occidental. Le ki-swahili (*ki-* est un préfixe qui signifie «langue» et *swahili* dérive de l'arabe *sawāḥil*, «côtes»; donc: langue des habitants des côtes) appartient, au contraire, au groupe des langues bantu. Strictement, le swahili est la langue, abondante en mots arabes et même persans, née du commerce entre les arabo-persans, établis sur la côte de Zanzibar depuis des temps anciens, et les indigènes de race bantu. Mais, par la suite, le swahili s'est propagé jusqu'aux Grands Lacs et au bassin du Congo, et à présent c'est la langue officielle de la colonie du Kenya, du Tanganyika Territory et du sultanat de Zanzibar. Ces deux langues emploient dans leur écriture les caractères arabes; mais pour le swahili en particulier les caractères latins sont de plus en plus employés.

Du point de vue de la culture littéraire islamique ces deux langues n'offrent pas d'intérêt. Le hausa possède des chants religieux assez récents, à forte influence arabo-musulmane. Le ki-swahili a une littérature populaire plus ancienne; on la fait remonter au XIIIe/VIIe s. et au prince poète Liongo Fumo, qui, à ce qu'il semble, appartenait à une dynastie de chefs persans gouvernant le petit territoire de Šaka sur l'embouchure du fleuve Tana; mais cette littérature, pas plus que la précédente, n'offre un grand intérêt pour l'islamologie. Les compositions poétiques se divisent en *tenzi*, p. *utenzi*, longs poèmes à sujet épique et didactique, et *šairi* (de l'arabe *šiʿr*, poésie) lyriques ou poèmes didactiques religieux. Les sujets le plus souvent traités dans ces derniers sont le *miʿrāǧ*, ascension de Mahomet au ciel; ces ouvrages comportent également des remaniements et des développements de légendes biblico-coraniques.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Turc

a) *Ouvrages généraux.*

N.S. Banarli, *Resimli türk edebiyatî tarihi*, Yedigün Neşriyatî (s.d., ca. 1947). — A. Bombacci, *Storia della letteratura turca, dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia*, Milano 1956. — E. Rossi, *La cultura araba presso i Turchi*, dans *Caratteri e modi della cultura araba*, Roma 1943, pp. 217-242. — F. Köprülü, *Türk edebiyatî ta'rihi*, t. I, Istanbul 1926. — H. A. Yücel, *Türk edebiyatî toplu bir bakiş*, Istanbul 1933; trad. allem. O. Rescher, *Ein Gesamtüberblick über die türkische Literatur*, Istanbul 1941.

b) *Le turc non ottoman.*

A. Bombacci, *Il poema turco «Leilà e Megnūn» di Fuzūlī*, Or. Mod., XXIII, 1943, pp. 337-356. — A. Borovkov, *Ališer Navoī: Sbornik stateī*, Moskva 1946. — Fuzulī, *Fuzulī Divani-Gazel, Musammat, Mukatta' ve Ruba'ī kîsmî*, Istanbul 1950; ID., *Des türkischen Dichters Fuzūlī Poēm «Laylā-Megnūn» und die gereimte Erzählung «Beng u Bāde»*... übers. von N. H. Lugal & O. Reşer, Istanbul 1943. — V. Minorsky, *Jihanshah Qaraqoyunlu and his poetry*, BSOAS, XVI, 1954, pp. 271-297; ID., *The poetry of Shah Isma'il I*, BSOAS, X, 1942, pp. 1006-1053. — E. Rossi, *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Studi e Testi, 159, Città del Vaticano, 1952. — H. Vambery, *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867. — A. Zeki Validi Togan, *Ein türkisches Werk von Hadjar-Mirza Dughlat*, BSOAS, VIII, 1937, pp. 985-989.

c) *La période ottomane.*

R. Anhegger, *Die Fabel von der Grille und der Ameise in der türkischen Literatur*, dans *Asiatische Studien*, 1-2, 1949, pp. 30-47. — F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927. — A. Bombacci, *Le fonti turche della battaglia delle Gerbe* (*1560*), Riv. Stud. Or., XIX, 1941, pp. 193-248; XX, 1942, pp. 279-304; XXI, 1946, pp. 189-218. — R.N. Darago, *Poètes turcs des XVIe-XVIIIe siècles*, trad., notices biogr., Istanbul 1948. — I. N. Ertaylan, *Sultan Cem*, Istanbul 1951. — E.J.W. Gibb, *A history of the Ottoman Poetry*, London 1900-1909, 6 vol. — J. Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, Pesth 1836-38, 4 vol.; ID., *Baki's, des grössten türkischen Lyrikers, Diwan...* Wien 1825. — R.F. Kreutel, *Ewlijā Čelebis Bericht über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien*, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, 51, 1950, pp. 188-242; ID., O. Spies, *Leben und Abenteuern des Dolmetschers Osman Aga*, Bonn 1954. — M. Mansuroglu, *The Rise and Development of written Turkish in Anatolia*, Oriens, VII, 1954, pp. 250-264. — O. Rescher, *Türkische Dichterbiographien, II, Latifi's tezkere*, Tübingen 1950. — E. Rossi, *Il poeta mistico turco Yūnus Emre*, Or. Mod., XX, 1940, pp. 75-86; ID., *Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell' islam in Albania*, Albania, III, fasc. IV, 1942, pp. 1-14; ID., *Notizia su un manoscritto del canzionere di Neẓīm...* Riv. St. Or., XXI, pp. 219-246; ID., *La fonte turca della novella poetica albanese Erveheja...* Or. Mod., XXVIII, 1948, pp. 143-153; ID., *L'ode alla primavera del turco Mesīhī*, ibid., XXXIV, 1954, pp. 82-90. — J. Rypka, *Bâqî als Ghazeldichter*, Praha 1926; ID., *Sieben Ghazele aus Bâkîs Divan*, übers., erläut, dans *Scritti in onore di L. Bonelli*, Napoli 1940, pp. 137-148; ID., *Beiträge zur Biographie, Characteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sâbit*, I, Praha 1924; ID., *Sâbits Ramazânijje*, herausg., übers., erklärt, Islamica III, 1927, pp. 435-478; ID., *Les mufredât de Sâbit*, Archiv Orientalni, XVIII, 1950, pp. 444-478; Suppl., XIX, 1951, pp. 347-350. — S. Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936. — M.T. Speiser, *Das Selimname des Sa'di b. 'Abd ül-Müte'āl*, Zürich 1943. — A. Tietze, *'Azīz Efendīs Muhayyelat*, Oriens, I, 1948, pp. 248-329; ID., *Geschichte von Kerkermeister-Kapitän...* Acta Orientalia, XIX, 1942, pp. 152-210. — W. L. Wright, Jr., *Ottoman Statecraft. The Book of Counsel for vesirs and governors, of Sari Mehmed Pasha...* Text, introd., transl., notes, Princeton 1935.

d) *Ecrivains contemporains.*

O. Hachtmann, *Die türkische Literatur des 20. Jhdts*, Leipzig 1916. — M. Hartmann, *Aus der neueren osmanische Dichtung*, MSOS, XIX-XXI, 1916-18; ID., *Dichter der neuen Türkei*, MSOS, 1929, pp. 580-90. — K.C. Key, *Trends in modern Turkish Literature*, Muslim World, 1957, pp. 318-328. — E. Rossi, *Odierne tendenze letterarie e politiche in Turchia*, Or. Mod., IX, 1929, pp. 580-90. — S. Saussey, *Prosateurs turcs contemporains. Extraits choisis, présentés et traduits*, Paris 1953. — O. Spies, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*, Die Welt des Islams, XXV, 1943.

2. — Urdu

A. Bausani, *Su alcune recenti pubblicazioni urdu*, Or. Mod., XXVII, 1947, pp. 233-241; ID., *Storia e attività della Anguman-i Taraqqī-i urdū*, ibid., XXXV, 1955, pp. 331-345, 536-548; ID., *Sguardo alle letterature del Pakistan*, ibid., XXXVII, 1957; ID., *La lingua e letteratura urdu*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 99-237; pp. 400-424; ID., *M. Iqbal. Poesie. Trad., introd., note*, Parma 1956; ID., *Satana nell' opera filosofico-poetica di M. Iqbal*, Riv. St. Or., XXX, 1955, pp. 55-102. — S.K. Chatterji, *Letteratura urdu*, dans *Civiltà dell'Oriente*, II, (Letteratura) Rome 1957, pp. 644-656. — S. Feroze, *The evolution of Urdu Press*, dans *Pakistan Quarterly*, IV, 4, 1954, p. 19... — Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature Hindoue et Hindoustanie*, 2e éd., Paris 1870, 3 vol. — A.R. Ghani & Kh. Nur Ilahi, *Bibliography of Iqbal*, Lahore (1955). — T. Grahame Bailey, *A History of Urdu Literature*, Calcutta 1932; ID., *Gleanings from early Urdu and Hindi Poets*, BSOAS, V, 1928-30, pp. 507-09, 801-808; VI, 1930-32, pp. 206-214, 941-944; VII, 1933-35, pp. 111-115; ID., *A Guide to the Metres of Urdū Verse*, BSOAS, IX, 1939, pp. 969-985. — A. Jalaluddin, *The Urdu Short Story*, Pakistan Quarterly, II, 2, 1952, p. 44... — M. Qadri, *Les contes du Hub Tarang*, Journ. As., CCXXIII, 1933, pp. 89-147. — R.B. Saksena, *A History of Urdu Literature*, Allahabad 1927. — F.A. Steel, *Tales of the Punjab told by the people*, London 1894. — C. Swynnerton, *Romantic Tales from the Panjab*, Westminster 1903. — M. Tahir Jamil, *Hali's Poetry*, Bombay 1938. — R. C. Temple, *The Legends of the Punjab*, Bombay-London 1884-1900, 3 vol.

3. — Sindhi & Bengali

A. Bausani, *La lingua e la letteratura sindhi*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 277-299; ibid.; Id., *Cenni sulla letteratura bengali pakistana*, pp. 337-345. — A.K. Brohi, *Poetry of Shah 'Abdu 'l-Laṭīf*, Karachi 1954. — U.M. Daudpota, *Sindhi Literature*, Karachi 1951. — H.T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: his Poetry, Life and Times*, Oxford 1940. — M. Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature*, Karachi 1957.

4. — Malais

Art. *Literatuur* (*Maleische*) dans Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, 2e éd., II, Leiden 1918, pp. 591-597. — J. J. de Hollander, *Handleiding tot de beoefening der maleische taal- en letterkunde*, 4e éd., Breda 1893. — W. Marsden, *Memoirs of a Malay family written by themselves*, London 1830. — R.J. Wilkinson, R.O. Windstedt, etc... *Papers on Malay Subjects*, Kuala Lumpur 1907-1921. — On trouvera aussi des articles sur la littérature malaise dans le *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, Singapore 1878... et dans les *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, s' Gravenhage 1877...

5. — Paštō

'Abd al-Ḥayy Ḥabīb, *Pata Khazana* (trésor caché), par M. Hotak, Kabul 1944, texte paštō et trad. persane). — A. Bausani, *La lingua e la letteratura pasc'to*, dans *Storia delle Letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 315-336. — C.E. Biddulph, *Afghan Poetry of the seventeenth century, being selections from the poems of Khush Hal Khan Khatak*, London 1890. — J. Darmesteter, *Chants populaires des Afghans*, Paris 1888-90. — W. Lentz, *Sammlungen zur afghanischen Literatur- und Zeitgeschichte*, ZDMG, 1937, pp. 711-732. — F.B. Howell, *Some Border ballads of the N.W. Frontier*, JRAS, 1907, pp. 719-813. — D.N. Mackenzie, *Pashto verse*, BSOAS, XXI, 1958, pp. 319-333; Id., *A Standard Pashto*, ibid., XXII, 1959, pp. 231-235. — Malyon, *Some current Pushtû Folk Stories*, Calcutta 1902. — T.C. Plowden, *Translation of the Kalid-i Afghani*, Lahore 1875. — E.G. Raverty, *Selections of the Poetry of the Afghans*, London 1864. — M. Rištin, *A History of the Pashto Literature*, Kabul 1946 (en paštō).

6. — Balūčī

A. Bausani, *La lingua e la letteratura beluci*, dans *Storia delle letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 301-313. — J. Elfenbein, *A Balūčī text, with transl. and notes*, BSOAS, XXIV, 1961, pp. 86-103. — W. Geiger, *Balučische Texte mit Uebersetzung*, ZDMG, 43, 1889, pp. 579-589; 47, 1893, pp. 440-449. — A. Lewis, *Bilochi Stories...* Allahabad 1885. — Mayer, *Baloch Classics*, Fort Munro and Agra, 1900. — M. Longworth Dames, *Popular poetry of the Baloches*, London 1907. — I.I. Zarubin, *K izučeniīu beludžkogo īazyka i fol'klora*, dans Zap. Koll. Vostokovedov, V, 1930, pp. 653-679; Id., *Beludžskie skazki*, Trudy Inst. Vost. Ak. Nayk SSSR, IV, 1932.

7. — Kurde

Th. Bois, *L'âme des Kurdes à la lumière de leur folklore*, Beyrout 1946. — A. Jaba, *Recueil de notices et récits kurdes...* S. Peterburg 1860. — H. Makas, *Kurdische Texte...* S. Peterburg 1891-96. — B. Nikitine & E.B. Soane, *The Tale of Suto and Tato*, BSOS, III, 1923-25, pp. 69-106. — E. Noel, *The Character of the Kurds as illustrated by their Proverbs and popular sayings*, BSOS, I, 1917-20, IV, pp. 79-90. — E. Prym & A. Socin, *Kurdische Sammlungen...* S. Peterburg 1887-90. — E.B. Soane, *A southern Kurdish Folk-Song in Kermanshahi*, JRAS, 1909, pp. 35-51. — O. Vil'čevskiī, *Bibliografičeskiī obzor zarubežnyh kurdskih pečatnyh izdanii v XX stoletii*, dans Iranskie Īazyki, I, Moskva-Leningrad 1945, pp. 147-181.

8. — Berbère

A. Basset, *La langue berbère*, cfr. *Handbook of African Languages*, Oxford 1952. — H. Basset, *Essai sur la littérature des berbères*, Alger 1920. — R. Basset, art. *Berbères*, dans Encycl. de l'Islam, I, pp. 171...; et dans la nouvelle éd., I, pp. 1208-1222, remanié par Ch. Pellat. — R. Basset, *Contes populaires berbères*, Paris 1887; Id., *Nouveaux contes berbères*, Paris 1897. — E. Dermenghem, *Contes kabyles*, Alger 1945. — E. Doutte & E.F. Gauthier, *Enquête sur la dispersion de la langue berbère en Algérie*, Alger 1910. — A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris 1867. — Col. Justinard, *Notes d'histoire et de littérature berbères*, Hespéris, XXXVI, 1949,

pp. 321-332. — E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris 1920; ID., *Contes berbères du Maroc*, Paris 1949. — E. Leblanc, *Le problème des Berbères*, Paris 1931. — L. Paul-Margheritte, *Chants berbères du Maroc*, Paris 1935. — R. Montagne, *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris 1931; ID., *La langue berbère au Sahara*, Cahiers Ch. de Foucauld, 1948. — Ch. Pellat, *Textes berbères dans le parler des Aït Seghrouchen de la Moulouya*, Paris 1955. — A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen* (Kabylie-Algérie), Alger 1958, 2 vol. — A. Roux, *La vie berbère par les textes*, Paris 1955.

9. — Hausa & Swahili

Fletcher, *Hausa sayings and folklore*, Oxford 1912. — Rattray, *Hausa Folk-lore, Customs, Proverbs*, Oxford 1913, 2 vol. — Merrick, *Hausa Proverbs*, London 1905. — Büttner, *Anthologie der Suaheli-Literatur*, Berlin 1894. — Lyndon Harries, *Strung Pearls: A Poem from the Swahili Arabic*, BSOAS, XV, 1953, pp. 146-156. — Velten, *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907. — A. Werner, *Utendi wa Ayubu*, BSOS, II, 1921-23, pp. 85-115, 297-416; ID., *The swahili saga of Liongo Fumo*, ibid., IV, 1926-28, pp. 247-255.

CHAPITRE XXI

LA SCIENCE DANS LES PAYS DE L'ISLAM

Caractère particulier de l'expansion arabe.

L'histoire des grandes invasions des peuples incultes, qui, après avoir anéanti toute résistance, s'établissent dans des pays civilisés, finit ordinairement par l'assimilation progressive des vainqueurs et par leur fusion dans la communauté des vaincus, dont ils adoptent la culture supérieure, les coutumes, la langue et la religion.

C'est le contraire qui arrive dans le cas de l'irruption des Arabes. Malgré leur petit nombre en comparaison des populations soumises, ils ne sont pas absorbés; nonobstant leur ignorance fruste, loin de se considérer inférieurs aux races assujetties, ils s'estiment supérieurs à elles. Ils tolèrent celles-ci et se tiennent à l'écart d'elles grâce à une barrière qui empêche leur absorption et les rend inassimilables. Comparable à une soupape aspirante, cette barrière possède cependant une entrée, mais point de sortie. Cette barrière, base sur laquelle les Arabes envahisseurs fondaient leur primauté, c'est leur religion, qui était leur drapeau, cause de leur union, et la raison de la stabilité de leurs conquêtes.

Le processus d'assimilation prend donc dans ce cas un sens contraire à celui qu'on eût pu prévoir: ce sont les vaincus qui peu à peu s'islamisent, ou tout au moins s'arabisent, et entrent dans l'ambiance nouvelle d'une civilisation naissante, caractéristiquement différente de celle qui disparaît des terres où règnent les nouveaux maîtres, mais héritière et continuatrice de leurs activités.

Le Coran est le noyau autour duquel gravitent, dans des orbites plus ou moins éloignées, les sciences cultivées par les Musulmans. L'ensemble de ces sciences peut prendre le nom de culture islamique si on désigne par le nom de sciences islamiques celles qui gardent une relation intime avec la religion, comme la théologie et le droit canon; mais il y a d'autres sciences auxquelles on ne saurait appliquer une telle qualification, non seulement en raison de leur objet, mais aussi parce qu'un grand nombre de ceux qui, demeurant dans des pays musulmans, y apportèrent une contribution notable, appartenaient à d'autres confessions religieuses. On ne peut non plus admettre sans réserve le nom de: «science arabe», parce que si l'arabe fut le moyen principal d'expression, il n'en manqua pas d'autres, tels le persan, le syriaque, l'hébreu, et parce que les Arabes de race n'ont constitué qu'une minorité restreinte vis-à-vis du grand groupe de savants appartenant à d'autres races et nations soumises à l'Islam.

Les premiers contacts scientifiques.

A la première période de cette culture naissante appartient naturellement la collecte de matériaux, le transfert de l'héritage intellectuel des peuples soumis, transfert particulièrement difficile parce qu'il s'agissait de divers legs, et parce qu'il devait se faire du grec, du syriaque, du pahlawi, du sanscrit, à une langue non exercée encore à l'expression de ces idées nouvelles. Les textes n'étaient pas toujours authentiques, et subissaient les inconvénients d'une traduction double et quelquefois triple; les versions n'étaient pas toutes fidèles ou heureuses; enfin, il fallait à chaque moment forger de nouveaux mots arabes pour exprimer adéquatement des notions techniques jusqu'alors inconnues. Sans la flexibilité morphologique caractéristique de la langue arabe, la besogne des traducteurs serait devenue presque impossible.

La sélection du matériel à traduire ne s'étendait point à tous les aspects des diverses cultures mises à contribution. On prenait de chacune ce qui intéressait le plus. Ainsi rien de ce qui est le meilleur et le plus beau dans la littérature grecque ne passa aux Arabes, qui ne connaissaient point Thucydide, et pour qui Homère était un roi de l'antiquité. En histoire ils ne prirent guère que la légende d'Alexandre, mais en revanche on traduisit autant qu'on put des ouvrages de médecine, d'astronomie, de physique, de sciences naturelles, de philosophie.

Les Syriens, déjà depuis plusieurs siècles avant l'invasion arabe, avaient commencé en divers endroits à traduire dans leur langue les livres de la science hellénique. Par la suite ce furent les Syriens chrétiens qui constituèrent le groupe principal de traducteurs, au service surtout des califes de Bagdad.

L'activité de ruche qui ne cessa pas dans ce domaine de la traduction pendant l'âge d'or du califat de Bagdad, avait déjà débuté dans la période umayade, et elle continua jusqu'à la seconde moitié du Xe/IVe s., lorsque, selon le témoignage d'*al-Fihrist*, les livres de la science grecque se trouvaient dans toutes les mains.

Les grands traducteurs, outre Ibn al-Muqaffaʿ, m. vers 757/139, forment plusieurs groupes ou écoles. Il s'agit généralement de Syriens chrétiens, mais un contingent est aussi fourni par la vieille cité païenne de Ḥarrān, dont les habitants, s'étant tenu à l'écart du Christianisme pendant les siècles précédents, conjurèrent à ce qu'on dit, le danger qu'ils couraient d'avoir à choisir entre l'Islam et l'épée, du temps du calife al-Ma'mūn, 830/214, en se déclarant *ṣābi'ūn*, «sabéens», ce qui les assimilait aux *ahl al-kitāb*, les gens du Livre (Cor. 5/73 (69) ; 2/59 (62)).

On dit que Yaḥyà b. al-Baṭrīq, m. ca. 800/184, traduisit pour le calife al-Manṣūr, les œuvres majeures de Galenus et d'Hippocrate. Yaḥyà b. Māsawayh, m. 857/242, fut le maître de Ḥunayn b. Isḥāq, le Joannitius des scholastiques d'Occident, figure également illustre par son savoir et par sa vertu; c'est lui qui dirigea le travail des traducteurs au service du calife al-Ma'mūn. Ḥunayn traduisait du grec en syriaque, et ses aides, parmi lesquels son fils et successeur Isḥāq b. Ḥunayn, rédigeaient les textes en arabe. Ainsi furent conservés pour la postérité, entre autres œuvres, les sept livres de l'Anatomie de Galenus. On dit qu'al-Ma'mūn payait à Ḥunayn le poids en or des livres traduits.

Ṯābit b. Qurra, m. 901/289, est le traducteur le plus en vue du groupe de

Ḥarrān, et ses fils et ses petits-fils ne lui cédèrent pas en activité. Un autre traducteur justement renommé est le chrétien Qusṭā b. Lūqā, de Baalbek; le *Fihrist* lui attribue trente-quatre ouvrages, la plupart de mathématiques et de philosophie.

Le dernier groupe de traducteurs est celui des monophysites, parmi lesquels se distinguent Yaḥyà b. ʿAdī et Abū ʿAlī b. ʿIsà, l'un et l'autre morts à Bagdad, le premier en 974/364 et le deuxième en 1008/399.

Vue d'ensemble.

Il est assez fréquent dans l'histoire que les périodes de plus grande splendeur des sciences et des lettres ne coïncident pas exactement avec celles de la plus grande puissance politique des États, mais arrivent un peu plus tard, lorsque le pouvoir matériel se trouve déjà sur son déclin. C'est ce qui advint au califat ʿabbāside. A cette époque le principal travail fut d'accumuler les matériaux, condition préalable à la mise en train de l'œuvre créatrice.

Du temps d'al-Ma'mūn, le septième calife ʿabbāside, m. 833/218, Bagdad devint le centre d'attraction des courants intellectuels, grâce à sa prospérité matérielle et à la largeur de vues du calife en ce qui regardait les questions scientifiques, étrangement associée à son étroite intolérance en matière d'orthodoxie islamique. C'est à lui qu'on doit la fondation de la célèbre académie scientifique *Dār al-Ḥikma*, d'un observatoire astronomique et d'une riche bibliothèque. Dans ce temps l'école de médecine de Ǧundišāpūr se trouve en pleine prospérité; les sciences exactes sont représentées par des savants aussi illustres qu'al-Ḫwārizmī; les sciences philosophiques ont des hommes comme al-Kindī et al-Naẓẓām; Ibn Ḥanbal et al-Šāfiʿī s'adonnent aux études de droit, tandis que fleurissent des traditionnistes comme al-Buḫārī, des chercheurs comme les *banū Mūsà*. On publie déjà, en ce temps-là, des récits de voyages lointains, comme ceux de Sulaymān le Marchand, dans lesquels on fait mention des empreintes digitales employées comme signature chez les Chinois.

Ce siècle marque le début de la prééminence culturelle des pays de l'islam: on arrive aux temps où il suffisait qu'un livre fût écrit en arabe, la «langue franque» des érudits, pour qu'il fût accepté de tous, et où les savants les plus renommés demeuraient en terres musulmanes ou y accouraient poussés par les lois impondérables de la symbiose scientifique, cherchant les échanges de vues et l'appui mutuel. Au plein jour de la science dans les pays d'Orient succède son aurore dans les régions d'Occident, cù ʿAbd al-Raḥmān III, m. 961/350, le premier des califes umayades de l'Andalus, à l'apogée de sa gloire, jette à Cordoue les fondations de ce qui, sous les règnes de ses successeurs, sera la brillante culture andaloue.

Au Xe/IVe s. appartiennent les grandes figures d'al-Ašʿarī en sciences islamiques, al-Fārābī en philosophie, Ibn Durayd, l'auteur de la *maqṣūra*, en philologie et en littérature. C'est l'époque de la grande chronique d'al-Ṭabarī, des ouvrages d'érudition d'al-Masʿūdī, le Pline de l'Islam, de la divulgation des

sciences philosophiques par l'œuvre encyclopédique des *Iḫwān al-ṣafā'*, de l'introduction des chiffres indiens, du *Kitāb al-fihrist*, catalogue explicatif des trésors accumulés dans les ouvrages contemporains, aujourd'hui pour la plupart malheureusement perdus.

En Occident, al-Ḥakam II, un des souverains les plus savants de l'Islam, fait de Cordoue le centre le plus progressif de son temps, et c'est à Cordoue que se transfère aussi de l'Orient le centre intellectuel des fils d'Israël. Émules du calife de Cordoue, les Buwayhides de la Perse et de l'Iraq, et notamment Rukn al-Dawla, m. 983/373, prodiguent leur faveur aux lettres et aux savants; les Ḥamdānides et surtout Sayf al-Dawla font de même dans leur cour d'Alep, tandis qu'en Égypte, dans la ville toute récente du Caire, le calife fāṭimite al-'Azīz, m. 996/386, établit à la mosquée d'al-Azhar la *madrasa* du même nom, réputée actuellement comme le centre le plus autorisé des études islamiques sunnites.

On arrive ainsi au XIe/Ve s. où la culture rayonne autant dans les pays d'Orient que dans ceux d'Occident, grâce aux grands foyers de Cordoue, Le Caire, Bagdad, — où Niẓām al-Mulk, m. 1092/485, ministre des souverains selǧūqides, fonde la fameuse *madrasa* Niẓāmiyya, — et Ġazna. Parmi la pléiade des savants et des érudits de cette époque se distinguent tout spécialement deux grandes figures: celle d'al-Bīrūnī, investigateur d'esprit presque moderne, et Avicenne, Ibn Sīnā, le philosophe et médecin sans rival en son temps. Les noms de l'andalou Ibn Ḥazm, et des persans Firdawsī et al-Ġazzālī illustrent également cette époque. Les sciences exactes continuent à progresser par le travail d'astronomes comme al-Zarqālī et d'algébristes comme 'Umar Ḫayyām, la technologie se développe; on commence à employer la boussole, et le jeu des échecs, originaire de l'Inde, commence à se répandre dans les pays d'orient et d'occident.

Le XIIe/VIe siècle est une époque de contacts étendus et intenses avec le monde chrétien occidental: parallèlement au choc guerrier des Croisades, et aux relations de commerce toujours plus fréquentes par terre et par mer, se produit la transmission féconde du capital scientifique conservé et augmenté dans les pays d'Islam. A cette époque appartient aussi l'essor des écoles et des universités en Europe, et la floraison de l'académie de médecine de Salerne, en contact intime avec des sources orientales. La cour normande de Sicile, surtout du temps de Roger II, m. 1154/549, fut un centre important de contacts et d'échange d'idées. Roger II fut le mécène de al-Idrīsī, le géographe et cartographe le plus éminent du Moyen Age, qui avantageusement placé en Sicile, savant musulman au service d'un prince chrétien, pouvait facilement obtenir des renseignements sur toutes les parties du monde connu.

Cependant le centre le plus important et le plus fécond du contact culturel et du travail de traduction se trouvait dans l'Andalus. Cette activité s'exerçait en plusieurs endroits, mais la cité la mieux située et qui se trouvait dans des meilleures conditions pour ce genre de travail était la vieille Tolède, où après quatre siècles d'arabisme, il y avait des membres de la cléricature qui se voyaient obligés d'annoter en arabe la signification des mots latins de leurs livres de prière. Vers l'Andalus affluaient donc des érudits de toutes les régions d'Europe, désireux de puiser aux nouvelles sources: parmi les noms les plus connus on peut citer

Robert de Chester, Platon de Tivoli, Hermann de Carinthie, Jean de Séville, Dominique Gundisalvo, Gérard de Crémone. On a beaucoup parlé de l'archevêque Raymond de Tolède et de son école de traducteurs, plutôt en supposant l'existence d'une telle école à cause du grand nombre d'ouvrages traduits, qu'en démontrant son existence avec des données dignes de foi. On sait que quelques traducteurs, comme Jean de Séville et Dominique Gundisalvo travaillaient ensemble: le premier traduisait de l'arabe au castillan, et le deuxième du castillan au latin, avec les avantages et les inconvénients de ce système. Par la suite, chacun ayant appris respectivement l'arabe et le latin, travaille indépendamment. Un autre couple de traducteurs fut celui de Jean Gonzalez de Burgos et de Salomon, au service de Don Gonzalo García Gudiel, évêque de Burgos, qui en 1280/679 fut transféré au siège épiscopal de Toledo. Ce Don Gonzalo, qu'il ne faut pas confondre avec son neveu de même nom, alla ensuite à Rome où il fut créé cardinal et où il mourut en 1299/699.

Dans l'Andalus, l'Islam à cette époque se trouvait déjà en pleine décadence politique; mais l'ardeur des travaux scientifiques y était aussi vive qu'en Orient. A côté des orientaux comme al-Šahrastanī, l'historiographe des religions et des sectes; al-Zamaḫšarī, philologue et exégète; al-Ḥarīrī, le fameux auteur des *Maqāmāt*, brillent en Occident Avenzoar, le grand clinicien, rejeton d'une famille qui a donné six générations de savants; Abū Bakr de Tortose; le voyageur Ibn Ǧubayr de Valence, les philosophes Avempace, et Ibn Ṭufayl; enfin, clôturant le siècle et symbolisant le transfert de la culture, la grande triade des deux savants de Cordoue, Averroès et Maïmonide, et de l'Italien Gérard de Crémone: le premier musulman, le deuxième juif, le dernier chrétien, et peut-être aussi le plus grand des traducteurs de toutes les époques, lequel trouva à Tolède la possibilité de choisir les meilleurs ouvrages dans tous les aspects de la science, et consacra sa vie à les traduire.

Avec le XIIIe/VIIe s. prend son essor la diffusion en Occident des chiffres indiens, dits arabes à cause du véhicule de leur transmission. Cette diffusion ne s'effectua pas sans des résistances qui semblent aujourd'hui curieuses, comme la prohibition de s'en servir faite aux banquiers florentins, 1299/699, et le décret de l'Université de Padoue ordonnant aux bouquinistes d'indiquer les prix de leurs livres «*non per cifras, sed per litteras claras*».

Le XIIIe/VIIe s. est le siècle de Yāqūt, érudit compilateur, et d'Ibn al-Aṯīr, le grand chroniqueur; d'Ibn ʿArabī, le mystique andalou enterré à Damas; d'Ibn al-Bayṭār, andalou de Malaga, fameux botaniste, mort aussi à Damas; d'Alphonse X *le Sage*, m. 1284/683, et de son groupe de traducteurs.

A l'infusion de la nouvelle culture, avidement acquise, succéda le choc des idéologies opposées, et la floraison d'une vaste littérature apologétique, œuvre des adhérents des diverses religions. C'est une époque d'arabisants et de polémistes tels qu'Arnaud de Villeneuve, Raymond Marti, Raymond Lulle, Pierre Pascual. En Orient se distinguent le mystique Ǧalāl al-Dīn Rūmī, et le grand lyrique persan Saʿdī, tandis que l'Égyptien Ibn Manẓūr compose le *Lisān al-ʿarab*, grand dictionnaire de la langue arabe, sans pareil en Occident jusqu'à des temps relativement modernes.

Vers la fin du treizième siècle, le greffon de la culture pousse déjà vigoureusement sur le sauvageon occidental, et le progrès scientifique prend son essor dans les terres d'Europe, tandis que les transmetteurs, leur mission historique accomplie, par un phénomène singulier de fatigue intellectuelle collective, arrêtent leur activité; cette inertie durera des siècles, jusqu'au réveil aux coups de la culture moderne. Cette nuit n'est cependant pas si obscure qu'elle n'aie point d'étoiles: il faut signaler la grandeur du tunisien Ibn Ḫaldūn, originaire d'une famille de Séville; mais aussi bien lui que les autres érudits mentionnés dans les chapitres précédents (XVIII-XIX-XX) ne réussirent pas à conserver à l'Islam le rôle prééminent qu'il avait occupé durant plus de quatre siècles dans l'histoire générale de la culture humaine.

Dans les chapitres précédents consacrés aux littératures islamiques on a suffisamment traité des travaux relatifs à la philologie, à l'histoire et à la géographie; il reste seulement à résumer ce qui regarde les sciences philosophiques, exactes et naturelles.

LES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

Les Musulmans, stimulés par le contact avec les autres religions, commencèrent à réfléchir sur des problèmes comme ceux de la foi, les actions humaines, le libre arbitre, la prédestination, les relations d'Allāh avec l'homme et avec l'univers. Avec les discussions ardentes entre Murǧi'ites Ḫāriǧites, Qadarites, Ǧabarites, Mu'tazilites, Anthropomorphistes (cf. ch. XIII) commence l'heure des controverses.

De ces discussions naquit le souci de trouver des armes nouvelles pour renforcer la propre position et pour attaquer l'adversaire. Parmi les courants de culture introduits dans l'Islam par l'énorme travail des traducteurs, la culture hellénique l'emporte sur les autres influences orientales, comme la zoroastrienne et l'hindoue. C'est surtout l'arsenal de la philosophie grecque qui fournit les armes aux érudits de l'Islam. Les questions de cosmogonie et de cosmologie, par exemple, intéressaient les astronomes, les médecins, les métaphysiciens, mais davantage encore ceux qui s'adonnaient à l'étude des questions religieuses, théologiens de diverses tendances, ascètes et mystiques, philosophes qui demandaient à la spéculation pure la raison dernière de la constitution de l'univers.

L'introduction de la dialectique fut un événement de grande importance pour les écoles; elle provoqua des réactions de la part de ceux qui ne voulaient pas admettre d'éléments étrangers à l'Islam. Les premiers représentants de la dialectique auraient été des philosophes de l'école de Basra, entre autres, Abū 'l-Huḏayl, mort très vieux vers le milieu du IXe/IIIe s., et dont les ouvrages ne sont connus que par ce qu'en disent quelques auteurs, comme al-Šahrastānī, l'historiographe des sectes et des religions.

Al-Naẓẓām, qui mourut à la fleur de l'âge, vers 854/231, fut disciple d'Abū 'l-Huḏayl et ne tarda pas à prendre une orientation plus personnelle. Al-Naẓẓām, qu'un de ses élèves, al-Ǧāḥiẓ, nous présente comme ayant un caractère extravagant et ambitieux, est une figure de grande importance dans l'histoire des idées

de l'Islam. De fait, emporté par son zèle pour la défense du Coran et du *tawḥīd*, monothéisme rigoureux, il attaqua toutes les écoles: Murǧi'ites, Qadarites, Traditionnistes, mais spécialement ceux qui acceptaient aveuglément tout ce qu'ils trouvaient dans la philosophie grecque, et plus encore les philosophes qu'on appelait *dahrites*.

Cela n'empêcha pas les adversaires orthodoxes d'al-Naẓẓām de le taxer de *dahrī*, parce qu'il utilisait des armes prises à la philosophie de leurs adversaires. Le *dahr* exprime le concept de durée, par opposition à la fugacité du temps, et dans ce sens on le trouve dans le Coran, 45/23 (24). Le temps est le lieu de ce qui se meut et change. On le mesure par la révolution des sphères célestes. On appelait *dahriyya* les philosophes qui ne croyaient pas à la vie future, et professaient l'éternité de la matière, sujette au destin, *dahr*, de même que les événements humains, liés à des lois naturelles inéluctables non moins qu'à l'influence des sphères célestes. Le point capital du système était l'éternité du temps *a parte ante*. En morale il semble que ces philosophes fussent hédonistes, admettant comme bon tout ce qui les favorisait et rejetant comme mauvais ce qui ne leur convenait pas, sans souci des conséquences. Le mot *dahriyya* prit par la suite un sens vague et servit à désigner des tendances hétérodoxes difficiles à classifier.

La doctrine d'al-Naẓẓām, dans laquelle on retrouve des idées d'Anaxagore, est la suivante: l'homme, par la seule lumière de sa raison, peut s'élever à la connaissance de l'existence d'Allāh, qui n'est pas essentiellement volonté, mais connaissance. La création, dans son aspect divin, consiste en un seul acte par lequel est produit d'un seul coup tout le créé; les changements successifs ne sont que la manifestation sensible de quelque chose qui existait déjà, latent et caché aux sens. Ainsi, par exemple, le feu existe occulte dans le bois, et lorsque par frottement ou quelque autre circonstance l'antagoniste du feu, le froid, disparaît du bois, celui-ci brûle. Les couleurs, les odeurs, les goûts, l'âme elle-même, sont, au dire d'al-Naẓẓām, des substances corporelles; les pensées et les intentions sont les mouvements de l'âme.

Al-Naẓẓām rejetait aussi la théorie atomique, d'origine grecque et dont l'évolution est obscure, qui avait été adoptée ensuite par les orthodoxes, afin de défendre les positions théologiques de l'Islam contre les doctrines aristotéliciennes de l'éternité du monde et de l'immutabilité des lois naturelles. Selon cette théorie, la nature procède d'une action créatrice; le monde est contingent, non nécessaire; Allāh est le créateur, libre, tout-puissant. Ce que nous percevons dans le monde, ce sont des accidents fugaces, qui ont seulement un instant d'existence, sans cesse remplacés par d'autres accidents nouveaux en une série ininterrompue, d'où notre impression de continuité. L'espace et l'étendue correspondent aux corps, non à leurs parties intégrantes, les atomes. Les atomes sont des unités sans extension, juxtaposées sans se toucher, sans action ni réaction mutuelle. Le temps est la succession de plusieurs instants, en série discontinue, de manière qu'entre un instant et le suivant, de même qu'entre un atome et les autres, il y ait une pause ou un espace vide: quelque chose comme la succession des vues dans un film cinématographique: des images séparées, en des temps discontinus, produisent l'impression d'une action continue, sans interruption. Tous les changements relèvent

de l'union et de la séparation, du mouvement et du repos. Un mouvement lent et un mouvement rapide ont la même vitesse, mais le deuxième a des pauses plus courtes. Allāh à chaque instant crée le nouveau monde, sans que ce qui est nouvellement créé ait une relation essentielle de dépendance avec ce qui précède ou ce qui suit. Ce qui nous semble la relation de causalité est simplement la continuation d'un processus habituel, que la volonté d'Allāh peut à tout moment faire varier; on a alors le miracle. L'âme est corporelle; de l'avis de quelques-uns elle consiste en un seul atome, tandis que d'autres pensent qu'elle est faite de plusieurs atomes, mais en tout cas, la faculté de penser est toujours attribuée à un seul atome.

Al-Mu'ammar, philosophe des débuts du Xe/IVe s., professait des idées conceptualistes, et appartenait à l'école de Bagdad. A l'école de Basra appartenaient al-Ǧubbā'ī, m. 916/303, et son fils Abū Hāšim, m. 933/321, l'un et l'autre de Basra; le deuxième devint fameux par sa théorie sur les modes et les états. Bien qu'il parlât des attributs d'Allāh comme des *aḥwāl*, états, afin de se tenir dans les limites de la doctrine orthodoxe, il la contredisait en réalité, car il les déclarait identiques à l'essence d'Allāh.

L'évolution et l'accommodation successive des concepts philosophiques aux nécessités et aux théories des théologiens et des mystiques jusqu'à la période d'al-Ġazzālī, a été déjà traitée dans les chapitres concernant la dogmatique et la mystique (chap. XIII, XIV).

LA FALSAFA

Néo-platoniciens et péripatéticiens.

Toutes les orientations prises dans le cercle de l'Islam par les philosophes sont marquées d'éclectisme. Cela, faute de préparation scientifique suffisante pour recevoir et assimiler ces apports étrangers, et d'autre part, à cause de la nécessité, diversement conçue, d'ajuster ces apports à des principes religieux inflexibles. La tendance à passer outre, suivant la voie tracée par les auteurs grecs, reçut le nom arabisé de *falsafa*, philosophie, et ceux qui s'y engageaient furent nommés *faylasūf*, pl. *falāsifa*.

La méfiance avec laquelle on regarda toujours les *falāsifa* dans la communauté musulmane, pourrait porter à croire qu'il s'agit de gens affranchis de préoccupations théologiques, ou même d'ennemis déclarés des principes religieux. Pour ces raisons, sans doute, beaucoup d'esprits intransigeants, ulémas, cadis et califes les combattirent; quelques-uns de ces philosophes payèrent de leur vie leur attachement à ces études, tandis que d'autres virent leurs livres condamnés au bûcher, à la grande joie de la masse inculte. Cependant, parlant en général, et d'après ce qu'on lit dans leurs ouvrages, les *falāsifa* étaient des musulmans croyants, appliqués à rechercher la vérité par les moyens que la philosophie grecque

leur donnait, et à la mettre d'accord avec l'Islam, qu'ils considéraient comme la plus haute expression religieuse.

Quelquefois on a voulu classifier les *falāsifa*, établissant une distinction entre néo-platoniciens et péripatéticiens, mais il convient de noter que même Averroès n'est pas exempt de néo-platonisme. Une telle division peut être acceptée comme indice d'une influence plus ou moins grande des doctrines de Platon ou d'Aristote sur chacun des philosophes, et en ce sens on peut dire aristotéliciens al-Fārābī, Avicenne, et Averroès.

Cette indétermination des limites provient en partie de ce que le courant hellénique ne parvenait aux *falāsifa* que de sources assez troubles, et que ce qu'ils recevaient sous le nom d'Aristote n'était pas toujours authentique. D'une part les commentateurs néo-platoniciens grecs avaient détourné la doctrine péripatéticienne vers une direction qu'Aristote aurait probablement répudiée; d'autre part, on lui attribuait la paternité de certains livres néo-platoniciens dont l'influence fut grande sur l'évolution des systèmes de la *falāsifa*; un de ces ouvrages portait le nom de *Théologie d'Aristote*, mais n'était en réalité que les chapitres IV-VI des *Ennéades* de Plotin; un autre était le *Liber de causis*, de Proclus.

C'est ainsi que, surtout aux débuts, on peut dire que le néo-platonisme prédomine sur l'aristotélisme chez les *falāsifa*, et on trouve aussi des influences de la philosophie pythagoricienne se mêlant au néo-platonisme. Une des raisons de cette prédominance est que les doctrines cosmologiques et métaphysiques d'Aristote et notamment celles concernant l'éternité du monde, étaient contraires au sens religieux de l'Islam, tandis que l'idéalisme néo-platonicien offrait une possibilité plus grande d'adaptation aux idées coraniques. Cependant, l'influence aristotélicienne conserva et accrut ses positions grâce à l'importance de la logique et des sciences naturelles. Puis les *falāsifa*, à partir d'al-Kindī, encouragés par une fausse conception de la position aristotélicienne, s'appliquèrent à chercher une conciliation entre deux systèmes philosophiques aussi diversement orientés que ceux de Platon et d'Aristote. On pourrait décrire l'édifice érigé par les *falāsifa* comme composé de pierres taillées dans les carrières d'Aristote, ordonnées selon des plans plus ou moins platoniciens, avec un revêtement islamique.

Al-Kindī.

Al-Kindī, m. ca. 870/257, dit «le philosophe des Arabes», car il est le seul grand penseur de pure race arabe, exerça à Bagdad son activité scientifique, mais non sans difficultés, car sous le règne du calife ʿabbāside al-Mutawakkil il fut persécuté et sa bibliothèque séquestrée pendant quelque temps. Bien qu'on ne puisse le ranger parmi les philosophes aristotéliciens il progressa beaucoup dans cette voie, se faisant le paladin de la triple gradation d'études caractéristiques de la *falsafa*, soutenant que c'était l'unique méthode pour parvenir à faire du travail philosophique sérieux. Cette propédeutique exigeait d'abord l'étude de la logique et des mathématiques, ensuite celle des sciences physiques et naturelles, et les fondations ainsi préparées, on pouvait enfin se livrer à l'examen des problèmes de la métaphysique. Al-Kindī parcourut lui-même cette voie. Cela résulte à

l'évidence de la liste de ses écrits telles que la donne le *Kitāb al-fihrist*: philosophie, 22; logique, 9; arithmétique, 11; cercles et sphères, 8; musique, 7; astronomie, 19; géométrie, 23; sphères célestes, 16; médecine, 21; astrologie, 10; dialectique, 17; psychologie, 5; politique — étique — gouvernement, 12; phénomènes naturels, 14; mesure de distance et de hauteurs, 8; prémisses, 5; espèces, 32. Au total, 241. — Cette variété et cette fécondité sont caractéristiques des grands représentants de la *falsafa*.

Al-Rāzī.

On ne sait pas grand-chose de la vie d'al-Rāzī, de réputation célèbre comme alchimiste et comme philosophe, mort à Rayy vers 925/313. Il admet cinq principes éternels, à savoir, le Créateur, l'âme, la matière, le temps et l'espace, mais il nie l'éternité du monde, lequel est produit par la Cause première afin de satisfaire les désirs de l'âme, vivante, mais pas intelligente, de s'unir avec la matière. Pour aider l'âme à se libérer de la prison humaine ou demeure, *haykal*, dans laquelle elle est entrée, le créateur envoie à l'âme le *'aql*, intelligence, car le moyen unique de se libérer des liens corporels est l'étude de la philosophie. Lorsque toutes les âmes s'en seront ainsi libérées interviendra la fin du monde, et la matière, privée de ses formes, retournera à son état éternel.

L'atomisme d'al-Rāzī diffère de celui des *mutakallimūn*, théologiens: les atomes possèdent une certaine extension, et l'espace vide qui les sépare est quelque chose de positif. De la proportion diverse selon laquelle les atomes et les vides se combinent naissent les éléments, qui sont cinq, car, aux quatre ordinaires, al-Rāzī ajoute l'élément céleste avec tendance au mouvement circulaire. Les propriétés des corps dépendent aussi du nombre de leurs atomes par rapport à celui des espaces vides. Outre l'espace universel, infini, il y a l'espace limité, et d'une manière semblable on distingue aussi entre le temps absolu, éternel, *dahr*, et le temps limité.

En matière d'éthique, al-Rāzī, suit une voie plane: il ne faut pas rejeter la responsabilité sur les passions, mais sur les excès; le plaisir n'est pas quelque chose de positif, c'est simplement l'état normal dès le moment que cesse la perturbation de la douleur; l'idéal du philosophe consiste à vivre d'une manière semblable au Créateur, traitant les hommes avec justice et équité. Adversaire des *mutakallimūn* non moins que des péripatéticiens, al-Rāzī nie la possibilité de concilier la philosophie et la religion, et prend parti contre celle-ci, car il taxe les prophètes d'imposture, et les livres sacrés de supercherie, trouvant dans les religions la cause des guerres.

Ibn Masarra.

Ibn Masarra, né à Cordoue, est un des premiers représentants de la *falsafa* de l'Andalus. On sait peu de choses sur sa vie, sinon qu'en 912/300 il demeurait dans la zone montagneuse voisine de Cordoue, s'adonnant à la piété et à l'ascétisme avec un groupe de disciples. Le petit peuple, ne comprenant rien aux

subtilités philosophiques, se scandalisa grandement lorsqu'on apprit, malgré le secret dont le maître s'entourait, que de l'avis d'Ibn Masarra, les peines de l'enfer n'étaient pas réelles. Les gens cultivées le taxaient d'athéisme et de panthéisme. Ibn Masarra se vit contraint à quitter l'Andalus, pour y revenir après avoir parcouru l'Afrique du Nord, et fait le pèlerinage de La Mecque, puis visité les écoles d'Orient, du temps d' 'Abd al-Raḥmān III; il mourut peu après son retour, en 931/319. Pour ce qui regarde ses doctrines, on ne connaît que ce qu'on a trouvé dans d'autres auteurs, et notamment dans les écrits d'Ibn Ḥazm: ces données permettent de classer Ibn Masarra parmi les néo-platoniciens de l'école du pseudo-Empédole. L'influence de son enseignement fut considérable, et ses disciples formèrent des centres en divers points de l'Andalus, nonobstant l'opposition tenace des ulémas orthodoxes, encouragés par la politique d'Almanzor et soutenus par l'ignorance de la masse.

Il faut placer encore Ibn Masarra parmi les initiateurs du ṣūfisme collectif dans l'Andalus. A l'imitation de son groupe d'adeptes bientôt furent fondés d'autres centres sous des maîtres connus pour l'austérité de leur doctrine. C'est dans une de ces écoles, où la doctrine «masarrite» était encore vivante, que se formera le grand mystique de Murcia, Ibn 'Arabī.

Al-Fārābī.

Le premier en ordre chronologique des *falāsifa* aristotéliciens est le turc al-Fārābī, originaire de Wasīǧ, du district de Fārāb, près du Yaxartes (Syr Daraya); Al-Fārābī étudia à Bagdad sous la directive de maîtres chrétiens, fut à Alep l'ornement de la cour du ḥamdānide Sayf al-Dawla, et mourut à Damas, octogénaire, en 950/339. Al-Fārābī se distingue par ses traités sur la *logique* d'Aristote et par l'élucidation de plusieurs de ses concepts. Ainsi, on a considéré comme une pierre millénaire dans l'histoire de l'évolution philosophique son élaboration systématique du concept de la contingence: l'essence et l'existence sont distinctes; les choses sont contingentes.

Al-Fārābī, qui est loin d'être un modèle d'ordre et de clarté dans ses écrits, se donna la tâche de démontrer que la philosophie est une, grâce à son syncrétisme de Platon et d'Aristote. L'écueil des *falāsifa* était toujours la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde, opposée aux déclarations du Coran. Al-Fārābī, induit en erreur par la *Théologie d'Aristote*, voulut obvier à cette difficulté, en affirmant qu'on pouvait être aristotélicien sans renier la croyance de la création du monde. Afin d'appuyer sa thèse il introduisit la catégorie du relatif, précédant ainsi Avicenne; mais si la cause et l'effet sont contemporains et inséparables, c'était là une faible défense contre l'affirmation de la nécessité du monde.

Dans la critique de la connaissance, les *falāsifa* adoptent une théorie ébauchée déjà par al-Kindī. Avec de grandes diversités dans le détail, ils admettent généralement que la connaissance de l'essence des choses se vérifie grâce à un facteur cosmique appelé intelligence active, lequel est doué d'une efficacité semblable à celle du soleil, qui est source de lumière. Comme le soleil nous rend possible la vision matérielle, ainsi l'intelligence active, qui, de même que le soleil,

est extérieure à l'homme, rend possible, par la vision intellectuelle, l'acquisition des connaissances.

En cosmogonie et en cosmologie, al-Fārābī contemple en Allāh la source d'où procèdent les créatures, en série descendante. Mystique, il place dans la connaissance d'Allāh le plus haut but de l'homme. L'intelligence humaine est une substance libre de matière, la seule chose qui survive en l'homme. Comme al-Kindī, al-Fārābī fut aussi un polygraphe fécond; un de ses écrits mérite une mention spéciale: sa *Risāla fī ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, traité sur les opinions des citoyens de la cité-modèle, où, s'inspirant de la *République* de Platon, il expose ses idées sur la perfection de la vie sociale. Al-Fārābī fut encore un musicien de valeur; on le considère comme un des meilleurs théoriciens, et on lui a attribué quelques-uns des plus anciens chants des derviches mawlawites.

Les Iḫwān al-ṣafā'.

Dans la seconde moitié du Xe/IVe s., apparut une œuvre encyclopédique célèbre due à un cénacle d'érudits idéalistes de Basra, dits les *iḫwān al-ṣafā'*, «fratres puritatis», lesquels, sans renoncer à l'Islam, cherchaient la perfection de l'esprit et l'amélioration de la société par le moyen de la compréhension philosophique des vérités dernières. Ce qui démontre combien les tendances néo-platoniciennes de la *falsafa* s'étaient répandues dans des cercles relativement nombreux. On a attribué aussi aux *iḫwān al-ṣafā'* des tendances politiques de nuance ultra-šī'ite. La position qu'ils avaient prise les obligea à défendre deux fronts, car tandis que les uns les taxaient de libres penseurs et d'hétérodoxes, les autres les dénonçaient comme ennemis de la science, et esprits rétrogrades.

L'œuvre des *iḫwān al-ṣafā'* fut de divulgation philosophique. Suivant les principes de la propédeutique préconisée par la *falsafa*, ils réunirent en cinquante et un traités le trésor du savoir du monde dans lequel ils vivaient, et divisèrent cette matière en quatre parties; la première traitait de la logique et des sciences physiques et mathématiques; la deuxième, des sciences naturelles; la troisième, de la métaphysique, et la quatrième, de la mystique, de l'astrologie et de la magie.

Le pivot de leur dogmatique est la doctrine du *ma'ād*, retour, de l'âme à la perfection de sa source première dans le monde intelligence, après s'être purifiée peu à peu et s'être, par des exercices pieux et l'acquisition de la vérité, débarrassée des imperfections et des liens du monde sensible dans lequel elle se trouve exilée. Ce retour est conçu dans le cadre des émanations néo-platoniciennes, avec l'addition de symbolismes divers, et notamment pythagoriciens, qui expliquent ce mécanisme par des relations numériques. Ainsi comme l'Un, sans être nombre, est l'origine de tous les nombres, de même, partant de l'Unité, on arrive à la pluralité des choses. Dans l'évolution de l'Univers il doit y avoir neuf degrés, à commencer par l'Un, Allāh. L'Un se résout dans le deux: l' *'aql*, intelligence universelle; le trois est le *nafs*, âme universelle; le quatre est la matière première; le cinq, la matière seconde; le six, le monde en sa forme actuelle, sphérique, sujette aux lois de la nature, *al-ṭabī'a*, laquelle est le sept. Par cette nature l'âme universelle travaille dans les *arkān*, les quatre éléments, qui sont le huit. Le neuf constitue

les royaumes minéral, végétal et animal produits par la combinaison des *arkān*. Les espèces de ce monde ne sont que l'ombre des espèces du monde des sphères, où vivent les prototypes éternels.

L'homme, constitué comme un microcosme par son existence à la fois corporelle et spirituelle, doit s'aider de la pratique du bien dans la recherche de la vérité, car l'ascétique est un moyen puissant pour ouvrir les yeux de l'âme. Les *iḫwān* admettent la valeur de la religion positive, et surtout de l'Islam ; ils professent un grand respect pour les prophètes et les fondateurs de religions, mais après tout, celles-ci ne sont d'après eux qu'un symbole de la vérité éternelle, une transition vers la religion absolue, comme on peut le déduire de la doctrine ésotérique contenue dans la quatrième partie, réservée à ceux qui parviennent jusqu'aux derniers degrés.

Les écrits des *iḫwān* se répandirent à travers toutes les régions de l'Islam avec la célérité alors habituelle dans la propagation des livres. Elle est à peine croyable, quand on pense au manque de communications régulières, et à la lenteur des moyens de reproduction de la pensée, mais sur ce fait on possède des preuves incontestables. Il s'agissait d'écrits philosophiques rendus accessibles au grand nombre, et ces écrits eurent une influence aussi profonde que durable sur de vastes cercles de lecteurs; mais cette diffusion même provoquait des réactions: on sait, par exemple, qu'à Bagdad, en 1150/545, les œuvres des *iḫwān* furent publiquement brûlées avec les écrits d'Avicenne.

Ibn Miskawayh.

Le néo-platonicien Abū 'Alī b. Miskawayh ou Muškūya, issu, semble-t-il, d'une famille de mages, était philosophe, médecin, historien, alchimiste et philologue. Il fut aussi trésorier et ami du buwayhide 'Aḍud al-Dawla, et mourut, très âgé, en 1030/422. Ibn Miskawayh se distingue surtout dans le domaine de l'éthique, dans lequel il suivait des orientations helléniques, laissant de côté les prescriptions des *faqīh* et les exigences des mystiques. Parmi ses nombreux écrits sur cette matière on peut citer le *Tahḏīb al-aḫlāq*, réforme des mœurs, ouvrage toujours très apprécié en Orient au point qu'on en a compté jusqu'à cent vingt éditions.

L'âme humaine est pour Ibn Miskawayh une substance incorporelle, simple, consciente de son être, de son savoir et de son agir, distincte de celle des animaux par sa faculté de réfléchir. «Bon» en général, est tout ce qui contribue à la perfection ou à la réalisation d'une fin ontologique. Parmi les hommes il en est peu qui soient naturellement bons, beaucoup sont naturellement mauvais; ces derniers ne changent pas, car la nature ne subit pas de mutation; mais il en est aussi dans un stade intermédiaire, que, par l'éducation et les relations sociales, on peut incliner dans un sens ou dans l'autre. La vie sociale est indispensable si l'on veut accéder à l'acquisition de beaucoup de biens qui sont nécessaires ou utiles à l'homme; par conséquent le premier devoir est l'amour universel envers tous les hommes, et pour cette même raison on doit combiner l'éthique avec la religion pour l'instruction du peuple. La perfection dernière se trouve dans l'amour divin.

Ibn Miskawayh recommande tout spécialement l'éducation de la jeunesse, qui doit être tenue à l'écart des lectures pernicieuses, et parmi celles-ci, il range les productions de l'ancienne poésie arabe. Avicenne, contemporain d'Ibn Miskakawayh, est d'accord sur ce point avec lui.

Avicenne, Ibn Sīnā.

Abū ʿAlī Ḥusayn b. Sīna, Avicenne, naquit en 980/370 non loin de Boukhara. Très précoce, il dépassait ses maîtres; il n'avait que dix-sept ans lorsqu'il eut la fortune de guérir le sultan de Boukhara, Nūḥ b. Manṣūr, qui lui accorda en revanche le libre accès à sa bibliothèque; on raconte qu'à vingt ans il possédait toutes les sciences connues en son temps. Il aurait lu «quarante fois» la *Métaphysique* d'Aristote, sans toutefois parvenir à la comprendre, jusqu'à ce que par chance lui tombât entre les mains un commentaire d'al-Fārābī. Avicenne mena une vie tourmentée et romanesque en diverses cours de la Perse et mourut à Hamadān en 1037/429.

Avicenne se classe dans la lignée d'al-Fārābī, mais il incline davantage vers l'aristotélisme. De même qu'al-Ġazzālī, Avicenne se vit entraîné dans les luttes de son temps, et il exerça sur ses contemporains comme sur les générations suivantes, une influence puissante et durable. On ne saurait compter les références, qu'on trouve à travers toute la littérature islamique, au maître ou au *šayḫ* des philosophes, figure illustre de la science universelle. Avicenne, quoiqu'apparemment vaincu dans sa lutte contre les *mutakallimūn*, fut en réalité le vainqueur, car c'est de lui qu'al-Ġazzālī, auquel on a fait gloire du travail de beaucoup d'autres, emprunta les éléments philosophiques nécessaires pour résoudre la crise théologique de l'Islam. Cependant, l'impondérable sentiment religieux était contraire aux *falāsifa*, et la méfiance à l'égard d'Avicenne n'a jamais cessé de se manifester.

L'échelonnement des êtres qu'Avicenne interpose entre Allāh, — Un, duquel la pluralité ne peut pas procéder directement, Nécessaire, Intelligence parfaite, — et le monde, s'inspire des émanations néo-platoniciennes. Cette Intelligence parfaite, par l'acte de se connaître, produit le premier causé, ou première intelligence séparée, laquelle, pensant à Allāh, produit la deuxième intelligence séparée. Réfléchissant sur elle-même, elle se considère comme nécessaire, puisqu'elle dérive d'un agent nécessaire, et comme possible. De cette double pensée prennent origine, respectivement, l'âme et le corps de la plus haute des sphères de l'univers. A son tour, la deuxième intelligence séparée, par un procédé analogue, engendre la troisième intelligence et engendre l'âme et le corps de la sphère suivante. Les sphères sont en nombre variable selon les divers auteurs; elles reçoivent habituellement le nom de planètes. La série des émanations s'arrête lorsqu'on arrive à la sphère la plus basse, qui est celle de la lune. Le dernier intellect agent, au lieu de produire une nouvelle sphère, engendre, par une action physique et psychologique, les âmes humaines, les formes intelligibles, les êtres du monde corporel. Cette théorie de la procession des sphères se complète par l'affirmation de leur mouvement circulaire, le plus parfait de tous les mouvements, par lequel l'intelligence de chaque sphère tend à son bonheur suprême, Allāh. Vis-à-vis de

l'intellect agent, la matière universelle est éternelle, et, à ce qu'il semble, indépendante de toute émanation. Selon une théorie propre à Avicenne, l'union entre la matière et la forme requiert dans celle-ci une préparation spéciale. L'âme humaine est une substance spirituelle, non préexistante, mais immortelle, unie au corps en union de collaboration; de l'âme relèvent une multitude d'activités décrites avec minutie par Avicenne.

La grande encyclopédie philosophique d'Avicenne est le *Kitāb al-šifā'*, livre du remède ou de la guérison, divisée en quatre parties comprenant dix-huit traités ordonnés selon un plan péripatéticien. On y trouve cependant quelques traités moins scientifiques, comme ceux sur l'oniromancie, la physiognomonie, la magie, l'astrologie, les talismans. Avicenne traite sérieusement des influences physiques de l'âme sur le monde extérieur, manifestées, par exemple, dans le «mauvais œil» et il les place dans la catégorie de «secrets de la nature». Comme les *iḫwān al-ṣafā'*, Avicenne voit dans la série des lettres de l'alphabet et dans les valeurs numériques qu'elles représentent, les symboles de l'irrradiation successive des substances spirituelles.

Plusieurs des écrits mineurs d'Avicenne traitent de la vie contemplative. Il se montre partisan du ṣūfisme néo-platonicien et recommande la concentration mentale dans l'idée d'Allāh. Parmi les allégories dont il se sert, il y a celle que personnifie Ḥayy b. Yaqẓān, type plus tard emprunté et rendu fameux par l'andalou Ibn Ṭufayl.

Ibn Ḥazm.

A l'œuvre féconde du cordouan Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd, généralement appelé Ibn Ḥazm (cfr. chap. XIII), appartient dans le domaine philosophique le *Ṭawq al-ḥamāma*, le collier de la colombe, dans lequel il expose la psychologie de l'amour. Cet ouvrage se distingue par la finesse d'observation, l'élégance du style et l'inspiration poétique. Il part de la théorie platonicienne selon laquelle les parties séparées d'une essence supérieure parviennent par l'amour à une union terrestre. Il éclaire ses explications par des anecdotes de sa propre expérience, le récit d'événements contemporains, et des vers originaux.

Dans cet ouvrage, et dans son livre *Kitāb al-aḫlāq wa-'l-siyar*, livre des caractères et de la conduite, fruit mûr de sa vie tourmentée, étude psychologique de la société dans laquelle il se mouvait, il nous découvre des aspects intéressants et peu connus de son époque. Ibn Ḥazm composa aussi un traité de logique, aujourd'hui perdu.

Al-Ġazzālī.

Al-Ġazzālī (cfr. chap. XIII) avait étudié à fond la philosophie et avait composé un traité de logique. Convaincu que les idées des *falāsifa* étaient pernicieuses pour l'Islam, il les avait résumées d'abord en un traité spécial. Ensuite, dans son célèbre *Tahāfut al-falāsifa*, il avait combattu leurs thèses, entre autres

celles de l'éternité du monde, de la science d'Allāh ne s'étendant pas à chacun des moments de l'univers, de la survivance après la mort conçue d'une manière purement spirituelle. Il attaquait aussi la position des *falāsifa* au sujet des miracles, et leur explication du prophétisme comme simple processus psychique naturel.

Après ces attaques d'al-Ġazzālī on trouve plus fréquemment dans les chroniqueurs des nouvelles au sujet de livres des *falāsifa* condamnés à être brûlés sur des bûchers publics. Dans une ambiance si peu favorable, la *falsafa* allait disparaissant dans les pays orientaux de l'Islam.

Avenpace.

Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyà Ibn Bāǧǧa, Avenpace, médecin, mathématicien, astronome, philosophe, musicien de valeur, né à Saragosse, ayant souvent occupé de hautes fonctions, s'étant aussi parfois trouvé dans l'indigence, vécut à Saragosse, Séville, Grenade, et passa enfin à Fez, où il mourut en 1138/533. Sa mort était due, semble-t-il, à l'empoisonnement, sur l'instigation des *faqīh* qui le tenaient pour athée. Selon une autre version, sa mort fut provoquée par la jalousie de l'un de ses collègues médecins.

Avenpace n'écrivit pas beaucoup. Il s'occupa surtout des traités de *Physique* d'Aristote. La vie tourmentée, et fréquemment incomprise d'Avenpace se reflète dans son livre *Guide du solitaire*. S'opposant à l'opinion de ceux qui cherchent l'élévation spirituelle de l'homme dans l'illumination mystique, il propose la voie du perfectionnement graduel par la raison, lui donnant comme but l'union de l'âme, libre de liens et purifiée de taches, avec la pure intelligibilité d'Allāh. Les savants peuvent, et doivent, se rassembler et tâcher de vivre de manière que parmi eux ne soit nécessaire ni le médecin, ni le juge, semblables à des plantes qui se passent des labeurs du jardinier; ils doivent se tenir à l'écart des basses passions de la masse, vivre dans une amitié mutelle, et trouver leur repos dans l'union avec l'esprit surhumain de la sagesse. Avenpace fut le précurseur d'Averroès, à qui il prépara la voie par ses commentaires sur Aristote.

Ibn al-Sīd.

Ibn al-Sīd al-Baṭalyūsī, grammairien, poète et philosophe, naquit, comme sa *kunya* l'indique, à Badajoz, 1052/444 sous le règne d'al-Muẓaffar, prince protecteur des gens de lettres, le troisième de l'éphémère dynastie des Banū Afṭās. La vie d'Ibn al-Sīd se déroula dans une époque critique de transition, pendant laquelle les roitelets des Taifas se voyaient en même temps menacés par les armées chrétiennes et par les desseins ambitieux des Almoravides.

Il semble que Ibn al-Sīd se vit bientôt forcé de quitter sa ville natale et qu'il trouva d'abord refuge dans la petite cour d'Albarracin, où régnait 'Abd al-Malik b. Razīn, et que par la suite il chercha la protection d'al-Ma'mūn à Tolède. Son éloge poétique d'al-Musta'īn b. Hūd nous indique qu'il séjourna aussi à Saragosse; peut-être faut-il situer à cette époque de sa vie la polémique qu'il mena contre Avenpace sur des sujets grammaticaux et dialectiques, que le même

Ibn al-Sīd recueillit plus tard dans son *Kitāb al-masā'il*, livre des questions, où entre autres sujets, il traite, un siècle avant Averroès, de la possibilité et de la nécessité de l'harmonie entre la raison et la foi. Ibn al-Sīd mourut en 1127/531, à Valence, où il semble avoir vécu la dernière partie de sa vie.

Des onze ouvrages, presque tous perdus, cités par Asin Palacios comme ayant été écrits par Ibn al-Sīd, c'est le *Kitāb al-ḥadā'iq*, celui qui facilement nous permet de le classer parmi les philosophes. Cet ouvrage représente la première tentative faite à al-Andalus de concilier la pensée grecque avec les dogmes de l'Islam; il nous fait connaître les thèses qui au XIe/Ve siècle constituaient le système des philosophes andalous en ce qui regarde les questions de la théodicée, de la cosmologie et de la psychologie. Ibn al-Sīd, qui était le contemporain d'Avenpace et le prédécesseur d'Ibn Ṭufayl et d'Averroès, nous présente les théories néoplatoniciennes et plotiniennes revêtues de formules orthodoxes; comme Averroès, il défend l'immortalité de l'âme rationnelle. Bien qu'ayant une valeur élémentaire, l'ouvrage d'Ibn al-Sīd nous relate une période intéressante dans l'histoire de la *falsafa* à al-Andalus, et nous permet de suivre la formation des systèmes philosophiques d'Ibn Ṭufayl et d'Averroès.

Ibn Ṭufayl.

Abū Bakr (Abubacer) b. Ṭufayl, né à Guadix, put jouir de la brève période de liberté concédée à la philosophie dans la cour de l'almohade Abū Ya'qūb, dont il fut l'ami et le médecin. Ibn Ṭufayl cultiva aussi les mathématiques et la poésie. Mais ce qui lui donne une place parmi les philosophes c'est sa renommée universelle comme auteur du roman philosophique *Ḥayy b. Yaqẓān*, le vivant fils de Celui qui veille, c'est-à-dire, d'Allāh; ce livre fut traduit en plusieurs langues, et était connu aussi sous le titre de *Le philosophe autodidacte*. Ibn Ṭufayl mourut septuagénaire à Marrākuš, en 1185/581; le calife almohade honora de sa présence ses funérailles.

Dans le *Ḥayy b. Yaqẓān*, après avoir fait l'éloge des philosophes qui l'ont précédé, et notamment d'Avicenne, al-Ġazzālī et Avenpace, l'auteur propose comme but de la philosophie, d'arriver à l'union avec Allāh; il analyse le cas d'un enfant abandonné dans une île déserte, privé de tout commerce humain, qui comme un autre Robinson, s'ingénie à pourvoir à ses nécessités matérielles, tandis que la réflexion de sa vive intelligence l'amène à des conclusions scientifiques et philosophiques. De la contemplation de l'univers et des changements qu'il observe il s'élève jusqu'à la croyance à la nécessité d'un Créateur infini. Ses méditations le persuadent de l'incorruptibilité de son âme; il juge que sa fin adéquate c'est la contemplation de l'Etre Parfait. Sur ces entrefaites, Asāl, pieux pratiquant d'une religion révélée, arrive dans l'île, et dans son colloque avec Ḥayy, découvre que celui-ci, guidé seulement par sa raison, est arrivé à une position très semblable à celle de la religion révélée d'Asāl. Les deux amis passent alors dans une île voisine où règne Salāmān, un ami d'Asāl, afin que Ḥayy lui propose ses idées; celles-ci ne sont pas cependant comprises, et les deux amis retournent à leur île, tandis que la masse continue à se contenter de ses symboles et figures.

Averroès.

Abū 'l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd, Averroès, d'une famille de jurisconsultes de Cordoue, étudia dans sa ville natale la médecine et le droit. Ibn Ṭufayl le présenta au calife almohade Abū Ya'qūb, qui lui soumit une question sur l'éternité de la matière. Les réponses à ce genre de demandes pouvaient, dans ce temps-là, entraîner des conséquences graves, et Averroès raconte qu'il fut pris de peur, et n'osait répondre, mais qu'il se tranquillisa lorsqu'il vit que le calife lui-même traitait la question avec grande compétence, et manifestait une profonde connaissance des philosophes et de la philosophie. Averroès succéda à Ibn Ṭufayl dans la charge de médecin du calife, et occupa aussi pendant quelque temps le poste de cadi à Séville et à Cordoue. Accusé ensuite par les *faqīh* et les ulémas d'hérésie et d'infidélité, il fut exilé par le calife, obligé de céder à la pression; mais dès que celui-ci fut plus libre, il accorda de nouveau sa faveur à Averroès, qui mourut à Marrakuš en 1198/595.

Averroès est un grand inconnu dans le monde de l'Islam; ailleurs, il a été fréquemment mal compris. Une petite partie seulement de ses écrits a subsisté dans le texte original arabe. Parmi celle-ci on trouve le *Tahāfut al-Tahāfut* la fameuse réponse aux attaques d'al-Ġazzālī contre les *falāsifa*.

Suivant le conseil d'Ibn Ṭufayl, Averroès s'adonna à l'étude des œuvres d'Aristote, et écrivit sur chacune d'elles trois commentaires (grand, moyen, petit). Averroès reste connu non pas tant par son originalité mais par la pénétration de son analyse et la force de ses commentaires. Son grand mérite fut de purifier les textes qu'on pensait être aristotéliciens. Dans son œuvre il n'épargne pas les critiques même contre ses grands prédécesseurs al-Fārābī et Avicenne. Cependant, lui aussi, tout comme eux, bien qu'avec des réserves, admit la théorie de la procession des sphères, et de l'émanation des intelligences séparées.

On a parfois, partant principalement des commentaires d'Aristote, attribué à Averroès, bien injustement, des opinions qu'il était bien loin de professer. On est même allé jusqu'à faire de lui un athéiste. Il faut tenir compte, comme M. Alonso l'a fait remarquer, que dans sa critique d'Aristote, Averroès se propose seulement d'éclairer la pensée de celui-ci, et non pas d'exposer ses propres opinions. Celles-ci sont exprimées ouvertement dans ses ouvrages originaux.

Aristote fut pour Averroès le maître indiscutable; partant donc de la position aristotélicienne, qu'il estime inébranlable, Averroès examine la théologie islamique. Il s'appuie sur le principe, commun aux *falāsifa*, qu'il ne peut y avoir de conflit entre la vérité philosophique et la vérité religieuse, puisque le raisonnement philosophique ne peut conduire à aucune conclusion contraire au contenu de la révélation divine, car la vérité ne peut pas contredire la vérité, mais au contraire, elle doit être en harmonie avec elle et lui servir de témoignage. Les doctrines de la religion sont l'expression symbolique des vérités philosophiques. Averroès croit en Allāh et recommande le châtiment de l'infidèle, mais il estime qu'on doit punir aussi ceux qui renversent les barrières de discrimination intellectuelle: le savant peut se livrer à la spéculation, mais la masse sans culture doit se contenter de croire généralement au «Livre». Ce que le peuple doit savoir,

Averroès le consigne dans son *Kašf 'an al-manāhiǧ*, déclaration des voies. Le Coran n'a pas pour but d'instruire les hommes, mais de les rendre meilleurs. Le philosophe doit chercher la vérité cachée sous les symboles. Averroès ne nie pas la création, mais, comme al-Ġazzālī, il l'explique comme une rénovation continuelle effectuée par une cause éternelle qui doit avoir un effet éternel.

Il y a une distinction réelle entre l'âme (avec toutes les facultés qu'on lui attribue aujourd'hui: intellect possible, intellect agent, etc.) et l'intelligence séparée ou intellect agent, un, universel pour tous les hommes. L'âme requiert l'intervention de cet intellect agent, un, universel pour tous les hommes. L'âme, selon Averroès, est le principe vital, moins pur que l'intelligence, forme du corps, dont, par suite, elle ne dépend pas, et auquel elle survit après la mort, soit dans l'enfer ou dans le paradis, en divers degrés selon ses mérites; elle serait donc individuellement immortelle et ainsi le confirme la révélation. Averroès admet expressément la résurrection, mais pas dans le même corps qui sera différent dans la vie future: il faut ne pas admettre les représentations trop matérielles de la vie future.

En fait d'éthique, Averroès attaque la doctrine selon laquelle une chose est bonne ou mauvaise simplement par le décret d'Allāh. Il cherche le critère de la moralité dans l'accommodation à la nature et à la raison, et aussi dans la convenance sociale. De ce point de vue, il considère la religion comme un facteur indispensable de moralité collective. En ce qui regarde le bien-être social, Averroès fait remarquer que la pauvreté et la misère de son temps proviennent en bonne partie de ce qu'on se sert des femmes uniquement comme d'un discutable objet de plaisir, et qu'on les traite comme des animaux domestiques ou comme des plantes d'ornement, au lieu d'admettre qu'elles aussi prennent part à la production, à la conservation et à l'augmentation des biens matériels et spirituels.

Averroès marque la fin de la *falsafa*: après lui s'arrêtent les grandes figures des *falāsifa* dans l'Islam. Seule la logique continue à être l'objet de nouveaux livres calqués sur de vieux schèmes, car les *mutakallimūn* les plus endurcis la reconnaissent indispensable; et encore n'a-t-il manqué de gens pour considérer la logique comme l'antichambre de l'enfer. Aussi dans les études éthiques se limite-t-on à reproduire sans fin les ouvrages de l'âge d'or. Les autres traités de la *falsafa* retiennent à peine l'attention.

La falsafa *des juifs de l'Andalus.*

L'essor pris par la culture juive dans l'Andalus, où elle a alors son principal foyer de rayonnement, se trouve étroitement lié à l'épanouissement de la *falsafa* dans les pays d'Occident. D'une part, nonobstant les relations intimes et les influences mutuelles entre les savants musulmans et leurs collègues juifs, on ne peut inclure ces derniers dans l'ensemble de la culture islamique; mais d'autre part on ne pourra pas étudier convenablement la *falsafa* de l'Andalus sans tenir compte de l'activité et de l'influence des savants juifs contemporains.

Parmi les philosophes néo-platoniciens on peut citer, entre autres, Sulaymān b. Gabirol (Avicebron), poète et philosophe de valeur, auteur d'un livre acon-

fessionnel, *Fons vitae*, par lequel il contribua à la propagation du néoplatonisme; Abraham b. Ḥiyya (Savasorda) de Barcelone connu aussi comme astronome, m. environ 1136/351; Abraham b. Ezra, de Tolède, m. 1167/463, et son contemporain Yūsuf b. Pāqūdā, de Saragosse. Yusūf b. Ṣaddīk, de Cordoue, mourut en 1199/596.

Parmi les péripatéticiens citons Yehūdā ha-Lēwī, de Tolède, m. 1140/535; Abraham b. Dāwūd, lui aussi de Tolède, m. 1180/576, auteur d'un livre philosophique intitulé *La foi sublime*; et surtout l'illustre Maïmonide, né à Cordoue, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques, comme la *Dalālat al-ḥā'irīn*, Guide des perplexes. Maïmonide se vit contraint de fuir l'Andalus pour ne pas renier sa religion, et finit par s'établir au Caire, où il s'adonna pour subsister à l'exercice de la médecine. Il s'y distingua si bien qu'il arriva à être le médecin de Saladin. Maïmonide mourut en 1204/601, et selon son désir, il fut enterré à Tibériade.

La philosophie des mutakallimūn *après al-Ġazzālī.*

La *falsafa* était morte, pourrait-on dire, d'asphyxie, dans une ambiance défavorable, mais en même temps, et grâce surtout à l'influence d'al-Ġazzālī, on enregistre la floraison de la spéculation philosophique chez les *mutakallimūn*, libérés enfin de rivaux si dangereux. On travaille donc à nouveau sur les vieilles questions d'ontologie et de métaphysique, on discute les thèses d'Avicenne, on prend de la philosophie d'Aristote tout ce qui est compatible avec l'Islam. La science péripatétique n'est plus la maîtresse ayant le droit de critiquer, mais l'humble servante. On ne peut plus parler de l'éternité du monde, ni d'une interprétation purement spirituelle des concepts de l'enfer et du paradis.

Cette philosophie atteint sa plus grande splendeur dans la période qui va jusqu'à la fin du XIIIᵉ/VIIᵉ s. Ses représentants les plus illustres sont un sunnite, Faḫr al-Dīn Rāzī, m. 1209/606, à Hérat, et un šī'ite, Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, m. 1273/672. Comme ils appartenaient à des sectes très différentes de l'Islam, il serait intéressant d'étudier leurs divergences.

Al-Rāzī affine la discipline de la logique grecque, notamment en ce qui regarde la technique des objections; c'est pourquoi on l'appelle *al-mušakkik*, l'argumentant. Al-Ṭūsī traite, avec une grande clarté, des questions fondamentales de la philosophie; son ouvrage a été l'objet d'une multitude de commentaires et de gloses, et il n'a cessé de compter jusqu'à nos jours parmi les livres d'enseignement théologique supérieur, dans la section dite *'ilm uṣūl al-dīn*, science des racines de la religion, laquelle s'affranchit de plus en plus des questions qui intéressent peu la dogmatique.

C'est seulement à l'école des Mu'tazilites, point morte, comme on l'a dit quelquefois, mais très vivante, chez les Zaydites, par exemple, qu'ont continué à être traitées les vieilles questions du *kalām*. Le grand nombre d'ouvrages et de commentaires sortis des ateliers de lithographie de la Perse, et destinés en bonne partie à l'Inde, montre le vif intérêt qu'on continue à prêter à ces doctrines.

D'un point de vue général, la Perse est la région de l'Islam où on a le plus cultivé la philosophie, mais il y eut aussi des philosophes dans l'Inde, surtout dans les meilleurs temps de l'empire du Grand Mogol et dans la période suivante.

Les noms des philosophes qu'on pourrait citer dans le grand intervalle qui sépare le XIIIe/VIIe s. de la période moderne sont très nombreux. On a calculé qu'on connaît du moins les noms d'environ un millier de philosophes ayant vécu dans les pays d'Islam, et que la plupart appartiennent à cette époque de décadence. La production de la littérature philosophique est extraordinairement grande, car il y faut inclure des ouvrages apparemment consacrés à d'autres sujets, comme par exemple les commentaires du Coran, qui comprennent toutes sortes de matières. Mais malgré le nombre des ouvrages, on peut à peine parler de progrès. Les auteurs emploient leur activité en subtilités et arguties qui n'enrichissent point le trésor intellectuel et ne l'illuminent pas de nouveaux points de vue. L'influence de la culture européenne ne semble pas avoir été très féconde dans ce secteur, du moins dans son aspect constructif. Il ne semble pas non plus que le penchant pour les grands philosophes anciens soit très vif, si l'on en juge par le nombre peu abondant de leurs éditions. Vers la fin du XIXe/XIIe s. avait commencé au Caire l'impression de l'ouvrage encyclopédique des *iḫwān al-ṣafā'* mais il fallut s'arrêter au premier volume, à cause de difficultés d'orthodoxie.

Ǧirǧī Zaydān, dans un petit ouvrage publié au Caire, 1902/1320, donne les biographies de nombre d'écrivains spéculatifs du XIXe/XIIIe s. En général leurs travaux prennent la forme de commentaires de vieux traités, mais ils se présentent quelquefois comme des ouvrages indépendants.

LES SCIENCES NATURELLES. LA MÉDECINE

Parmi les sciences naturelles, dans la culture islamique, la médecine vient au premier rang, tandis que plusieurs autres branches de la science naturelle, considérées aujourd'hui disciplines indépendantes, sont encore traitées comme auxiliaires de la médecine.

Le centre médical le plus important dans les pays de l'Islam durant le califat des Umayyades était l'ancienne académie de Ǧundīšāpūr, fondée au IIIe s. après J. C. par les monarques sassanides. Héritière de la tradition gréco-syrienne, elle devint plus tard le centre de traductions d'œuvres médicales en arabe. Parmi les représentants les plus en vue de cette académie, on cite les membres d'une célèbre famille nestorienne de médecins, originaire de Syrie, les Baḫtīšū', dont la série connue se succéda en cette profession pendant sept générations. Un de ces médecins, Ǧirǧīs, fut appelé à Bagdad, 765/148, pour traiter le calife, ce qu'il fit avec succès. En 787/171 les Baḫtīšū' passent définitivement au service des califes, appelés par Hārūn al-Rašīd, lequel, durant sa dernière maladie, ordonna de mettre à mort Ǧibrā'īl Baḫtīšū'; celui-ci eut cependant la vie sauve par suite des retards du ministre chargé d'exécuter l'ordre. Pendant la période tourmentée des rivalités entre les fils de Hārūn, Ǧibrā'īl fut plusieurs fois emprisonné, ses biens, qui étaient très considérables, confisqués, mais aussitôt que le souverain avait besoin de ses services, on le libérait et on lui restituait sa fortune.

En fait d'alchimie, il était traditionnel d'attribuer à Ǧābir b. Ḥayyān (Geber) un grand nombre d'ouvrages sur la matière, mais récemment on a prouvé que ces ouvrages datent de siècles postérieurs.

A l'époque des traductions le principal du travail scientifique consistait dans l'étude et l'assimilation de la doctrine reçue. Les traducteurs eux-mêmes composent des résumés en forme de manuels. Ils traitent des mêmes sujets que les auteurs grecs: il s'agissait de la médecine, étudiée à partir des maladies de la tête jusqu'à celles des pieds, en passant par les maladies du reste du corps; chaque maladie est décrite avec ses causes, ses symptômes et son traitement, d'une manière brève et claire. Il existait aussi une autre sorte de manuels très en vogue, composés en forme de questions et réponses. Ces manuels étaient destinés à ceux qui désiraient apprendre par cœur la doctrine.

Les érudits ne manquent pas non plus à cette époque. Simultanément à leurs travaux de traduction, ils se risquent à écrire des ouvrages plutôt indépendants. On peut citer comme exemple le chrétien jacobite Yūḥannā b. Māsawayh, m. 857/243, médecin des califes pendant près d'un demi-siècle. Il est auteur de diverses œuvres médicales, dont l'une est un recueil d'ordonnances et une autre le *Nawādir al-ṭibbiyya*, cas notables de médecine, écrit pour son disciple Ḥunayn b. Isḥāq. Ces deux livres furent traduits par la suite et édités en Europe. On attribue aussi à Ibn Māsawayh le *Daġal al-ʿayn*, altérations de l'œil, qu'on estime être le premier traité d'ophtalmologie écrit en arabe.

Ḥunayn b. Isḥāq, (Iohannitius) m. vers 877/264, était médecin nestorien de l'école de Ǧundīšāpūr. Il se distingua, non seulement comme traducteur de grand mérite, mais aussi comme auteur de notables œuvres originales. C'est à lui qu'on doit l'entrée en masse des ouvrages de Galien dans le courant de culture des pays de l'islam. Sans compter les traductions importantes d'autres écrivains, comme la *Materia medica* de Dioscoride, Ḥunayn avait traduit en syriaque 95 écrits de Galien, et 39 en arabe, tandis que ses disciples en traduisirent 13 en syriaque, et 60 en arabe. Ḥunayn est également l'auteur de plusieurs travaux importants, comme son grand traité d'ophtalmologie, *ʿAšr maqālāt fī 'l-ʿayn*, dix chapitres sur l'œil, dont la composition lui prit trente ans; ce traité a été récemment publié par Meyerhof, au Caire, 1928/1347. Ḥunayn composa aussi un traité plus bref sur la même matière, et les *Masāʾil fī'l-ṭibb*, questions de médecine, très en vogue en Orient, mais encore inédit en Occident. En 856/242, il écrivit une importante *Risāla*, épître ou traité, exposé critique de la technique des traductions et des défauts des traducteurs précédents, qui a été étudié par Bergsträsser, Leipzig, 1925/1344. Les versions de Ḥunayn se signalent par la maîtrise de la langue, la clarté et la concision, l'adaptation sûre et dégagée. Lui-même raconte qu'il travaillait en ayant devant lui au moins trois manuscrits distincts de son texte, et n'épargnait ni démarches ni voyages afin d'obtenir des exemplaires rares.

ʿAlī al-Ṭabarī, qu'il ne faut pas confondre avec d'autres homonymes, eux aussi célèbres, se distingue à Bagdad vers le milieu du IXe/IIIe s.; il était de famille chrétienne, et embrassa l'islam à l'âge de soixante ans. Il est surtout connu par son *Firdaws al-Ḥikma*, paradis de la Sagesse, vaste encyclopédie médicale divisée en 260 chapitres; les 35 derniers chapitres traitent de la médecine indienne, ils

résument ou incluent textuellement des passages d'autres livres indiens sur la médecine.

Un autre ouvrage de ce temps, où sont utilisées des sources médicales indiennes, est le livre de Šānāq, *Fī 'l-samūm wa-'l-tiryāq*, sur les poisons et les antidotes.

Pendant le IXe/IIIe s. on peut à peine parler d'histoire naturelle, quoiqu'il ne manque pas de livres, tels ceux d'al-Aṣma'ī, de Baṣra, m. 828/213, où l'auteur tout en poursuivant un but littéraire, donne des notices curieuses et utiles sur diverses plantes et animaux; et ceux d'al-Ǧāḥiẓ, mort nonagénaire à Baṣra, en 868/255 environ, qui, en style littéraire, traite du blé et du palmier, des blancs et des nègres, des métaux, des mulets, et d'autres sujets de ce genre. Son ouvrage le plus connu est le *Kitāb al-ḥayawān*, édité au Caire 1906/1324.

Un genre spécial qui naît à cette époque est celui des «lapidaires», ouvrages composés d'après le type de la *Mineralogia*, faussement attribuée à Aristote, et qui se multiplièrent et se montrèrent très utiles, à cause de la grande quantité de pierres précieuses et fines qu'on apportait de terres lointaines aux centres opulents du pouvoir islamique. Divers noms occidentaux modernes rappellent en cette matière leur filiation orientale, comme le bézoard, du persan *pād-zahr*, antidote contre le poison. C'est à cette époque aussi qu'on commence à connaître en Occident des plantes et des drogues ignorées des Grecs et des Romains, comme par exemple le camphre et la canne à sucre, celle-ci provenant de l'Inde.

Deux médecins chrétiens méritent encore l'attention dans cette période: Sābūr b. Sahl, de Ǧundīšāpūr, m. 869/256, célèbre par son antidotaire en vingt-deux livres, très en vogue en Orient durant plusieurs siècles, et Yaḥyà b. Sarāfyūn, (Serapion major), auteur de deux ouvrages sur la médecine qui eurent plusieurs éditions en Europe aux premiers temps de l'imprimerie.

Le Xe/IVe s., et le XIe/Ve s., peuvent être considérés comme l'âge d'or des sciences naturelles dans la culture islamique. La besogne des traducteurs est presque complètement terminée, et les érudits se lancent dans des travaux originaux. Les noms des savants chrétiens disparaissent peu à peu et cèdent la place à des investigateurs qui sont principalement musulmans, et en bonne partie des Persans.

Dans la médecine se distingue le persan Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī (Rhazes), m. 925/313. Le catalogue de ses ouvrages, selon la distribution faite par al-Bīrūnī donne: 56 écrits sur la médecine; 33 sur d'autres sciences naturelles; 8 de logique; 10 de mathématiques; 23 de philosophie et métaphysique; 14 de théologie; 23 d'alchimie, 17 sur des sujets divers. Beaucoup de ces écrits sont de brèves monographies, mais il y a aussi des œuvres capitales, comme *al-Ḥāwī*, immense encyclopédie posthume que l'auteur déclara avoir travaillé pendant quinze ans. Traduite sous le nom de *Continens*, elle eut maintes éditions en Europe. Une autre grande œuvre est le *Kitāb al-Manṣūrī*, plus connue que la précédente, divisée en dix livres, qui fut aussi objet de nombreuses traductions européennes sous le nom de *Libri ad Almansorem*. Quelques-unes de ces monographies, les plus célèbres, furent aussi traduites, ainsi le *Kitāb al-ǧadarī wa-'l-ḥaṣba*, livre sur la variole et la scarlatine, le premier connu sur ces maladies, très important dans

l'histoire de l'épidémiologie. Al-Rāzī, qui peut être considéré comme le plus grand clinicien de l'islam, fut le chef du *bīmāristān*, «lieu de malades», ou hôpital, fondé à Bagdad en 918/306 par le calife al-Muqtadir. L'influence de ses œuvres sur la médecine dura cinq siècles. Ses ouvrages sur l'alchimie eurent également une grande vogue. Tandis que ses contemporains divisaient les substances chimiques en corps, comme l'or; des âmes, comme le soufre; des esprits, comme l'ammoniac, al-Rāzī établit leur division selon leur appartenance au royaume animal, végétal, ou minéral. Quoiqu'il ne réussît pas à sortir de l'alchimie, il est le précurseur de la chimie scientifique, car laissant de côté beaucoup d'extravagances théoriques, il s'en tient aux faits prouvés. Il commence par décrire avec la précision alors possible les substances dont il se sert, les appareils qu'il utilise, les procédés qu'il emploie pour obtenir ses «ferments». Ce point est, au reste, aussi difficile pour l'auteur que pour les lecteurs. Al-Rāzī, comme tous les alchimistes de son temps, croyait fermement à la possibilité de la transmutation des métaux en or, et des pierres précieuses en diamants, du moment qu'on a obtenu le «ferment» juste. Il raconte même les circonstances dans lesquelles, en compétition avec un autre alchimiste, il parvint à convertir l'étain en or pur. Son ouvrage le plus fameux de ce genre est le *Sirr al-asrār*, secretum secretorum, récemment publié par Ruska, 1937/1356.

Abū Ya'qūb Isḥāq al-Isrā'īlī, juif égyptien, est un contemporain distingué d'al-Rāzī. Il fut connu en Occident sous le nom d'Isaac Judaeus, et mourut centenaire vers 932/320, ayant vécu à Qayrawān au service du premier calife fāṭimide. Il écrivit, sur l'ordre de celui-ci, des ouvrages qu'on lisait encore en Europe au XVIIe/XIe s. Dans un de ses écrits, il donne de sages conseils aux médecins, les engageant par exemple, d'une part à recevoir leurs honoraires quand il s'agit d'un malade grave, car après la guérison, la mémoire de celui-ci s'affaiblit de plus en plus à cet égard; mais d'autre part il rappelle au médecin qu'il n'y a pas d'œuvre plus noble que celle d'assister les malades pauvres. Les traductions faites par Constantinus Africanus apportèrent à l'école médicale de Salerne le patrimoine scientifique des traités d'Isaac Judaeus. Les disciples de celui-ci, continuateurs de ses travaux, constituèrent l'école dite de Qayrawān. L'un d'eux, Ibn al-Ğazzār (Algizar), m. 1009/400, écrivit des ouvrages, traduits aussi par Constantinus Africanus, qui eurent de nombreuses éditions.

On raconte que parmi les présents envoyés par Constantin VII Porphyrogénète, empereur de Byzance, à l'occasion d'une ambassade à 'Abd al-Raḥmān III, premier calife umayyade de l'Andalus, il y avait un exemplaire grec de la *Materia medica* de Dioscoride, orné de plantes merveilleusement peintes. Comme, à Cordoue, personne ne connaissait le grec, il fallut envoyer de Byzance le moine Nicolas, et avec l'aide de celui-ci le juif Ḥasdāy b. Šapruṭ, m. vers 980/370, médecin fameux, vizir et trésorier des deux premiers califes umayyades andalous, parvint à traduire cet ouvrage.

Yaḥyà b. Isḥāq exerça la médecine et la chirurgie durant le règne d' 'Abd al-Raḥmān III. Il est l'auteur d'un livre en cinq volumes inspiré de la médecine grecque. Ibn Ğulğul, médecin d'Hišām II, outre une histoire de savants et de médecins contemporains andalous, écrivit, ca. 982/372, un commentaire de la

Materia medica de Dioscoride. Mais la figure la plus importante parmi les médecins de l'Andalus à cette époque, est celle d'Abū 'l-Qāsim al-Zahrāwī, m. vers 1013/404.

Pendant longtemps il a été considéré comme le plus grand des chirurgiens musulmans. Il écrivit une grande encyclopédie médicale en trente chapitres, chaque chapitre divisé en 2 sections: pharmacologique et chirurgicale. Celle-ci est pourvue dans les manuscrits d'illustrations précieuses avec le dessin de beaucoup d'instruments employés dans les opérations. On y traite de cautères, d'opérations par incision, d'ophtalmologie, d'odontologie, d'opérations de hernies, de la pierre et d'autres maladies. Ces dernières englobent particulièrement les luxations et les fractures. Récemment quelques auteurs ont abaissé les mérites d'al-Zahrāwī en tant que chirurgien, le plaçant dans la catégorie des encyclopédistes.

Pendant ce temps, en Orient, 'Alī b. 'Abbās al-Maǧūsī (Haly Abbas) zoroastrien d'origine, comme sa *nisba* nous l'indique, m. 994/384, écrivait pour le buwayhide 'Aḍud al-Dawla son *Kitāb al-malakī*, «Liber regius», qui n'est pas aussi volumineux que le «Continens» d'al-Rāzī, mais a cependant mérité la publication d'études et de traductions de la part de savants modernes.

Abū Manṣūr Muwaffaq al-Harawī fleurissait à Herāt au temps du sāmānide al-Manṣūr, dans la seconde moitié du Xe/IVe s. Il composa le *Kitāb al-abniyya 'an ḥaqā'iq al-adwiyya*, traité du fondement des propriétés des remèdes, la première œuvre connue en prose persane moderne, très importante au point de vue de la pharmacologie et de la chimie pratique. Cet ouvrage a fait l'objet d'études et de traductions modernes. L'auteur y décrit 585 remèdes différents.

Comme maîtres d'Avicenne dans les questions médicales, on a signalé Abū Manṣūr al-Qumrī et Abū Sahl b. 'Īsà, chrétien de Ǧurǧān, m. 1000/391, celui-ci auteur, entre autres ouvrages, d'une volumineuse encyclopédie médicale. Avicenne brille aujourd'hui plus comme philosophe que comme médecin, physicien, et alchimiste. Cependant, l'ensemble de tout ce que les Arabes avaient reçu des Grecs et d'autres sources en fait de science médicale, ajouté à ce que lui-même avait acquis par son travail, est concentré et systématisé dans son immense ouvrage, *al-Qānūn fī 'l-ṭibb*, le Canon de la médecine; cet ouvrage lui assura une autorité sans pareille non seulement en Orient, mais aussi en Occident, où, après la traduction faite par Gérard de Crémone, se multiplièrent les manuscrits, puis les éditions imprimées (près de cinquante), et les commentaires pendant les premiers temps de l'imprimerie. On doit aussi à ce «prince des médecins» oriental, quinze ouvrages mineurs sur divers sujets médicaux.

L'activité scientifique d'Abū Rayḥān al-Bīrūnī, m. ca. 1050/442, présente aussi un grand intérêt en raison de son apport remarquable à l'histoire des connaissances sur les sciences naturelles. Al-Bīrūnī, outre quelques traités sur des matières médicales, composa son monumental *Ta'rīḫ al-Hind*, ouvrage classique pour la connaissance de l'Inde. Avec une large description géographique, physique et anthropologique, il nous donne les fruits de ses observations sur les croyances religieuses, les sciences, les lois, les coutumes, les institutions de la culture indienne, mises en valeur par de nombreuses considérations personnelles. Le tout est d'une

telle richesse et d'une telle précision dans les détails, que l'étude en est encore indispensable à ceux qui s'intéressent à la culture indienne de cette période.

La cour fastueuse des Fāṭimides d'Égypte ne laisse pas d'attirer les savants et les médecins, car on y favorisait la formation de centres scientifiques. En fait de médecine, méritent une mention spéciale: Abū 'Abd Allāh al-Muqaddasī, originaire de Jérusalem, qui exerçait en Égypte vers la fin du Xe/IVe s., et le chrétien jacobite al-Māsawayh al-Mardīnī (Mesue minor), mort au Caire en 1015/406, dont la grande autorité en pharmacologie fit qu'on l'appelât en Occident «pharmacopeorum evangelista».

Les conditions particulières aux pays du Proche-Orient, si propices aux maladies des yeux, stimulèrent une activité spéciale et d'indiscutables progrès dans les questions d'ophtalmologie. Abū 'l-Qāsim 'Ammār b. 'Alī (Canamusali), de Mossoul, qui exerçait sa profession au Caire pendant le règne du calife fāṭimide al-Ḥākim, se distingua comme oculiste. Son *Kitāb al-muntaḫab fī 'ilāǧ amrāḍ al-'ayn*, Traité choisi sur le traitement des maladies des yeux, est de grand intérêt à cause des détails qu'il donne sur quelques opérations, comme celle de la cataracte. Il semble que l'auteur fut l'inventeur de l'aiguille creuse, et qu'il fut aussi le premier à employer le procédé de succion de la cataracte.

Un émule de Canamusali dans cette spécialité fut l'Iraqien 'Alī b. 'Isà (Jesu Haly), dont le *Taḏkirat al-kaḥḥalīn*, memorandum des oculistes, eut une grande diffusion en arabe et en traductions. On a dit qu'il faut arriver au XVIIIe/XIIe s. pour trouver quelque chose de mieux en Europe. Cette supériorité donna lieu à de nombreuses copies et imitations pendant tout cet intervalle.

'Alī b. Ridwān (Haly Rodoam), du Caire, m. ca. 1067/460, auteur de commentaires largement diffusés en Europe, est célèbre par sa longue controverse médico-philosophique avec son collègue de Bagdad Abū 'l-Ḥasan al-Muḫtār b. Buṭlān (Elluchasen Elimithar) m. vers 1063/455, chrétien, auteur du *Taqwīm al-ṣiḥḥa*, Tacuinus sanitatis. Cette controverse, née d'une question sur la chaleur des petits des oiseaux, est intéressante par le nombre d'indications occasionnelles qu'on y trouve sur l'état de la science médicale contemporaine.

De l'école de l'Iraq relèvent aussi Abū 'l-Faraǧ 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib (Abulpharagius Abdalla Benattibus), m. 1043/435, nestorien, chef de l'hôpital fondé par 'Aḍūd al-Dawla; et Abū Sa'īd 'Ubayd Allāh, le dernier membre de la famille des Baḫtīšū'. Ibn Ǧazla (Bengezla) écrivit un grand traité de médecine. Il se distingue encore avec Abū 'l-Ḥasan Sa'īd, m. 1101/495, par l'introduction de nouvelles méthodes d'enseignement au moyen de tableaux synoptiques.

En ce qui regarde l'alchimie, le Xe/IVe s. voit l'apparition de près d'une centaine d'écrits, attribués au semi-légendaire Ǧābir, mentionné ci-dessus, considéré universellement alors, et pendant plusieurs siècles après, comme le père de l'alchimie. Quelques-uns de ces écrits sont dépourvus de tout mérite, mais certains autres attribuent déjà de l'importance à l'expérimentation. Les nombreuses traductions dont ils furent l'objet en Occident exercèrent une influence indubitable en Europe. Dans ces ouvrages se trouvent déjà la préparation d'acides, alcalis et sels, et l'obtention de l'eau régale et de nombreux produits chimiques.

On conserve encore dans ces sciences plusieurs noms techniques dérivés de l'arabe, comme par exemple, alambiq, *al-anbīq*.

Dans les terres de l'Andalus fut célèbre à cette époque la famille des Ibn Zuhr (Avenzoar), souche de médecins illustres, parmi lesquels on distingue Abū Marwān, mort à Denia, 1077/470, son fils Abū 'l-'Alā' Zuhr, m. 1131/526, médecin du dernier souverain 'abbādī de Séville, puis de l'envahisseur almohade Yūsuf b. Tašfīn, dont il fut vizir et de ce fait il fut appelé en latin Alguazir Albuleizor. Le plus fameux de ses traités de médecine est la *Taḏkira*, memorandum, écrit pour son fils qui se trouvait à Marrākuš. Mais c'est ce dernier, Abū Marwān Zuhr, m. 1162/558, qui reçut le nom d'Avenzoar, tout court. Il fut au service des califes almohades, et, chose très rare parmi les érudits du moyen-âge, il ne s'occupa que de médecine; là même il se dérobait à la pratique de la chirurgie et à la préparation des remèdes, anticipant ainsi la moderne séparation entre médecine, chirurgie et pharmacie. On lui attribue la première description de l'«acarus scabiei». Parmi ses nombreux ouvrages, le plus important est le *Kitāb al-taysīr fī 'l-madāwāt wa-'l-tadbīr*, livre facilitant la thérapeutique et la diète, dédié à Averroès. Avenzoar est le plus grand des cliniciens de l'Andalus, comme al-Rāzī l'est des orientaux.

Médecins fameux quoique plus connus comme philosophes, furent aussi Avenpace, Ibn Ṭufayl, et surtout Averroès, dont le *Kitāb al-kulliyāt fī 'l-ṭibb*, Traité des généralités de la médecine, le «Colliget» des traducteurs, fut très connu en Occident. Il y traite l'anatomie, la physiologie, les maladies, et leurs symptômes, médications et remèdes.

On peut signaler dans cette période comme auteur d'histoire naturelle Šaraf al-Zamān Ṭāhir Marwazī, qui vers 1120/514 écrivait son ouvrage *Ṭabā'i' al-ḥayawān*, sur la nature des animaux, trouvé par Arberry en 1937/1356 dans la bibliothèque de l'India Office à Londres, et partiellement édité par Minorsky. Cet ouvrage est divisé en deux parties, dont la première traite de questions de géographie, anthropologie et anatomie; la deuxième, beaucoup plus étendue, est dédiée à la zoologie.

Parmi les botanistes et les pharmacologues andalous d'alors émergent deux figures: Abū Ǧa'far al-Ġāfiqī, m. 1165/561, originaire des environs de Cordoue, célèbre par son *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, livre de médicaments simples. Il y donne les meilleures descriptions des plantes connues en arabe, avec en outre leurs noms en arabe, latin et berbère. Longtemps ce livre fut connu seulement par les extraits qu'en donne Ibn al-Bayṭār, et par un résumé qu'en fit Abū 'l-Faraǧ Barhebraeus, mais en 1938/1357 la première partie du manuscrit original fut identifiée dans la Osler Library de l'Université Mac Gill de Montréal, et plus tard, Sarnelli, après de longues et laborieuses recherches, parvint à trouver à Tripoli (Libye), jalousement gardé entre les mains d'une famille, un manuscrit complet de cet important ouvrage, très probablement copié dans l'Andalus.

L'autre savant notable est ce même Ibn al-Bayṭār, de Malaga, qui, après avoir parcouru divers pays, mourut à Damas en 1248/646. Son ouvrage capital est le *al-Ǧāmi' fī 'l-adwiya al-mufrada*, collection de médicaments simples, dans lequel il en énumère par ordre alphabétique, plus de 1400, dont 300 se trouvent cités pour la première fois; un autre de ses ouvrages, *al-Muġnī*, le suffisant, traite

de la même matière arrangée en vue de la thérapeutique. Récemment on a taxé de plagiaire Ibn al-Bayṭār et on a attribué tout le mérite de cet ouvrage à son prédécesseur al-Ġāfiqī.

A Ibn al-'Awwām, de Séville, on doit le *Kitāb al-falāḥa*, traité d'agriculture, le plus important de son genre en arabe, dans lequel l'auteur unit à ses connaissances d'érudit sa profonde expérience pratique directe. Il traite de 585 plantes cultivées, dont 55 sont des arbres fruitiers. La dernière partie traite de l'élevage des troupeaux et des animaux domestiques.

Muḥammad b. 'Alī al-Šafra fut un botaniste et chirurgien qui vers 1320/720 travaillait à Cadix. Il passa ensuite à Marrākuš et mourut enfin à Grenade en 1360/762.

A cette époque nous trouvons dans le lointain Yemen la dynastie des Rasūlides, favorable aux érudits, dont quelques souverains s'appliquèrent eux-mêmes à des recherches savantes. Le *Kitāb al-mu'tamad fī 'l-adwiyā al-mudrafa*, livre des remèdes simples, composé par 'Umar b. Yūsuf, le troisième souverain rasūlide, m. 1296/696, a eu plusieurs éditions au Caire et se trouve entre les mains des droguistes orientaux. Le *Buġyat al-fallāḥīn*, désir des paysans, fut composé vers 1372/774 par al-'Abbās b. 'Alī, le sixième souverain rasūlide; il embrasse l'expérience agricole yéménite, mais il n'atteint pas l'étendue ni la profondeur de l'ouvrage d'Ibn al-'Awwām. Le *Buġyat* contient de nombreux termes techniques et des noms de plantes qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires; il mérite d'être signalé à l'attention des spécialistes. Enfin, al-Malik al-Afḍam, m. 1376/778, successeur d'al-'Abbād b. 'Alī, résuma dans son *Kitāb al-lum'a* tout ce qu'on connaissait alors sur la médecine, prenant chacun des organes corporels et en énumérant les maladies, leurs causes et leur thérapeutique. Cet ouvrage qui, semble-t-il, n'ajoute rien de nouveau à nos connaissances fut trouvé par Sarnelli à Ṣan'ā'; il le reçut en cadeau du *šayḫ* qui le possédait.

Ibn al-Ḫaṭīb, de Grenade, m. 1374/776, connu aussi comme historien, et Ibn Ḫātima, mort en 1369/771, durant la grande peste du XIVe/VIIIe s., sont les derniers grands médecins d'Occident; ils sont remarquables par leurs écrits sur les épidémies, dans lesquels, pour la première fois, anticipant sur leurs collègues d'Europe, ils signalèrent l'importance de l'isolement, et les dangers de la contagion par contact.

En Orient la décadence avait déjà commencé. Il suffit de mentionner Abū 'l-'Abbās al-Tīfāšī, m. 1253/651, auteur du meilleur livre de minéralogie, le *Kitāb azhār al-afkār fī ğawāhir al-aḥğār*, livre des fleurs des pensées sur les substances des pierres. Muḥammad b. Mūsā al-Damīrī, mort au Caire, 1405/808, compila, en ayant recours seulement à des sources littéraires, la *Ḥayāt al-ḥayawān*, vie des animaux qui, faute de mieux, est le principal ouvrage de zoologie en arabe. C'est un vaste ouvrage où l'on traite des animaux par ordre alphabétique, mais souvent l'auteur ne les connaissait qu'à travers des sources littéraires. On y trouve donc un minimum de zoologie, mais en revanche c'est une riche mine en matière de folklore sur les animaux recueillant ce qui est contenu dans les traditions, la loi canonique, les proverbes et les superstitions populaires.

A l'histoire naturelle appartiennent aussi les traités de fauconnerie, très

nombreux et très populaires, dans lesquels on donne, à l'ordinaire, d'amples notices sur les animaux de la région où ils sont composés.

Parmi les nombreux médecins de la période où en Orient la source vive de la science commence à se tarir, l'Égyptien Ibn al-Nafīs, (Ebenefis), mérite une mention spéciale. C'est l'auteur d'un commentaire de l'*Anatomie* d'Avicenne, et d'un autre, m. vers 1288/687 très étendu, consacré exclusivement à la partie médicale du *Qānūn*. On a trouvé dans ses écrits une description de la petite circulation du sang qui anticipe étrangement, de façon même littérale, sur celle donnée par Michel Servet au XVIe/Xe s. Ce qui est plus notable, Ibn al-Nafīs ne pouvait — car la loi le lui prohibait — ni ne voulait, — il nous le dit expressément —, pratiquer la dissection. On peut donc conjecturer que, spéculant sur les données de Galien il arriva à une conclusion qui avait échappé à la perspicacité du fameux savant hellénique, à moins que l'on veuille supposer qu'il a cherché à se prémunir contre les accusations possibles, en se déclarant ennemi de la dissection.

Il convient aussi de faire mention d'Ibn Abī Uṣaybiʿa, m. 1270/669, dont le *Kitāb ʿuyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, livre des sources d'information sur les classes des médecins, est un des documents les plus importants pour l'histoire de la médecine dans les pays d'Islam.

Les traités de pharmacologie abondent en cette période, soit qu'ils traitent des remèdes simples ou des remèdes composés. Dans ce dernier cas ils reçoivent le nom *d'Aqrābāḏīn* (*Grabadin*), mot dérivé du grec *graphidion*. Ils passent ensuite en Europe, et aujourd'hui encore continuent d'être employés par les pharmaciens de nombreux pays d'Islam. C'est par ce moyen que nombre de termes de pharmacopée ont passé aux langues européennes, comme par exemple, sirop, de l'arabe *šarāb*.

L'activité dans la sphère de la médecine ne pouvait pas cesser, et elle ne cessa pas. Mais tandis que les érudits se bornaient à publier gloses et commentaires, ou à étudier des compilations encyclopédiques, la pratique, qui avait toujours existé, de formes plus basses de la médecine adultérée par des procédés de superstition et de magie, se généralisa de plus en plus.

En résumé, on peut dire que la contribution des savants des terres d'Islam aux sciences naturelles est surtout d'un caractère pratique: connaissance de nouvelles plantes et drogues, de nouveaux produits chimiques, de procédés nouveaux, d'expériences cliniques. Fins observateurs, les médecins connurent bien les auteurs grecs et systématisèrent leurs doctrines. Mais leurs progrès dans l'investigation sont assez modestes. Il est vrai que la possibilité d'expérimenter, si nécessaire à la médecine, leur était déniée car ils ne pouvaient ni disséquer les cadavres humains, ni opérer sur des animaux vivants.

En ce qui regarde la médecine, l'apport de la culture des pays d'Islam avait au début servi en Europe pour améliorer la pratique et donner de l'essor aux études. Mais à mesure que les sources arabes se tarissaient, ce qui avait été une aide devenait peu à peu un poids mort empêchant de nouveaux progrès. Cependant, vers la fin du XVIe/Xe s., l'enseignement médical à Francfurt a. Oder se basait encore presque exclusivement sur Avicenne et al-Rāzī. La pharmacologie

arabe subsista en Europe jusqu'aux débuts du XIXe/XIIIe s., et dans un traité allemand de zoologie imprimé en 1838/1254, on peut lire encore des légendes comme on les trouve dans la *Ḥayāt al-ḥayawān*, d'al-Damīrī.

Les vieux livres ont continué à marquer l'orientation médicale dans beaucoup de pays islamiques jusqu'à nos jours. Ainsi, Sarnelli a trouvé dans le Yémen aux mains de médecins du pays l'édition médicéenne du *Qānūn* d'Avicenne, imprimée à Rome en 1593/1002, et Meyerhof a pu voir au Caire, après la première guerre mondiale, une opération de cataracte faite par un rebouteur soudanais, qui s'en tenait exactement aux prescriptions données par Avicenne.

LES SCIENCES PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES

Laissant de côté des données peu certaines ou de moindre importance, on peut commencer l'histoire des sciences physiques et mathématiques, et de leurs applications, dans le cercle culturel des pays islamiques, avec l'âge d'or du califat ʿabbāside. Déjà du temps du deuxième calife, al-Manṣūr, avaient été apportés de l'Inde deux ouvrages d'astronomie: le Brāhmasphuṭasiddhānta, et un traité d'Āryabhaṭa. Al-Fazārī en fit une étude et une refonte en arabe du premier, et el-Ahwāzī tira du second ses tables de mouvements planétaires. Ces deux livres exercèrent une influence marquée sur les astronomes musulmans, qui reçurent de ces contacts avec l'Inde la notion du sinus trigonométrique. D'après quelques auteurs, c'est en cette conjoncture qu'il faut placer l'admission du système numéral indien dans la culture naissante de l'Islam. Dans cette première époque on se servit aussi des données des tables astronomiques pahlawī, composées du temps des derniers rois sassanides, mais ces influences durent bientôt céder le pas aux courants helléniques, à mesure que les traducteurs rendaient accessibles les ouvrages des astronomes et des mathématiciens, de qui ils apprirent la représentation géométrique des mouvements célestes.

IXe/IIIe Siècle.

Le premier centre de travaux pratiques, fut, à ce qu'il semble, celui de Ǧundīšāpūr, où al-Nahāwandī réunit en forme de tables des observations nombreuses. Avec le califat d'al-Ma'mūn, au début du IXe/IIIe s., commence l'épanouissement de l'astronomie et des mathématiques. Ce souverain avait à son service des astronomes de valeur, dont le chef était Yaḥyà b. Abī Manṣūr, m. ca. 831/216; il leur avait fait construire deux observatoires, l'un dans le quartier al-Šammāsiyya à Bagdad, et l'autre sur le mont Qāsiyyūn, au nord de Damas. Les travaux les plus urgents consistaient à vérifier les données fondamentales de l'*Almageste* de Ptolémée: inclinaison de l'écliptique, précession des équinoxes, duration de l'année solaire. Les astronomes d'al-Ma'mūn en entreprirent l'étude, découvrant le mouvement de l'apogée solaire, qui avait échappé à l'observation de Ptolémée.

Ils compilèrent en outre les *Ziǧ al-mumtaḥan*, tables astronomiques corrigées, et couronnèrent heureusement une des plus délicates opérations géodésiques, la mesure d'un degré de méridien, effectuée au nord de Palmyre avec des résultats d'une exactitude remarquable. Si, en effet, on accepte l'interprétation donnée par C. A. Nallino aux chiffres discordants des divers auteurs sur ces résultats, ils obtinrent 111.815 mètres, soit un excès de seulement 704 mètres sur la vraie valeur de la distance mesurée. La méthode employée consistait à faire partir d'un point déterminé deux groupes d'observateurs, les uns vers le nord, les autres vers le sud, jusqu'à ce qu'ils eussent observé l'augmentation ou la diminution d'un degré de la hauteur de l'étoile polaire; ensuite on mesurait la distance parcourue et on tirait la moyenne. Un autre résultat des travaux de ces astronomes fut la préparation d'un atlas universel, qu'al-Mas'ūdī désigne sous le nom de *Ṣūra al-ma'mūniyya*.

A cette époque appartient aussi al-Ḫwārizmī, originaire de Ḫwārizm, aujourd'hui Khiwa, m. vers 864/232, un des astronomes d'al-Ma'mūn, chef d'une cohorte de grands mathématiciens, dont l'influence se propagea jusqu'en Occident. Le mot «algorithme» rappelle encore le nom du grand savant. Al-Ḫwārizmī écrivait avant la diffusion de l'influence hellénique; c'est pourquoi on remarque davantage dans ses ouvrages l'apport des éléments indiens et persans. Il fut un de ceux qui contribuèrent le plus à faire connaître aux musulmans d'abord, puis aux pays d'Europe, le système numéral indien, surtout par son livre *Algoritmi de numero indorum*, conservé seulement dans sa version latine. De même que les occidentaux appellent «arabes» les chiffres usuels, les Arabes, à leur tour, les appelaient «indiens». Les Arabes, et aussi d'autres peuples orientaux, se servaient pour leurs comptes des lettres de l'alphabet, chacune représentant une valeur numérique. Naturellement, le passage d'un système à l'autre se fit assez lentement. Dans le monastère de St-Jérémie, en Égypte, il existe une inscription arabe avec la date (960/349) en chiffres indiens. Le document européen le plus ancien de date certaine, contenant des chiffres indiens, est le *Codex vigilianus*, écrit au monastère d'Albelda, Logroño, Espagne, en 976/366.

Un des livres célèbres d'al-Ḫwārizmī est son *Kitāb al-muḫtasar fī ḥisāb al-ǧabr wa-'l-muqābala*, titre dont la traduction mathématique précise a été l'objet de discussions érudites. En tout cas, du mot *al-ǧabr* est dérivé le terme européen «algèbre». Bien qu'il eût des précurseurs, on peut attribuer à al-Ḫwārizmī la gloire d'avoir ouvert, avec le calcul algébrique, une nouvelle ère des mathématiques. Il composa aussi des tables astronomiques basées sur le *Siddhānta*, et précédées, comme on le faisait habituellement, d'une longue introduction théorique. Elles furent plus tard révisées par al-Maǧrīṭī. Dans ces tables on emploie constamment le mot *ǧayb*, dont la traduction, «sinus», est devenue courante dans la trigonométrie. Al-Ḫwārizmī est aussi l'auteur de quelques écrits sur l'astrolabe, et contribua à la construction des cartes géographiques ordonnée par al-Ma'mūn.

Le fameux astronome Abū 'l-'Abbās al-Farġānī (Alfraganus) est contemporain d'al-Ḫwārizmī; ses éléments d'astronomie, brefs et clairs, eurent une grande diffusion en Occident. Les valeurs données par lui aux distances des planètes furent acceptées généralement et presque sans modification jusqu'à l'époque de Copernic.

Après la période d'al-Ma'mūn le célèbre trio des frères *banū* Mūsà b. Šākir: Abū Ğa'far, al-Ḥasan et Aḥmad, effectua une série d'observations astronomiques dans un observatoire qu'ils possédaient à Bagdad, sur le Tigre. Leur activité scientifique s'étendait aussi à d'autres branches du savoir. Gérard de Crémone fit la traduction de leur *Liber trium fratrum de geometria*. On leur attribue aussi des écrits sur la trisection des angles, et sur des constructions mécaniques. Ce genre d'écrits d'application pratique se multiplia de plus en plus, surtout sur les balances, roues hydrauliques, horloges à eau, réservoirs à niveau constant.

En même temps, d'autres astronomes effectuaient des observations à Šīrāz, Nīšāpūr, Samarqand, tandis qu'al-Mahānī et al-Nayrīzī s'adonnaient à l'étude systématique du firmament.

Ṯābit b. Qurra, m. 901/288, le traducteur de Ḥarrān, astronome et mathématicien illustre, termine le siècle. Il s'occupe déjà de la théorie de la «trépidation» ou apparence de précession irrégulière des équinoxes, afin d'expliquer des différences entre les observations des arabes et celles des astronomes grecs, différences dues en réalité à l'imperfection des données obtenues par ces derniers.

En général les astronomes musulmans acceptèrent pour leurs travaux le système géocentrique de Ptolémée: la terre, immobile, est le centre de l'univers, et autour d'elle les corps célestes tournent dans leurs orbites circulaires avec un mouvement uniforme. On explique les anomalies apparentes par la combinaison de cercles concentriques, excentriques, et d'épicycles. D'abord on discuta la possibilité de concevoir la terre tournant sur son axe, mais ensuite la théorie de l'immobilité absolue prédomina. Partant de cette base, on multiplia les observations, accumulant ainsi des données précieuses pour les générations futures. En l'occurrence, l'hypothèse géocentrique ne gênait aucunement, et comme on ne possédait ni pendules, ni chronomètres, ni télescopes, on n'était pas à même de trouver des arguments plausibles contre une telle hypothèse: on ne pouvait non plus parvenir à découvrir des corps célestes autres que ceux déjà connus des Grecs.

X^e/IVe Siècle.

Al-Battānī (Albategnius), m. 929/317, originaire probablement de Ḥarrān, est un des plus éminents astronomes musulmans. Il demeura presque toujours à Raqqa, sur l'Euphrate, s'adonnant à des observations continuelles. Outre divers livres d'astrologie, il composa *al-Zīğ*, tables astronomiques, accompagnées d'un commentaire. C'est son œuvre capitale, la seule que nous possédons de lui, traduite en latin et en castillan pendant le Moyen-Age, et objet de la récente édition et traduction définitive faite par C. A. Nallino, 1907/1325. Al-Battānī démontra que l'apogée solaire se trouve sujette à la précession des équinoxes, et que par conséquent l'équation du temps se trouve soumise à une lente variation séculaire. Il prouva, contre Ptolémée, la variation du diamètre angulaire apparent du soleil et la possibilité des éclipses annulaires. Il imagina une nouvelle théorie pour déterminer les conditions de visibilité de la nouvelle lune, thème si important pour l'Islam, puisque plusieurs de ses rites les plus importants prennent comme point

de départ l'apparition de la nouvelle lune. Ses observations précises des éclipses lunaires servirent en 1749/1163 à Dunthorne pour déterminer l'accélération séculaire du mouvement de la lune. En fait de mathématiques, al-Battānī trouva des solutions à des problèmes de trigonométrie sphérique en ayant recours à la projection orthographique.

Abū 'l-Ḥusayn al-Rāzī, m. 986/376, fut astronome et mathématicien illustre. Il composa le *Kitāb al-kawākib al-ṯābita wa-'l-muṣawwar*, livre illustré des étoiles fixes dans lequel il transmet des séries importantes d'observations précises, et indique plusieurs étoiles dont Ptolémée ne fait pas mention. En corrigeant les données erronées de Ptolémée, il a permis aux astronomes postérieurs l'identification d'étoiles mal situées par l'astronome égyptien. La précision de ses indications sur la grandeur relative de quelques étoiles a facilité l'étude du lent changement de leur éclat.

Le nom d'Abū 'l-Wafā', m. vers 997/387, traducteur de mathématiciens grecs, est principalement lié au développement de la trigonométrie, bien qu'il traitât également avec compétence de nombreuses questions astronomiques et géométriques, qui influèrent sur les savants postérieurs. Un de ses ouvrages est le *Kitāb al-handasa*, traité de géométrie, et un autre le *Kitāb fī mā yaḥtāǧ ilayhi al-kuttāb wa-'l-ʿummāl min ʿilm al-ḥisāb*, livre de ce que les scribes et les fonctionnaires doivent savoir en fait de science du calcul.

Divergente par son but, mais intimement liée à l'astronomie par ses méthodes, l'astrologie fut toujours tenue en haute estime tant chez les grands que parmi le peuple. Une des charges les plus importantes de la cour des princes, et en même temps des plus dangereuses, était celle d'astrologue. Partant du principe que par leur nature et par leurs mouvements les corps célestes exercent une influence effective sur les événements du monde sublunaire, on considérait ces corps célestes comme indicateurs des événements futurs, qui pourraient être prévus par quiconque parviendrait à estimer correctement le résultat final de leurs diverses influences. C'était l'astrologue qui déterminait les moments propices pour s'engager dans une entreprise, c'était lui qui pronostiquait la fortune des princes selon les horoscopes tirés au temps de leur naissance. Afin de composer son pronostic, il lui fallait tenir compte des influences nombreuses, variables, compliquées, favorables ou contraires, des corps célestes dans leurs différentes hauteurs, dans leurs positions distinctes sur le Zodiaque, dans leurs conjonctions et leurs oppositions. On composa de nombreux ouvrages sur ces questions, dont beaucoup passèrent ensuite en Europe. Des astrologues fameux de ce temps furent ʿAlī b. Aḥmad al-ʿImrānī, m. 955/344, et son disciple Abū 'l-Ṣaqr al-Qabīsī (Alcabitius), auteur de deux traités, l'un sur la conjonction des planètes, et l'autre *al-Madḫal ilà ṣināʿat al-nuǧūm*, introduction à l'art de l'astrologie, traduits et répandus en Europe durant les premiers temps de l'imprimerie.

XIe/Ve Siècle.

Le XIe/Ve s. vit les dernières années d'activité d'Abū 'l-Ḥasan b. Yūnus al-Miṣrī, m. 1009/400, théoricien de valeur. Il travailla à l'observatoire très bien

installé, annexe au *dār al-ḥikma*, demeure de la science, que fonda au Caire le calife fāṭimide al-Ḥākim. A ce dernier le savant dédia ses tables astronomiques, *al-Ẓīǧ al-kabīr al-ḥākimī* terminées en 1007/398, dont les observations sont nombreuses et dignes de confiance.

Les préjugés religieux avaient d'abord empêché dans l'Andalus le développement des mathématiques et de l'astronomie. On transigeait avec les mathématiques dans une mesure suffisante pour les nécessités pratiques, telles que les calculs, quelquefois très compliqués, des partages d'héritages. Pour des raisons analogues, on tolérait l'étude de l'astronomie afin de pouvoir déterminer certaines données nécessaires, telles que les temps valables des prières journalières, calculées d'après la hauteur du soleil; la *qibla* ou orientation vers La Mecque; le commencement et la durée des crépuscules, également d'utilité rituelle; le comput du calendrier lunaire, avec le début et la fin des mois, et aussi la prévision des éclipses, pendant lesquelles on récite des prières spéciales. L'ensemble de ces connaissances porte le nom d' *'ilm al-mawāqit.*

Cette situation changea après l'établissement du califat umayyade à Cordoue. Les califes, et surtout al-Ḥakam, s'entourèrent de savants, et permirent l'enseignement public des mathématiques et de l'astronomie. C'est ainsi que se forma l'école de Maslama al-Maǧrīṭī, de Madrid, m. ca. 1007/398, auteur de divers ouvrages.

On cite de lui un traité sur l'astrolabe, une arithmétique, un abrégé des tables astronomiques d'al-Battānī, et un commentaire et remaniement de celles d'al-Ḫwārizmī. C'est à al-Maǧrīṭī et à ses disciples qu'on doit la propagation dans l'Andalus de l'ouvrage encyclopédique des *iḫwān al-ṣafā'*.

Revenant en Orient, on trouve à cette époque des mathématiciens notables. L'un est Abū 'l-Ḥasan al-Nasawī, lequel composa une arithmétique, *al-Muqni' fī 'l-ḥisāb al-hindī*, celui qui satisfait sur le calcul indien. Un autre dont les ouvrages ont bien plus grande importance est Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Karaǧī (al-Karḫī). Levi Della Vida a fait remarquer (RSO. 1933, p. 250) une erreur bien ancienne commise dans la lecture de sa *nisba*, laquelle n'est point al-Karḫī, mais al-Karaǧī et partant ne se réfère pas au faubourg de Bagdad, mais à Karaǧ, ville de la Perse. Cette différence, si notable dans la translittération, ne se manifeste que par un seul point diacritique dans l'écriture arabe. Jusqu'à présent on connaissait deux traités dus à al-Karaǧī étudiés par A. Hochheim et F. Woepcke, dont les titres sont *Kitāb al-kāfī fī 'l-ḥisāb*, livre suffisant pour le calcul, et *al-Faḫrī fī 'l-ǧabr wa-'l-muqābala*, livre en honneur de Faḫr (al-Mulk) sur l'algèbre, dans lequel, suivant la méthode de Diophante, il arrive à traiter d'équations, déterminées ou non, de deuxième degré, sans employer les chiffres indiens et écrivant les nombres en toutes lettres. De ce fait on serait porté à juger qu'al-Karaǧī n'avait pas connu le «calcul indien», ou que pour une raison quelconque il n'avait pas voulu s'en servir; mais Levi Della Vida qui a fait connaître deux manuscrits d'al-Karaǧī, un à la Bibliothèque Vaticane, *al-Badī' fī 'l-ḥisāb*, l'admirable dans le calcul, et un autre à la Bodleian d'Oxford, *Kitāb 'ilal ḥisāb al-ǧabr wa-'l-muqābala*, livre des causes du calcul algébrique, a fait remarquer qu'on y trouve un passage du même al-Karaǧī dans lequel il fait mention d'un ouvrage composé par lui-même sur le calcul indien.

L'influence des travaux d'al-Karağī atteignit aussi l'Europe, car il semble hors discussion que le *Liber abbaci* 1202/599, de Leonard Fibonacci de Pise, qui contribua tant à la connaissance et à la difusion des chiffres «arabes» en Europe, doit beaucoup, directement ou indirectement, aux travaux d'al-Karağī.

Abū 'Alī b. al-Hayṯām (Alhazen), de Basra, mort au Caire ca. 1039/431, excellent mathématicien, est surtout un physicien de premier ordre en ce qui regarde les questions d'optique. Son ouvrage capital, inspiré de sources grecques, mais très original et indépendant, est le *Kitāb al-manāzir*, traité d'optique, perdu dans sa version arabe mais conservé en sa version latine. Il attaque la théorie de la vision proposée par Euclide et Ptolémée, selon laquelle les yeux envoient des rayons visuels qui «touchent» l'objet vu. Au contraire, soutient Alhazen, ce sont les rayons de lumière provenant de l'objet vu qui impressionnent l'œil. Mais cette affirmation dépassait trop son temps et resta sans écho. Il faut aller jusqu'à Képler au XVIIe/XIe s., pour relever des progrès dans cette direction, et Képler lui-même profita indirectement de l'héritage d'Alhazen. Parmi les autres travaux de celui-ci, on peut citer le «problème d'Alhazen», dans lequel se résout par une hyperbole une équation du quatrième degré; des études sur la catoptrique et des lentilles; une description exacte de l'œil; ses efforts pour expliquer la vision binoculaire et le relief avec lequel on perçoit les objets, aboutissant à une théorie qui se rapproche des vues modernes. Alhazen connut la fusion des couleurs, s'occupa de la réfraction atmosphérique des crépuscules, et fit le premier emploi connu de la chambre noire.

Al-Bīrūnī, m. ca. 1050/442, se distingua aussi dans le domaine des sciences physiques et mathématiques. Il étudia la culture indienne et traduisit deux ouvrages de l'astronome Varāhamihira. Il laissa aussi de nombreux écrits sur les mathématiques et sur l'astronomie, comme *al-Qānūn al-mas'ūdī*, dédié au sultan Mas'ūd, fils de Maḥmūd de Ġazna. Son *Kitāb al-āṯār al-bāqiya 'an al-qurūn al-ḫāliya*, connu sous le nom de «Chronologie des peuples anciens», est en partie astronomique et en partie historique. Parmi ses études sur la physique on peut citer ses déterminations remarquables de poids spécifiques, où son habileté d'expérimentateur suppléait autant qu'elle le pouvait au manque d'instruments de précision. Ainsi, sans disposer de thermomètres, al-Bīrūnī rend compte des différences observées selon la température de l'eau, et les poids spécifiques obtenus par lui se rapprochent notablement des valeurs calculées avec des instruments et des méthodes modernes. Il s'occupa également de la détermination des dimensions de la terre, étudia les phénomènes crépusculaires, les éclipses du soleil. Il construisit des astrolabes, et un appareil représentant les mouvements du soleil et de la lune.

En Occident, vers la fin du XIe/Ve s., à l'époque des «reinos de Taifas», on trouve les noms de mathématiciens et d'astronomes, parmi lesquels se distingue celui d'Abū Isḥāq al-Zarqālī (Azarquiel ou Arzachel), m. vers 1087/480, né à Cordoue et ayant vécu à Tolède, alors centre de la culture andaloue. Azarquiel était un théoricien, observateur et artisan très habile. Il composa un manuel qui exerça une grande influence aux époques suivantes. Il publia les «Tablas toledanas», astronomiques, traduites par Gérard de Crémone. Il proposa des théories

nouvelles sur les corps célestes, et perfectionna les instruments astronomiques. Il créa même un nouveau type d'astrolabe, dit *al-ṣafīḥa*, (Assafea Azarchielis), dont il traite dans son *Kitāb al-'amal bi-'l-ṣafīḥa al-zīǧiyya*, édité et traduit par Millàs Vallicrosa, Barcelone 1933/1352. Les types antérieurs d'astrolabes ne pouvaient être employés dans des latitudes différentes sans un nombre considérable de tables auxiliaires, mais celui que construisit Azarchiel, en sa forme définitive, dite *al-'abbādiyya*, parce que dédiée au roi de Séville, al-Mu'tamid b. 'Abbād, était un instrument universel, n'ayant pas besoin de tables auxiliaires.

Deux princes érudits, de la maison des *banū* Hūd, régnante à Saragosse, terminent le siècle. L'un est Abū Ǧa'far al-Muqtadir b. Hūd, philosophe, mathématicien et astronome, qui entretient un centre scientifique à sa cour. Il fit construire le palais dit de l'Aljaferia, de son nom Abū Ǧa'far. L'autre est son fils Yūsuf al-Mu'tamin, auteur de *al-Istikmāl*, désir de perfection, traité de mathématiques qui eut une grande vogue, où il résumait les *Eléments* d'Euclide et l'*Almageste* de Ptolémée.

XIIe/VIe Siècle.

Au début du XIIe/VIe s. il faut mentionner en Orient le nom déjà familier d'Avicenne, à cause de ses recherches en physique sur l' «horreur du vide»; l'énergie intérieure des corps, opposée à celle qui vient du dehors; la divisibilité indéfinie de la matière; la propagation des rayons de lumière et leur action à travers les corps diaphanes; les relations entre la lumière et la chaleur, la propagation de celle-ci, sa production par le mouvement et aussi par la concentration des rayons lumineux dans un miroir concave.

'Umar Ḫayyām, m. 1132/527, ajoutait à ses qualités littéraires de profondes connaissances mathématiques. Dans un livre sur l'algèbre il classifie les équations de deuxième et de troisième degré selon le nombre de termes qu'elles contiennent, mais il ne parvient pas à résoudre les équations négatives, et moins encore les imaginaires. 'Umar Ḫayyām prit une part principale à la réforme du calendrier dite *ǧalālī*, parce qu'elle fut faite du temps du selǧūqide Malik Šāh Ǧalāl al-Dīn. Niẓām al-Mulk, premier ministre de ce dernier, en avait été le promoteur, et en avait chargé huit astronomes des plus en vue. Cette ère commence le 16 mars 1079/472. Les Persans, bien qu'ils suivissent les mois de la loi musulmane, conservaient néanmoins l'année solaire, et ajoutaient à la fin de l'année lunaire cinq jours «furtifs» pour les années ordinaires, et six pour les bissextiles. On n'est pas d'accord sur les détails de cette réforme du calendrier. Selon certaines interprétations, elle était plus précise que la réforme grégorienne, dont l'erreur s'accumule jusqu'à totaliser un jour en une période de 3330 années.

A cette époque travaillent aussi Abū Bakr al-Ḫaraqī, m. vers 1138/533, mathématicien et géographe, et Abū 'l-Fatḥ al-Ḫāzinī, esclave grec à qui son maître, de Marw, facilita les moyens d'une solide instruction scientifique. Le second, outre ses travaux astronomiques, comme la détermination de la latitude de Marw, composa le *Kitāb mizān al-ḥikma*, livre de la balance de la science, dans lequel il traite de mécanique, hydrostatique, densités et poids spécifiques,

de la théorie de la gravité, du levier, de la balance, et des méthodes pour la mesure du temps.

Pendant la première moitié du XIIe/VIe s. on trouve à l'Andalus IbnMas'ūd de Séville, astronome, auteur d'un traité de trigonométrie; et le juif Abraham bar Ḥiyya, m. ca. 1136/531, dit Savasorda, (de *ṣāḥib al-šurta*, chef de police) qui vivait à Barcelone. A Savasorda on doit un traité d'économie pratique, publié par Millás, Barcelone 1929/1348, et qui eut une grande influence pour la transmission des mathématiques orientales aux terres d'Occident. Il est en outre auteur d'écrits astronomiques.

Un des astronomes andalous qui soumirent à une critique très serrée les théories de Ptolémée fut Ǧābir b. Aflāḥ (Geber), de Séville, auteur du *Kitāb al-hay'a*, livre d'astronomie, connu aussi sous le titre d'*Iṣlāḥ al-Maǧisṭī*, correction de l'*Almageste*. Un autre astronome, Abū Isḥāq al-Biṭrūǧī (Alpetragius), de Pedroche, non loin de Cordoue, disciple d'Ibn Ṭufayl, réussit avec sa théorie astronomique, qui rappelle celle des sphères homocentriques d'Eudoxe, à ébranler les bases de la théorie ptoléméenne, préparant ainsi sa future ruine. Les contemporains parlent de la théorie d'Alpetragius comme de la «nouvelle astronomie», mais en réalité son meilleur effet fut celui que nous avons indiqué.

Abū Ḥāmid al-Andalusī, né à Grenade, et mort nonagénaire à Damas, 1169/565, appartient aussi à cette période. C'est l'auteur d'un ouvrage de mélanges cosmographiques, *Tuḥfat al-albāb*, conservé en des nombreux manuscrits et aussi d'une intéressante relation de ses voyages à travers les régions euro-asiatiques, récemment étudiée et éditée par C. Dubler.

On peut admettre que la cartographie islamique commence avec Abū Zayd al-Balḫī, m. 934/323, disciple d'al-Kindī, dont les *Ṣuwār al-aqālīm*, figures des «climats», était très probablement un atlas avec un texte explicatif, incorporé sans doute dans des ouvrages postérieurs. A ce premier type d'atlas on a donné récemment le nom d' «Atlas de l'islam»; il est composé de manière à ce que une première carte générale précède les cartes des mers indienne et méditerranéenne et ensuite celles des diverses régions, représentées par des figures géométriques, des cercles ou des ellipses. On ne trouve pas dans ces cartes de relations avec des données astronomiques ou géodésiques. Le résultat rappelle certaines représentations schématiques des voies modernes de communication. Pendant plusieurs siècles les productions géographiques s'ajoutant à ce type furent assez nombreuses, et elles atteignaient suffisamment leur but qui était de satisfaire aux nécessités pratiques.

Parmi les cartographes et cosmographes se distingue Al-Idrīsī, de Ceuta, formé à Cordoue, et qui travailla à la cour de Palerme, où il mourut en 1166/562. Avec les travaux de Al-Idrīsī la cartographie se rapproche de l'astronomie et elle tient compte des latitudes et des longitudes pour situer les éléments géographiques, tandis qu'on remarque un désir de réalité dans la configuration des côtes et des contours. L'ensemble rappelle une projection de Mercator. A remarquer l'habitude dans ces cartes de placer le sud à la partie supérieure, de sorte que l'Occident correspond à la droite du lecteur; pour s'orienter, il est bon, dès le début, d'invertir la position de la carte.

Al-Idrīsī fit deux éditions semblables de ses travaux géographiques. La première, qui est la plus importante, consistait en un grand planisphère, «imago mundi», gravé sur argent, et accompagné d'un commentaire, *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*, agrément de celui qui désire déchirer les horizons, dit aussi le «Livre de Roger», Roger II de Sicile, son mécène, à qui l'auteur l'avait dédié. Il n'est pas facile de décider si l' «imago mundi» gravé sur la grande planche d'argent était le planisphère général de l'atlas, ou si c'était l'atlas complet, lui-même, lequel consistait en soixante-dix cartes, dont chacune représentait la dixième partie d'un des «sept climats», et par juxtaposition, chose alors nouvelle, on obtenait une carte ptoléméenne complète du monde connu. Konrad Miller a fait une magnifique reproduction, *Mappae Arabicae*, Stuttgart, 1931/1350, des cartes arabes qui sont conservées jusqu'à nos jours.

XIIIe/VIIe Siècle.

En Orient, aux débuts du XIIIe/VIIe s., 'Abd al-'Izz al-Ǧazarī s'occupait de questions techniques d'hydraulique et de mécanique. Son *Kitāb fī ma'rifat al-ḥiyal al-handasiyya*, livre de la connaissance des figures géométriques, est un des meilleurs documents pour se rendre compte du point où était arrivé le développement de la mécanique reçue des Grecs.

En même temps, en Occident, Abū 'Alī al-Marrākušī, composait entre autres ouvrages un catalogue de 240 étoiles pour l'année 1225/622; et Abū 'Abd Allāh b. Badr écrivait un résumé d'algèbre traduit par J. A. Sánchez Pérez, Madrid, 1916/1335.

De cette époque date aussi la première description claire de l'usage de la boussole, due à Baylak al-Qibčāqī, m. 1242/640: on place une aiguille de fer sur une petite structure flottante très légère, et avec une pierre aimantée on force l'aiguille à faire, par attraction, un cercle complet. L'aiguille, momentanément aimantée, s'orientera ensuite d'elle-même. Du fait du frottement, *ḥakka*, nécessaire pour obtenir l'aimantation, la boussole est appellée en arabe *ḥukk*.

Au milieu de ce siècle appartient al-Manṣūr al-Ḏahabī, auteur d'un livre clair et concis, comprenant 17 chapitres, sur la préparation et la purification des métaux, ainsi que sur la technique de la frappe des monnaies.

Qayṣar al-Ḥanafī, Égyptien, m. à Damas, 1251/649, fut au service de l'émir de Ḥamā. Il jeta les plans de fortifications et construisit des roues hydrauliques ou noria, sur l'Oronte. Aujourd'hui encore d'autres norias, *nawā'īr*, semblables sans doute à celles imaginées par al-Ḥanafī, élèvent leurs grandes roues à Ḥamā et dans les environs.

Šaraf al-Dīn al-Muẓaffar al-Ṭūsī, m. vers 1209/606, est auteur de plusieurs traités d'astronomie, parmi lesquels on peut signaler le *Kitāb fī 'l-asṭurlāb al-ḫaṭṭī*, qui traite de l'astrolabe linéaire inventé par lui-même.

Son concitoyen Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, m. 1274/673, au cours d'une vie tourmentée, tomba aux mains des Mongols, mais son érudition et surtout sa profession d'astrologue lui valurent la protection d'Hūlāgū, dont il fut ensuite grand vizir. Hūlāgū lui fit construire à Marāġa, dans l' Āḏarbayǧān, le fameux observatoire,

qui fut doté, grâce aux dépouilles de plusieurs cités, d'une riche bibliothèque. Là, avec d'autres astronomes, al-Ṭūsī travailla jusqu'à sa mort. On a dit que des astronomes chinois avaient aussi travaillé à Marāġa, et cela ne serait pas impossible, vu l'extension de la puissance des Mongols. L'astronome andalou Yaḥyà al-Maġribī, qui résida plusieurs années à Marāġa, dans sa *Risālat al-ḫitā' wa-'l-uyġūr*, parle du calendrier des Chinois et des Uygurs. Al-Ṭūsī écrivit en arabe ou en persan 54 ouvrages, parmi lesquels: le *Kitāb al-mutawassiṭāt bayn al-handasa wa-'l-hay'a*, livre des [sciences] intermédiaires entre la géométrie et l'astronomie; un memorandum d'astronomie, *Taḏkira fī 'ilm al-hay'a*, résumé concis de théories astronomiques et critique du système de Ptolémée, dont on a fait des commentaires innombrables en arabe, persan et turc; et *al-Zīǧ al-īlḫānī*, tables astronomiques īlḫānides, très en vogue en Orient.

XIVe/VIIIe Siècle.

Le XIVe/VIIIe s. marque déjà la pleine décadence des sciences dans les pays islamiques. Au début de cette période, il faut signaler le *Kitāb ǧawāhir al-'arā'is wa-aṭāyib al-nafā'is*, traité des parfums et des pierres précieuses, de 1301/701, dû à Abū 'l-Qāsim al-Kāšānī, dans lequel on trouve un long chapitre final sur la technique des faïences et des descriptions précises sur les matériaux et la fabrication. La valeur de ces informations est précieuse parce que l'auteur était chef d'une manufacture de faïence à Kāšān, ville de Perse très renommée alors par les produits de ce genre, et parce qu'on conserve encore des pièces signées de son nom.

En Occident on peut mentionner le Marocain Abū 'l-'Abbās b. al-Bannā', fils de l'architecte, m. 1321/721, auteur du *Talḫīṣ fī a'māl al-ḥisāb*, résumé d'opérations d'arithmétique, employé jusqu'à nos jours à la *madrasa* de Fez.

Les lueurs dernières de la culture islamique dans le domaine physique et mathématique viennent, au XVe/IXe s., de la lointaine Samarqand, où Ulūġ Beg, prince érudit, historien, mathématicien, bibliophile, et surtout astronome, fit construire en 1428/832 un observatoire que l'on compta parmi les merveilles du monde. Dans cet observatoire, avec les astronomes à son service, il composa les fameuses tables, *Zīǧ-i ǧadīd-i sulṭānī*, précédées d'une longue introduction où il est question des diverses ères et computations, de la détermination du temps, du cours des planètes, et de la position des étoiles fixes.

Dans les siècles suivants les érudits continuent à lire les ouvrages anciens et à en composer d'autres semblables; mais vu qu'ils se trouvaient isolés et écartés du courant du progrès occidental, le fruit de leurs travaux ne mérite pas de mention spéciale.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Généralités.

A. Adnan, *La science chez les Turcs Ottomans*, Paris 1939 (cfr. Archeion XIX, 1937-1938), pp. 36-61, 347-365. — G. Bergsträsser, *Ḥunain b. Isḥāq und seine Schule*, Leiden 1913. — *Al-Biruni Commemoration vol.*, Calcutta 1951. — R. Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe s., Ṣā'id de Baghdād*, Hesperis, X, 1930, pp. 15-36. — D.J. Boilot, *L'œuvre d'al-Bērūnī. Essai bibliographique*, M.I.D.E.O., II, Le Caire 1955. — Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*. Ed. y trad. espag., par A. González Palencia, Madrid 1932. — J. Fück, *Neue Materialien zum Fihrist*, ZDMG, 90, 1936, pp. 298-321; ID., *Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jhdt*, ZDMG, 84, 1930, pp. 111-124. — F. Gabrieli, *Estudios recientes sobre la tradición griega en la civilización musulmana*, Al-Andalus, 24, 1959, pp. 297-310. — I. Goldziher, *Die Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Abhandl. d. Kgl. Preuss. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 8, 1915. — G.E. v. Grunebaum, *Unity and variety in Muslim civilization*, Chicago 1955. — M. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn 1914. — J. Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen 1959. — P. Kraus, *Studien zu Jâbir ibn Ḥayyân*, Isis XV, 1931, pp. 7-30; ID., *Jābir b. Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. I, Paris 1935; ID., *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Le Caire 1942-43, 2 vol. — G. Levi della Vida, *Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture*, The Crozier Quarterly, 22, 1944, pp. 207-216. — M. Meyerhof, *'Alī al-Bayhaqī's . . . biographical work on learned men of Islam*, Osiris, 8, 1949, pp. 122-217. — A. Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden 1931; ID., *El mundo islámico y el Occidente medieval cristiano*, Madrid 1946, Buenos Aires 1952. — J.M. Millas Vallicrosa, *Sobre la valoración de la ciencia arábigo-española de fines del s. X y principios del XI*, Al-Andalus 12, 1947, pp. 199-210. — O'Leary, *Arabic thought and its place in history*, rev. ed., London 1939; ID., *How Greek science passed to the Arabs*, London 1949 (cfr. critique de S. Gands, Isis, 41, 1950, pp. 125-127). — R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (Philosophie u. Geschichte, 70), Tübingen 1950. — M. Plessner, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft*, Tübingen, 1931. — F. Rosenthal, *Die arabische Autobiographie*, Studia Arabica, I, Analecta Orientalis, 14, 1937, pp. 1-40; ID., *A History of Muslim historiography*, Leiden 1952. — C.E. Sachau, *Chronology of ancient nations*, an English version of the Arabic text of the Athār-ul-Bākiya of Albīrūni, . . . London 1879; enlarged ed. with notes, London 1888, 2 vol. — G. Sarton, *Introduction to the history of Science*, Baltimore 1927 . . . (vol. III, 1947-48); ID., *Arabic scientific literature*, I. Goldziher Mem., vol. I, Budapest 1948, pp. 55-72. — J. Schacht, *Ueber den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11 Jhdt.*, ZDMG, 90, 1936, pp. 526-545. — M. Steinschneider, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jhdts.* Unv. Nachdr. d. 1904-1906 Ausgabe, Graz 1956, 2 vol. in 1.; ID., *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960; ID., *Spanische Bearbeitungen arabischer Werke*, Jahrbuch für romanische u. englische Literatur, 12, Leipzig 1871, pp. 353-376. — Togan, A.Z.V., *Considérations sur la collaboration scientifique entre l'Orient islamique et l'Europe*, Rev. Ét. Isl., 1935 (1936), pp. 248-271. — S.P. Tolstov, *Biruni i ego vremia*, Moskva-Leningrad 1950. — S. Van den Berg, *Umriss der muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Ḫaldūn*, Leiden 1912. — M. Weisweiler, *Das Amt der Mustamlī in der arabischen Wissenschaft*, Oriens IV, 1951, pp. 27-57. — H.J.S. Winter, *Science in medieval Persia*, Journ. Iran Soc., London 1951, pp. 55-70.

2. — Les sciences philosophiques.

M. Alonso, *La cronologia en las obras de Averroes*, Misc. de Comillas, I, 1943, pp. 441-460; ID., *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, Al-Andalus, 8, 1943, pp. 155-188; ID., *El «Liber de causis»*, ibid., 9, 1944, pp. 45-69, 419-440; ID., *Hermann de Carintia, De essentiis*, Comillas 1946; ID., *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, Al-Andalus, 12, 1946, pp. 159-173; ID., *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, ibid., 12, 1947, pp. 295-338; ID., *Teologia de Averroes. Estudios y documentos*, Madrid-Granada 1947; ID., *Las traducciones de Juan Gonzalez de Burgos y de Salomón*, Al-Andalus, 14, 1949, pp. 291-319; ID., *Ḥunayn traducido al latin por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo*, Al-Andalus, 16, 1951, pp. 37-47; ID., *Traducciones del árabe al latin por Juan Hispano*, ibid., 17, 1952, pp. 129-151; ID., *Juan Sevillano, Sus obras propias y sus*

traducciones, ibid., 18, 1953, pp. 17-49; ID., *Ibn Sīnā y sus primeras influencias en el mundo latino*, Rev. Inst. Eg. Est. Isl., Madrid 1953, pp. 36-57; ID., *Tecnicismos arábigos y su traducción*, Al-Andalus, 19, 1954, pp. 102-128; ID., *«Al-qiwām» y «al-anniyya» en las traducciones de Gundisalvo*, ibid., 22, 1957, pp. 377-405; ID., *Influencia de Algazel en el mundo latino*, ibid., 23, 1958, pp. 271-380; ID., *El Kitāb fuṣūṣ al-ḥikam de al-Fārābī*, ibid., 25, 1960, pp. 1-40; ID., *Los 'Uyūn al-masā'il de al-Fārābī*, ibid., 24, 1959, pp. 251-273. — M.-Th. D'ALVERNY & G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, Al-Andalus, 16, 1951, pp. 99-140, 259-307; 17, 1952, pp. 1-56. — A.J. ARBERRY, *Avicenna on Theology*, London 1951. — M. ASIN PALACIOS, *La psicologia según Mohidín Abenarabi*, Paris 1906, et Actes du XIV[e] Congrès Internat. d. Orientalistes, III, pp. 79-191; ID., *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914, et dans *Obras escogidas*, Madrid 1946; ID., *Ibn Tumlus, Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y trad. esp., Madrid 1916; ID., *La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la escolástica*, Al-Andalus, 1935, pp. 345-389; ID., *Ibn al-Sīd de Badajoz* y su «Libro de los cercos», ibid., 5, 1940, pp. 45-154; ID., *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, ibid., 7, 1942, pp. 1-47; ID., *La carta de adiós de Avempace*, ibid., 8, 1943, pp. 1-87; ID., *El-régimen del solitario, por Avempace*, texto árabe y trad. esp., Madrid 1946. — T.J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901; trad. angl., London 1903 et 1933; trad. holland., Haarlem 1921; trad. arabe, Le Caire 1938 et 1948. — M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-âge*, Mél. Univ. St. Joseph, Beyrouth, 7, 1921, pp. 397-406; ID., *Inventaire des textes arabes d'Averroès*, ibid., 8, 1922, p. 54; 9, 1924, pp. 43-48; ID., *Autour de la philosophie arabe*, Archives de Philosophie, 1928, pp. 174-191; ID., *Nos informations sur Aliy . . . aṭ-Ṭabariy*, Mél. Univ. St. Joseph, 28, 1949-50, pp. 67-114; ID., *Averroès, Tafsīr ma ba'd aṭ-ṭabī'at*, texte arabe... Beyrouth 1952, 3 vol. — E. CALVERLEY, *A brief bibliography of Arabic Philosophy*, Muslim World, 32, 1942, pp. 60-68. — H. CORBIN & P. KRAUS, *Suhrawardī d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel.* Traité philosophique et mystique publié et trad. avec introd. et notes, Journal Asiat., 1935, pp. 1-82. — M. CRUZ HERNANDEZ, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*, Al-Andalus, 12, 1947, pp. 97-122; ID., *La metafísica de Avicena*, Granada 1949; ID., *Avicena. Sobre metafísica*, Introd., trad., comentario, Madrid 1950. — W. CURETON, *Book of religious and philosophical sects by M. al-Sharastani*, now first edited . . . London 1842-46, 2 vol. — L. GAUTHIER, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris 1923; ID., *Scholastique musulmane et scolastique chrétienne*, Rev. Histoire de la Philosophie, 2, 1928, pp. 221-253, 333-365 (cfr. Isis, 14, 1930, p. 526); ID., *Ibn Rochd (Averroès). Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Alger 1942 (cfr. crit. de M. Alonso, Al-Andalus 1942, pp. 488-490 et de Jeffery, Muslim World, 34, 1944, p. 143). — A.-M. GOICHON, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris 1930; ID., *Introduction à Avicenne. Son épître des définitions*, trad. et notes, Paris 1933; ID., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris 1937; ID., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1939; ID., *Ibn Sīnā. Livre des directives et remarques*, trad., introd., notes, Paris 1951; ID., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944, 2[e] éd. 1951. — I. GOLDZIHER, *Die islamische u. die jüdische Philosophie des Mittelalters*, Kultur der Gegenwart, I., 5, Leipzig 1913. — A. GONZALEZ PALENCIA, *El arzobispo D. Raimundo de Toledo*, Barcelona 1942; ID., *Abusalt de Denia. Rectificación de la mente. Tratado de lógica.* Texto árabe, trad. esp., Madrid 1915. — M.A. GUIDI & R. WALZER, *Studi su al-Kindi*, Rendic. R. Acc. Naz. Lincei, Cl. sc. mor.-pol., Roma 1940, 4, pp. 375-419. — T. HAARBRÜCKER, *Asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophenschulen* aus dem Arabischen übersetzt . . . Halle 1850-51, 2 vol. — R. HAMMOND, *The philosophy of al-Farabi and its influence on medieval thought*, London 1947. — M. HORTEN, *Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enzyklopädie Avicennas* . . . übers. Erläut., Halle 1907-09; ID., *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Beiträge z. Gesch. d. Phil., H. 3, Bonn 1910; ID., *Die philosophischen Ansichten von Razi u. Tusi*, Bonn 1910; ID., *Die Philosophie des Abu Raschid*, übers., erläut., Bonn 1910; ID., *Die Erkenntnistheorie des Abu Rashid*, Archiv f. Phil., I. Abt., Bd. 24, Berlin 1911, pp. 433-448; ID., *Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912; ID., *Die Metaphysik des Averroes*, übers., erläut., Abhandl. z. Philosophie, H. 36, Halle 1912; ID., *Die Philosophie der Erleichtung nach Suhrawardi*, übers., erläut., ibid., H. 38, Halle 1912; ID., *Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahigi*, Der Islam, 3., 1912, pp. 91-131; ID., *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Ein Beitrag z. Gesch. d. Philosophie u. Theologie im Islam, Bonn 1912; ID., *Das philosophische System von Schirazi*, Strassburg 1913; ID., *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn 1913; ID., *Philosophische Fragen der modernen Theologie orthodoxer Richtung im Islam*, Oestereichische Monatschrift für den Orient, 42., 1916, pp. 1-6, 23-35; ID., *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, München 1924. — IBN KHALDŪN, *Prolégomènes.* Ed. et trad. de Slane, Paris 1863-68, 3 vol. — IBN RUSHD, *Tahafut al-Tahafut*, transl.

by S. Van den Bergh, Gibb Mem. N.S., 19, 1954, 2 vol.; ID., *Die Epitome der Metaphysik*, übers. u. mit Einleitung u. Erläut, vers. von S. Van den Bergh, 1924. — CH. ISSAWĪ, *An Arab philosophy of history. Selections from the prolegomena of Ibn Khaldun*, transl., London 1950. — E. LATOR, *Ibn Sa'bīn de Murcia y su «Budd al-'ārif»*, Al-Andalus, 9, 1944, pp. 371-417. — D.B. MACDONALD, *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology*, Isis, 9, 1927, pp. 326-344. — P.J. de MENASCE, *Arabische Philosophie. Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Bern 1948. — N. MORATA, *La presentación de Averroes en la corte almohade*, La Ciudad de Dios, vol. CLIII, pp. 101-122. — D.C. MULDER, *Openbaring en rede in de islamietische filosofie van al-Fārābī tot Ibn Rušd*, Amsterdam 1949. — I. MADKOUR, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934. — L. MASSIGNON, *Ibn Sa'bīn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, Mem. H. Basset, vol. 2. Paris 1928, pp. 123-30. — C.A. NALLINO, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» di Avicenna?*, Riv. St. Or., 10, 1923-25, pp. 433-467, et dans *Raccolta di Scritti*, 6, Roma 1948, pp. 218-256. — J. OBERMANN, *Der philosophische Subjektivismus des Ghazzali*, Wien 1921; ID., *Das Problem der Kausalität bei den Arabern*, Festschrift J. v. Karabacek, Wien 1916, pp. 15-42. — S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin 1936; trad. arabe, Le Caire 1946. — C. QUIROS RODRIGUEZ, *Averroes, compendio de Metafísica*, texto árabe y trad. esp., Madrid 1919. — E. ROSENTHAL, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, München 1932; ID., *The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd*, B.S.O.A.S., 15, London 1953, pp. 246-278. — F. TAESCHNER, *Die Psychologie Qazwīnī's*, Tübingen 1912. — S. VAN DEN BERGH, *De tempels van het Licht door Soehrawerdi*, Tijdschrift v. Wijsbegeerte, 10. Haarlem 1916, pp. 30-59. — A.F. VAN MEHREN, *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali*, Museum, 7, 1888, pp. 613-627; 8, 1889, pp. 5-20. — R. WALZER, *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens 3, 1, 1950, pp. 1-19. — A.J. WENSINCK *Semietische Studien*, Leiden 1941, chap. 9, *Islam en Wijsbegeerte*, pp. 178-191. — M. WORMS, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen*, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, 3., 1900, n. 4.

3. — ÉDUCATION.

M. ASIN PALACIOS, *Un compendio musulmán de pedagogia*, Zaragoza 1924. — R. BRUNSCHVIG, *Quelques remarques historiques sur les médersas de Tunisie*, Revue tunisienne, II, 1931, pp. 262-825. — H.A.R. GIBB, *The University in the Arab Muslim World* (in *The University outside Europe*, ed. Bradby, Oxford 1939). — A. GROHMANN, *Bibliotheken und Bibliophilen im Islam*. Festschrift d. Nationalbibliothek in Wien, 1926, pp. 431-442; ID., & T.W. ARNOLD, *The Islamic Book, a contribution to its art and history* (cfr. Isis, 26, 1936, p. 554). — K. HOLTER, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, 2. Aufl. Bd. 3, Wiesbaden 1953, *Der Islam*, pp. 188-242. — R.S. MACKENSEN, *Four great libraries of medieval Baghdad*, The Library Quarterly, Chicago, 2, 1932, pp. 279-299; ID., *Background of the history of Moslem libraries*, Amer. Journ. Semit. Languages, 51, 1935, pp. 114-125; ID., *Moslem libraries and sectarian propaganda*, ibid., 51, 1935, pp. 83-113; ID., *Arabic books and libraries in the Umayyad period*, ibid., 52, 1936, pp. 245-253; 53, 1937, pp. 239-250; 54, 1938, pp. 41-61; Supplementary notes, 56, 1939, pp. 149-157. — M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen u. medizinischen Unterrichts bei den Arabern*. Sitzungsber. Preuss, Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 23, Berlin 1930. — O. PRETZL, *Erziehung und Unterricht im Kulturbereich des Islam, Handbuch der Erziehungswissenschaften*, 1934. — J. RIBERA Y TARRAGO, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, 3ª ed., Córdoba 1925; ID., *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, Zaragoza 1896, reimpr. en *Disertaciones y opúsculus*, Madrid 1928. — H. SIMON, *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig 1959. — O. SPIES, *Die Bibliotheken des Hidschas*, ZDMG. 90, N.F. 15, 1936, pp. 85-120. — A.S. TRITTON, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957.

4. — LES SCIENCES NATURELLES.

a) *La Médecine.*

ALI IBN ISA, *Erinnerungen für Augenärzte*, Übers. u. erläut., von J. Hirschberg und J. Lippert, Leipzig 1904. — 'AMMĀR B. 'ALĪ AL-MAUṢILĪ, *Das Buch der Auswahl von der Augenkrankheiten*, übers. u. erläut., v. J. Hirschberg, J. Lippert und E. Mittwoch, Leipzig 1905. — M. ANTUÑA, *Manuscritos árabes de «al-Ḥāwī» de al-Rāzī en la Biblioteca de El Escorial*, Rev. de Medicina, Madrid 1935, n. 12. — A.J. ARBERRY, *The spiritual physic of Rhazes*, transl. from the Arabic, London 1950. — A. BLOOM, *L'ostéologie d'Abul Quasim et d'Avicenne*, Paris 1935. — E.G. BROWNE, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921; éd. franç. mise à jour par H.-P. J. Renaud, Paris 1933. — A. CASTIGLIONI, *Storia della medicina*, Milano 1936, *La medicina degli arabi*, pp. 233-256. — A. CHEHADÉ, *Ibn an-*

Nafīs et la découverte de la circulation pulmonaire, Inst. Franç. de Damas, 1955. — G. Colin, *Avenzoar, sa vie et ses œuvres*, Paris 1911. — C. Dubler, *Los nombres árabes de materia médica en la obra del doctor Laguna*, Al-Andalus, 16, 1951, pp. 141-164. — A. Faraj, *Relations médicales hispano-magrébines au XIIe s.*, Paris 1935. — F. Fernandez, *La medicina árabe en España*, Barcelona 1936. — A. Fonahn, *Arabic and Latin anatomical terminology chiefly from the Middle Ages*, Videnskapsselskapets skrifter, 2, Hist.-phil. kl. 7, 1921, Kristiania 1922. — Th. Frankl, *Die Anatomie der Araber*, Prague 1930. — L. Gauthier, *Antécédents gréco-arabes de la psycho-analyse*, Beyrouth 1938. — O.C. Gruner, *A treatise on the Canon of the Medicine of Avicenna*, London 1930. — Ḥalīfa al-Ḥalabī, *Das Buch vom Genügenden in der Augenheilkunde*, übers., erläut., v. J. Hirschberg, J. Lippert u. E. Mittwoch, Leipzig 1905. — *Handbuch der Geschichte der Medizin*, herausg. v. M. Neuburger u. J. Pagel, pp. 589-621, Schrutz, *Die Medizin der Araber*, pp. 622-752, J. Pagel, *Geschichte der Medizin im Mittelalter*. — E.J. Holmyard, *Medieval Arabic Pharmacology*, Proc. Royal Soc. Medicine, Sect. hist. of medicine, 1935-36, pp. 1-10. — Ibn Abi Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Alger 1958. — A. Issa Bey, *Histoire des bimaristans à l'époque islamique*, London 1928. — A.A. Khairallah, *Outline of Arabic contributions to medicine and allied sciences*, Beirut 1946. — P. de Koning, *Trois traités d'anatomie arabes . . . al-Rāzī, 'Alī b. al-'Abbās, Ibn Sīnā . . .* texte trad., Leiden 1903. — L. Leclerc, *Etudes historiques et philologiques sur Ebn Beïthar*, Journ. Asiat., 1862, pp. 433-461; ID., *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1876, 2 vol.; ID., *Traité des simples par Ibn al-Beïthar*, Notices et Extraits des Ms. de la Bibl. Nationale, Paris, 23, I, 1877, 25, I, 1883. — M. Meyerhof, *Die Optik der Araber. Ein Sammelbericht*, Zeitschr. f. *ophthalmologische Optik*, 8, Berlin 1919, pp. 16-29, 42-54, 86-90; Neudruck 1920; ID., *Ueber Klima u. Gesundheit im alten Kairo nach 'Alī b. Riḍwān*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz. Erlangen, 54-55, 1922-23, pp. 197-214; ID., *New light on the early periods of Arabic medical and ophthalmological science*, Bull. Soc. d'Ophthalmologie d'Égypte, Le Caire 1926, pp. 25-37; ID., *The book of the ten treatises on the eye adscribed to Hunain b. Ishaq*, Cairo 1928; ID., *The "Book of Treasures", an early Arabic treatise on medicine*, Isis 14, 1930, pp. 55-76; ID., *'Alī b. Rabbān aṭ-Ṭabarī ein persischer Arzt des 9. Jhdts*, ZDMG, 10, 1931, pp. 38-68; ID., *'Alī aṭ-Ṭabarī's "Paradise of Wisdom", one of the oldest Arabic compendiums of medicine*, Isis, 16, 1931, pp. 6-54; ID., *Al-Morchid fi 'l-Kohl, le guide oculistique, ouvrage inédit de l'oculiste espagnol Mohammad . . . al-Ghāfiqī, 12e s.* Traduction des parties ophthalmologiques . . . Masnou 1933; ID., *Ibn an-Nafīs u. seine Theorie des Lungenkreislaufs*, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin, 6, I., Berlin 1933, pp. 37-88 (cfr. Bull. Inst. Égypte, 1934, pp. 33-46, et Isis, 1935, pp. 100-120); ID., *Thirty-three clinical observations by Rhazes*, Isis 23, 1935, pp. 321-372; ID., *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d'Espagne*, Al-Andalus, 3, 1935, pp. 1-41; ID., *Ibn an-Nafīs and his theory of the lesser circulation*, Isis 23, 1935, pp. 100-120; ID., *Las operaciones de catarata de 'Ammār b. 'Alī al-Mauṣilī, oculista en el Cairo*, Masnou 1937; ID., *Etudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits*, Bull. Inst. Égypte, 23, 1940-41, pp. 13-29; ID., *The philosophy of the physician ar-Rāzī*, Islamic Culture, 15, Hyderabad (Deccan), 1941, pp. 45-58; ID., *The background and origins of Arabian pharmacology*, Ciba Simposia, 6, 1944, pp. 1847-56; ID., *Pharmacology during the golden age of Arabian medicine*, ibid., pp. 1857-67; ID., *Arabian pharmacology in North-Africa, Sicily and the Iberian Peninsula*, ibid., pp. 1868-72; ID., *The sources of the history of Arabian medicine*, ibid., pp. 1873-75; ID., *La surveillance des professions médicales et paramédicales chez les Arabes*, Bull. Inst. Égypte, 26, 1944, pp. 119-34. — J.M. Peñuela, *"Die Goldene" des Ibn al-Munāṣif. Ein Beitrag zur medizinisch-arabischen Lexicographie und zur Geschichte der spanisch-arabischen Literatur im Zeitalter der Almohaden*, Scripta Pont. Inst. Biblici, Vatican 1941. — C. Pruefer & M. Meyerhof, *Die Augenheilkunde des Juḥannā b. Māsawaih*, Der Islam, 1916, pp. 217-268. — Al-Rāzī, *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, trad. et texte par P. de Koning, Leiden 1896. — H.P.J. Renaud, *Un chirurgien musulman du royaume de Granada, Muhammad ash-Shafra*, Hesperis, 20, 1935 pp. 1-20; ID., *Un médecin du royaume de Granada: Muḥammad aš-Šaqūrī*, ibid., 33, 1946, pp. 31-64. — F.X. Rodriguez Molero, *Originalidad y estilo de la anatomía de Averroes*, Al-Andalus, 15, 1950, pp. 47-63. — Ṣalāḥ al-Dīn, *Licht der Augen*, übers., erläut., v. J. Hirschberg, J. Lippert u. E. Mittowch, Leipzig 1905. — T. Sarnelli, *Il Kitāb al-lum'ah al-kāfiyah fī 'l-adwiyah aš-šāfiya, di al-'Abbās b. Rasūl al-Ġassānī, re del Yemen*, Riv. St. Or., 24, 1949, pp. 79-91. — A. Sayili, *Turkish Medicine*, Isis, 26, 1936, pp. 403-414. — J. Schacht & M. Meyerhof, *The medico-philosophical controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1927. — J. Schacht, *Ibn al-Nafīs, Servetus and Colombo*, Al-Andalus, 22, 1957, pp. 317-336. — E. Seidel, *Die Medizin im Kitāb mafātīḥ al-'ulūm*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz. Erlangen, 47, 1915, pp. 1-79. — L. Spengler, *Eintheilung u. Bibliographie der orientalischen Medizin*, Henschel's Janus, 3, 1848, pp. 369-371, Neudruck, Leipzig 1931. — A.S. Ünver, *Le célèbre chirurgien arabe Aboulkassim Ezzeravi et son traité de chirurgie*, Istanbul 1935. — C.A. Wood, *Memorandum book of a Xth c. oculist*,

the Tadhkirat of Ali b. Isa, transl., Chicago 1936. — F. WUESTENFELD, *Geschichte der arabischen Aertzte und Naturforscher*, Göttingen 1840; ID., *Die Akademien der Araber*, Göttingen 1837; ID., *Macrisi's Beschreibung der Hospitaler in el-Cahira*, übers., Neudruck, Leipzig 1931.

b) *Zoologie.*

M. ASIN PALACIOS, *El "Libro de los animales" de Jāḥiẓ*, Isis 14, 1930, pp. 20-54. — J. COLA ALBERICH, *Los naturalistas hispano-musulmanes de Al-Andalus*, Tetuán 1947. — A.S.G. JAYAKAR, *Ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān, a zoological lexicon*, trad. angl., London 1906-1908, 2 vol. — J. DE SOMOGYI, *Ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān, an Arabic zoological lexicon*, Osiris, Bruges, 9, 1950, pp. 33-43; ID., *Index des sources de la Ḥayāt al-ḥayawān de ad-Damīrī*, Journ. Asiat., 213, 1928, pp. 5-128. — J. STEPHENSON, *The Zoological Section of the Nuzhatu-l-qulūb* (A Persian Compendium of Science), Isis XI, 1928, pp. 285-315.

c) *Botanique, agriculture.*

M. ASIN PALACIOS, *Avempace botanico*, Al-Andalus 5, 1940, pp. 255-299. — J.A. BANQUERI, *Libro de agricultura, Su autor . . . Ebn el-Awam, sevillano*, Madrid 1802, 2 vol. — J.J. CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awam*, Paris 1864-1867, 2 t. en 3 vol. — N. LEWIN, *The Book of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dinawarī*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1953. — M. MEYERHOF, *Sur un traité d'agriculture composé par un sultan yéménite au 14e s.*, Bull. Inst. Égypte, 25, 1943, pp. 55-63; 26, 1944, pp. 55-65. — J.M. MILLAS VALLICROSA, *La traducción castellana del tratado de agricultura de Ibn Wāfid*, Al-Andalus, 8, 1943, pp. 281-332; ID., *La traducción castellana del tratado de agricultura de Ibn Baṣṣāl*, ibid., 13, 1948, pp. 347-430; ID., *Sobre bibliografia agrónomica hispano-árabe*, ibid., 19, 1954, pp. 129-142. — H.P.J. RENAUD, *La contribution des Arabes à la connaissance des espèces végétales: les botanistes musulmans*, Bull. Soc. Sciences Naturelles du Maroc, 15, 1935; ID., *"al-Labaj" et "al-Bany"*, Al-Andalus, 6, 1941, pp. 235-238.

5. — LES SCIENCES PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES.

E. WIEDEMANN, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* (Série de 78 études, avec la collaboration de J. Hell, H. Suter, O. Rescher, M. Horten, J. Frank, W. Müller, J. Ruska, Th. Mittelberger, K. Kohl, R. Wright, sur des ouvrages arabes concernant la chimie, l'alchimie, la physique, les mathématiques, l'astronomie, la minéralogie, la géographie, la médecine, la zoologie, la botanique, la musique, publiés dans Sitzungsber. d. Physikalisch-medizinischen Sozietät, Erlangen): Bd. 34, 1902, pp. 45-59; Bd. 36, 1904, pp. 309-350; Bd. 37, 1905, pp. 218-263, 388-455; Bd. 38, 1906, pp. 152-194, 307-357; Bd. 39, 1907, pp. 74-101, 200-248; Bd. 40, 1908, pp. 1-64, 105-159; Bd. 41, 1909, pp. 1-78; Bd. 42, 1910, pp. 15-77, 294-322; Bd. 43, 1911, pp. 72-131, 206-232; Bd. 44, 1912, pp. 1-40, 113-125, 205-256; Bd. 45, 1913, pp. 31-54, 154-173; Bd. 46, 1914, pp. 15-56, 155-169, 172-206; Bd. 47, 1915, pp. 83-131, 214-242; Bd. 48-49, 1916-17, pp. 1-64, 151-185, 228-329; Bd. 50-51, 1918-19, pp. 1-32, 264-274; Bd. 52-53, 1920-21, pp. 55-128, 189-220; Bd. 54-55, 1922-23, pp. 7-22; Bd. 56-57, 1924-25, pp. 17-36; Bd. 58-59, 1926-27, pp. 191-236; Bd. 60, 1928, pp. 289-326.

a) *Physique, mécanique.*

F. BUCHNER, *Die Schrift über der Qarastûn von Thabit b. Qurra*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz. Erlangen, Bd. 52-53, pp. 141-188. — G.S. COLIN, *La noria marocaine et les machines hydrauliques dans le monde arabe*, Hesperis 14, 1932, pp. 22-60. — A.K. COOMARASWAMY, *The treatise of al-Jazari on automata*, Boston 1924. — J. FRANK, *Ibn al-Haiṭam, ein arabischer Gelehrter*, Festsch., J. Rosentahl, Leipzig 1926, pp. 147 . . .— E. GERLAND, *Geschichte der Physik*, München-Berlin 1913, *Die Araber*, pp. 147-181. — A. HELLER, *Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit*, Stuttgart, 1882, 2 vol., *Die Araber*, pp. 158-171. — W. HINZ, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955. — E.O. v. LIPPMANN, *Geschichte der Magnetnadel*, Berlin 1932. — J.C. POGGENDORF, *Geschichte der Physik*, Leipzig 1879, *Arabische Periode*, pp. 55-80. — E. WIEDEMANN & F. HAUSER, *Ueber die Uhren im Bereich der islamischen Völker*, Halle 1915.

b) *Mathématiques.*

M. CANTOR, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, Leipzig 1880-92, 3 vol.; 2. Aufl., 1894-1908, Bd. I., Teil 7, *Araber*, Kap. 32-37, pp. 651-768. — G.S. COLIN, *De l'origine grecque des «chiffres de Fes» et de nos «chiffres arabes»*, Journ. Asiat., 222, 1933, pp. 193-215. — S. GANDZ, *The origin of the Ghubar numerals, or the Arabian abacus and the Articuli*, Isis, 14, 1931, pp. 393-424; ID., *The sources of al-Khowārizmī's Algebra*, Osiris, I., Bruges 1936, pp. 263-277; ID., *The algebra*

of inheritance. A rehabilitation of al-Khuwārizmī, ibid., 5, 1938, pp. 319-391. — K. Garbers, *La matemática y la astronomia en la edad media islámica*, Madrid 1954. — S. Gunther, *Geschichte der Mathematik*, Leipzig 1908-1911, 2 vol., T. I., Kap. 12, *Die ältere arabische Periode*, Kap. 13, *Die spätere arabische Periode*. — A. Hochheim, *Kafi fil Hisab des Abu Bekr . . . Alkarchi*, Halle 1879-80. — W. Kutsch, Ṭabit b. Qurra, *Kitāb al-madjal ilā 'ilm al-'adad*, Beirut 1958. — G. Levi della Vida, *Due nuove opere del matematico al-Karaǧī (al-Karḫī) — Almanacco — Un opusculo astronomico di Māšā'allāh — Numerali greci in documenti arabi spagnoli (Appunti e quesiti di storia letteraria araba)* Riv. St. Or., 14, 1933, pp. 249-283. — G. Loria, *Storia delle matematiohe*, Torino 1929-33, 3 vol., T. I., pp. 326-377. — P. Luckey, *Zur islamischen Rechenkunst u. Algebra des Mittelalters*, Forschungen u. Fortschritte, 24, 1948, pp. 199-204; ID., *Beiträge zur Erforschung der islamischen Mathematik*, Orientalia, 17, 1948, pp. 490-510. — H.P.J. Renaud, *Ibn al-Bannā de Marrakech, ṣūfī et mathématicien*, Hesperis 25, 1938, pp. 13-42. — J. Ruska, *Zur ältesten arabischen Algebra u. Rechenkunst*, Heidelberg 1917. — J.A. Sanchez Perez, *Compendio de Algebra de Aben Beder*, texto, trad., estudio, Madrid 1916; ID., *Biografias de matemáticos árabes que florecieron en España*, Mem. Real Acad., 2ª S., T. 1º, Madrid 1921; ID., *Sobre las cifras rumíes*, Al-Andalus, 3, 1935, pp. 97-125. — H. Suter, *Das Mathematiker-Verzeichnis in Fihrist . . .* Abhandl. z. Gesch. d. Mathem., 6, 1892, Leipzig, pp. 1-87; ID., *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber u. ihre Werke*, Abhandl. z. Gesch. d. mathem. Wissenschaften H. 10, 1900 (cfr. Rec. de M. Steinschneider, OLS, 6, Spalte 40-43, et de H.P.J. Renaud, *Additions et corrections à Suter, "Die Mathematiker u. Astr..."*, Isis 18, 1932, pp. 166-183. — F. Woepcke, *L'algèbre de Omar Alkayyami*, Paris 1851; ID., *Extrait du Fakhri, traité d'algèbre par Abou Bekr . . . Alkarkhi*, Paris 1853. — H.G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter*, Copenhagen 1896; trad. franç., Paris 1902.

c) *Trigonométrie, géométrie, géodésie.*

S.H. Barani, *Muslim researches in geodesy*, Al-Biruni comm. vol., Calcuta 1951. — A.P. Carathéodory, *Traité du quadrilatère attribué à Nasiruddin-el-Toussy*, texte, trad., Constantinople 1891. — M. Curtze, *Verba filiorum Moysi . . . Der Liber trium fratrum de geometria*, Nova Acta d. Kgl. Leop.-Carol., Deutschen Ak. d. Naturforscher, Bd. 49, n. 2, Halle 1885, pp. 105-168. — C. Schoy, *Beiträge zur arabischen Trigonometrie*, Isis, 5, 1923, pp. 364-399; ID., *Die trigonometrische Lehre des . . . al-Bīrūnī . . . nach al-Qānūn al-mas'ūdī*, herausg. v. J. Ruska u. H. Wieleitner, Hannover 1927. — L.A. Sedillot, *Traité des connues géométriques d'Ibn al-Haitham*, Journ. Asiat., 13, 1834, pp. 435-458. — H. Suter, *Die Kreisquadratur des Ibn al-Haiṯam*, Zeitschr. f. Math. u. Phys., Hist.-lit. Abt., 44, 1899, pp. 33-47; ID., *Ueber die Geometrie der Söhne des Mūsā ben Schākir*, Bibl. mathem., Ser. 3,3, 1902, pp. 259-272; ID., *Ueber die Ausmessung der Parabel von Thābit b. Ḳurra*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz., Erlangen, Bd. 48-49, 1916-17, pp. 65-86; ID., *Die Abhandlungen Thābit b. Ḳurras u. Abū Sahl al-Kūhīs über die Ausmessung der Paraboloide*, ibid., Bd. id., 1916-17, pp. 186-227. — E. Wiedemann, *Ibn al-Haiṯam, ein arabischer Gelehrter*, Festschr. J. Rosenthal, Leipzig 1926, pp. 147 . . .

d) *Astronomie, astrologie.*

Aly Aben Ragel, *El libro conplido de los iudizios de las estrellas*, Madrid 1954. — E. Bessel-Hagen & O. Spies, *Das Buch über die Ausmessung der Kreisringe des Aḥmad b. 'Omar al-Karābīsī*, übers., erläut., Quellen u. Studien z. Gesch. D. Math. Astr. u. Physik, Abt. B., Studien, I., 1931, pp. 520-540. — Al-Bīrūnī, *The Book of Instruction in the elements of the art of Astrology*, London 1934. — F.J. Carmody, *Arabic astronomic and astrological sciences in Latin translation*, Univ. of California 1956. — G. Ferrand, *Introduction à l'astronomie nautique arabe*, Paris 1928. — A. Fischer, *Tag u. Nacht im arabischen und die semitische Tagesberechnung*, Abhandl. Phil.-hist. Kl. Königl, Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften, 21, Leipzig 1909. — J. Frank, *Zur Geschichte des Astrolabes*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz. Erlangen, Bd. 50-51, 1918-19, pp. 275-305. — J. Garcia Campos, *De toponimia arábigo-estelar*, Madrid 1953. — E. Griffini, *Intorno alle stazioni lunari nell' astronomia degli arabi*, Riv. St. Or., Roma, 1908, pp. 423-438; 607-608. — T.N. Kary-Niiazov, *Astronomičeskaîa škola Ulugbeka*, Ak. Nauk SSSR, Moskva 1950. — E.S. Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1956. — K. Kohl, *Ueber das Licht des Mondes. Eine untersuchung von Ibn al-Haitham*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz. Erlangen, Bd. 56-57, 1924-25, pp. 305-398. — L.A. Mayer, *Islamic astrolabists and their work*, Genf 1956. — A. Mieli, *La astronomia en el mundo islámico*, Archeion 23, 1941, pp. 84-116. — J.M. Millas Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel. El tratado de la azafea*, Annales Univers. Madrid, I, 1930; ID., *Un ejemplar de la azafea árabe de Azarquiel*, Al-Andalus 9, 1944, pp. 111-119; ID., *El "Liber de motu octavae spherae" de Ṭābit b. Qurra*, Al-Andalus, 10, 1945, pp. 89-108; ID., *Tres instrumentos*

astronómicos árabes de los museos de Tetuán y Madrid, Al-Andalus, 12, 1947, pp. 49-64; ID., *Estudios sobre Azarquiel*, Madrid-Granada 1943-1950. — C.A. NALLINO, *Al-Battānī opus astronomicum, ad fidem cod. Escur., ...arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum*, Mediolani 1903. — H.P.J. RENAUD, *Additions et corrections à Suter, "Die Mathematiker u. Astronomer der Araber"*, Isis 18, 1932, pp. 166-183; ID., *Astronomie et astrologie marocaines*, Hesperis 29, 1942, pp. 41-63; ID., *Sur les lunes du Ramadan*, ibid., 32, 1945, pp. 51-68; ID., *L'origine du mot «almanakh»*, Isis, 37, 1947, pp. 44-46. — J.A. SANCHEZ PEREZ, *El "Libro de las Cruces", obra astrológica que D. Alfonso el Sabio mandó traducir del árabe*, Isis, 14, 1930, pp. 77-132. — A. SAYILI, *The observatory in Islam*, Ankara 1960. — C. SCHOY, *Ibn al-Haitham über die Bestimmung der Richtung der Qibla*, ZDMG, 75, 1921, pp. 242-253; ID., *Aus der astronomischen Geographie der Araber*, Isis, 5, 1, 1922, pp. 51-74; ID., *Ueber die Richtung der Qibla . . . von . . . al-Nairizī*, Sitzungsber. Bayr. Ak. Wiss., Math.-phys. Kl., 1922, pp. 55-68; ID., *Die Gnomonik der Araber*, Berlin 1923; ID., *Ibn al-Haitham: Ueber die Natur der Spuren die man auf der oberfläche des Mondes sieht*, Hannover 1925. — H.J. SEEMANN, *Die Instrumente der Sternwarte zu Marâgha nach die Mitteilungen von al-'Urdī*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz., Erlangen, Bd. 60, 1928, pp. 15-126. — O. SPIES, *Al-Kindi's treatise on the cause of the blue colour of the sky*, Journ. Royal As. Soc., Bombay Branch, Nov. 1937, pp. 7-19. — V. STEGEMANN, *Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Abū 'l-Ḥasan b. Abī Riğāl* (Albohazen), Beitr. z. Gesch. d. Astrologie, I., Quellen u. Studien z. Gesch. d. Kultur d. Altertums u. d. Mittelalters, R.D., H. 2. Heidelberg 1935. — M. STEINSCHNEIDER, *Etudes sur Zarkali, astronome arabe du XIe s.*, Roma 1884. — H. SUTER, *Die astronomische Tafeln des Muḥammed b. Mūsā al-Khuwārizmī in der Bearbeitung des Maslama b. Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein. Uebersetzung des Athelhard von Bath auf Grund der Vorarbeiten von A. Björnbo u. R. Besthorn*, Mém. Acad. Danemark, Sect. Lettres, Ser. 7, 3, 1914, pp. 1-255. — E. WIEDEMANN & J. FRANK, *Die Gebetszeiten im Islam*, Sitzungsber. Phys.-med. Soz., Erlangen, Bd. 58-59, 1927-28, pp. 1-32; ID., & T.W. JUYNBOLL, *Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument*, Acta Orientalis, 5,2, 1926, pp. 81-167. — E. ZINNER, *Die Geschichte der Sternkunde von den ersten Anfängen bis zum Gegenwart*, Berlin 1931, *Die Sternkunde der Araber*, pp. 269-313.

c) *Chimie, alchimie.*

M. BERTHELOT, *La chimie au moyen-âge*, Paris 1893, 3 vol. — A. DIETRICH, *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*, Wiesbaden 1954. — J.W. FÜCK, *The Arabic literature on Alchemy according to an-Nadīm*, Ambix, 4, 1951, pp. 81-144. — P. GARBERS, *Kitāb kīmiyā' al-'iṭr wa-t-taṣīdāt*, von . . . al-Kindī, übers., Leipzig 1948. — E.J. HOLMYARD, *Chemistry in Islam*, Scientia, 40, 1926, pp. 287-296; trad. franç., ibid., pp. 102-110. — H. KOPP, *Geschichte der Chemie*, Leipzig 1931, 2 vol., I., pp. 51-59, *Die Chemie bei den Arabern.* — M. MEYERHOF, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Bērūnī*, eingeleitet, übers. u. erläut., Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin, 3, 3, Berlin 1932. — J. RUSKA, *Al-Bīrūnī als Quelle fur das Leben u. die Schriften al-Rāzī's*, Isis, 5, 1924, pp. 26-50; ID., *Arabische Alchemisten*, Heidelberg, 1924; ID., *Arabische Alchemie*, Archeion, 14, 1932, pp. 425-435; ID., *Die Alchemie des Avicenna*, Isis 21, 1934, pp. 14-51; ID., *Uebersetzung u. Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin, 4, 1935, H. 3, pp. 1-26, Berlin; ID., *Die Alchemie ar-Rāzī's*, Der Islam, 22, 1935, pp. 281-319; ID., *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, übers. erläut., Berlin 1937. — A. SIGGEL, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands*, Berlin 1956; ID., *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, Berlin 1951. — R. STEELE, *Practical chemistry in the XIIth c. Rasis de aluminibus et salibus.* Transl. by Gerard de Cremona, Isis, 12, 1929, pp. 10-46. — E. WIEDEMANN, *Zur Alchemie bei den Arabern*, Abh. z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Med., H. 5, 1922.

6. — GÉOGRAPHIE.

L. J. AFRICANUS, *Africae descriptio*, Venezia 1550, 1554, 1563, 1580, 1606, 1613, 1837; Lugduni Bat., 1632; ID., Antwerpiae, 1556; ID., *Description de l'Afrique*, Paris 1956, 2 vol.; ID., *Descripción de Africa*, Tetuán 1940. — J. ALEMANY Y BOLUFER, *La geografía de la Península ibérica en los escritos árabes*, Rev. Centro Est. Hist., Granada, 9, 1919, pp. 109-172; 10, 1920, pp. 1-29, 121-184; 11, 1921, pp. 1-40. — M. ASIN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*, 2a ed. Madrid 1944. — AL-BAKRĪ, *Description de l'Afrique septentrionale*, Alger-Paris 1911-13. — C. BARBIER DE MEYNARD & PAVET DE COURTEILLE, *Maçoudi, Les Prairies d'Or*, Paris 1861-74, 8 vol. — R. BLACHÈRE, *Extraits des principaux géographes arabes du moyen-âge*, Paris 1932. — R.J.C. BROADHURST, *The travels of Ibn Jubayr*, London 1952. — A. CODAZZI, *Il compendio geografico arabo di Isḥaq b. al-Ḥusayn*, Rendic. R. Acc. Naz. Lincei, Sc. m. s. f., 5, 1929, pp. 373-463. — C. DEFREMERY & B.R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Battoutah*, texte, trad., Paris

1874-79, 4 vol et indices; réimpr., Paris 1914. — C. DUBLER, *Abū Ḥāmid de Granada y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*, Madrid 1953. — G. FERRAND, *Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine*, Paris 1922; ID., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siècles*, Paris 1921-28, 3 vol. — M.J. DE GOEJE, *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, Leiden 1870-1904, 8 vol. — IBN ĞUBAYR, *Voyages*, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1949-1956. — AL-IDRISĪ, *La Finlande et les autres pays baltiques orientaux*, éd. critique par C.J. Tallgren-Tuulio, Helsingfors 1930. — IBN BAṬṬŪṬA, *Travels in Asia and in Africa*, transl. selected, by H.A.R. Gibb. — G. JACOB, *Studien in arabischen Geographen*, Berlin 1892. — H. JANSKY, *Das Meer in Geschichte u. Kultur des Islams.* Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie u. Kartographie, vornemlich des Orients, Leipzig, 1929, pp. 41-59. — P.A. JAUBERT, *Géographie d'Edrisi*, trad. franç., Paris 1840. — J.H. KRAMERS, *La question Balḫī-Iṣṭaḫrī-Ibn Ḥawkal et l'Atlas de l'Islam*, Acta Orientalia, Leiden 1923, pp. 9-30. — J. LELEWEL, *Géographie du moyen-âge*, Bruxelles 1852, 2 vol. — G. LE STRANGE, *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905. — E. LÉVI-PROVENÇAL, *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après . . . al-Ḥimyarī*, Leiden 1938. — K. MILLER, *Mappae arabicae. Arabische Welt u. Länderkarten des 9-13. Jhdts, in arabischer Uhrschrift, lateinischer transcription u. Uebertragun in neuzeitliche Kartenskizzen*, Stuttgart 1926-31. — M.V. MŽIK, *Parageographica im Islam*, Beiträge z. historischen Geographie, Leipzig 1929. — M.H. NAINAR, *Arab geographers' knowledge of Southern India*, Madras 1942. — F. PONS BOIGUES, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los Historiadores y Geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898. — M. REINAUD, *Géographie d'Aboulféda*, Paris 1848-68, 2 vol. — J. RUSKA, *Zur geographischen Literatur im islamischen Kulturbereich*, Geographische Zeitschr., 33, 1927, pp. 519-28, 589-99. — J. SAUVAGET, *Relation de la Chine et de l'Inde, rédigée en 851.* Texte arabe, trad., comm., Paris 1948; ID., *Sur d'anciennes instructions nautiques arabes pour les mers de l'Inde*, Journ. Asiat., 236, 1948, pp. 11-20. — C. SCHOY, *The geography of the Moslems in the Middle ages*, Geograph. Review, April 1924, pp. 257-269. — F. TAESCHNER, *Die geographische Literatur der Osmanen*, ZDMG., N.F., Bd. 1, H. 1, 1923, pp. 31-80. — A.Z.V. TOGAN, *Die Nordvölker bei Biruni*, ZDMG, 90, 1936, pp. 38-51; ID., *Ibn Fadlāns Reisebericht*, herausg., übers., Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes, 24, 1940. — B. TRAPIER, *Les voyageurs arabes au Moyen-âge*, Paris 1937. — O.J. TUULIO, *Du nouveau sur Idrīsī*, Studia Or. Soc. Fennica, 6, 3, Helsinki 1936. — J. VERNET, *La cartografía náutica, tiene un origen hispano-árabe?* Rev. Inst. Eg. Est. Isl., I, Madrid 1963, pp. 66-91. — F. WÜSTENFELD, *Jacuts' geographisches Wörterbuch*, Leipzig 1866-70, 6 vol.

7. — VARIA.

F. DE LA GRANJA, *La cocina arábigo española según un manuscrito inédito*, Madrid 1960. — L.A. MAYER, *Bibliography of Moslem numismatics, India excepted*, Royal As. Soc. ser., London 1955. — F.M. PAREJA, *Kitāb al-šaṭranğ, el Libro del Ajedrez*, Madrid 1935, 2 vol.; ID., *La fase araba del gioco degli scacchi*, Oriente Moderno, Roma, 33, 1953, pp. 407-429; ID., *Un terneo de ajedrez al estilo árabe*, Al-Andalus, 22, 1957, pp. 209-214. — H. RITTER, *Ein arabisches Hardbuch der Handelswissenschaft*, Der Islam, 1917, pp. 1-91. — M. RODINSON, *Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine*, Rev. Ét. Isl., 1949, pp. 95-165. — J. DE SOMOGYI, *Chess and backgammon in ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān*, Études orientales à la mém. de P. Hirschler, Budapest 1949, pp. 101-110. — A. STEIGER, *Das Schachzabelbuch König Alfons des Weisen*, Zürich-Erlenbach 1941.

CHAPITRE XXII

L'ART DANS LES PAYS D'ISLAM

Remarque préliminaire.

Les doctrines proposées par Mahomet, malgré leur simplicité initiale, s'appuyèrent par la suite sur les diverses branches du savoir pour s'affirmer et se conserver. De même, l'accomplissement des actes du culte islamique, quoique n'exigeant en soi ni édifices spéciaux ni instruments propres, en éprouva cependant le besoin par la suite; ceux-ci d'un caractère d'abord tout simple et utilitaire, devinrent par la suite monumentaux et artistiques. Le service de la religion avait donné le premier essor à la recherche du savoir, et l'art trouvait sa raison d'être dans ce même service: dans la culture islamique les sciences gravitent autour du Coran, et les arts trouvent dans la mosquée et le culte une application leur octroyant le droit de cité dans l'ambiance de l'Islam, en tant qu'elles ne sont pas en conflit avec les prescriptions de la *šarīʿa*.

La loi canonique de l'Islam n'a aucune réserve à faire en ce qui regarde l'architecture, mais ses prescriptions frappent les autres arts majeurs, la sculpture, la peinture, la musique; elles limitent aussi la liberté des arts mineurs par la censure portée contre certains sujets ornementaux, et par la prohibition d'employer certaines matières précieuses: la soie, l'or, l'argent. De telles restrictions, endiguant et canalisant l'activité des artistes, ont puissamment contribué à marquer les œuvres de ces derniers d'un cachet commun et caractéristique, et de ce chef l'ensemble de leur production peut justement être appelé art islamique.

Mais même si ces restrictions ont atteint leur effet principal, elles ont été en divers temps et en plusieurs lieux enfreintes avec une certaine liberté, car il ne faut pas oublier qu'outre les degrés divers de rigidité des différentes écoles sunnites, il y eut des pays où l'influence šīʿite, opposée aux règles sunnites, prédominait, et qu'enfin, en ce point, comme en d'autres, telle la prohibition du vin, il n'a jamais manqué d'hommes pour se placer en marge de la loi.

Les critiques occidentaux ne se sont pas encore mis d'accord sur le nombre, la provenance, et la valeur relative des diverses influences qu'ils trouvent dans le Coran, et cependant personne n'a nié qu'il ne s'agisse d'un ouvrage sans égal en son genre. On pourrait dire pareillement que l'art islamique, dans son ensemble, n'est pas original, mais réceptif. Il a cependant apporté un nouvel élément ornemental: la calligraphie de son alphabet, et il a aussi développé d'une façon vraiment nouvelle deux types de décoration: l'arabesque et le *muqarnas*, dont on

parlera plus loin. Les autres éléments, — et il y en a beaucoup —, l'art islamique les a empruntés aux pays devenus musulmans au cours de l'histoire ou aux peuples avec lesquels les musulmans ont été en relations commerciales, depuis l'Atlantique jusqu'en Chine. De toutes ces influences, aussi nombreuses qu'hétérogènes, syriennes, égyptiennes, wisigothiques, byzantines, babyloniennes, persanes, indiennes, tūraniennes, mongoles, chinoises, l'art islamique a tiré un ensemble organique, typique et harmonieux, s'affirmant comme un grand art. Il n'est pas allé cependant jusqu'à unifier le style de ses diverses branches, comme, par exemple, s'est unifié le style de l'architecture, de la peinture et de la décoration gothiques: dans les manifestations de l'art islamique chaque branche suit des traditions artistiques indépendantes.

L'art islamique, comme tous les autres, ne s'est pas formé d'un seul coup; il a commencé par modifier et adapter les formes d'art locales. Mais dès qu'il eut atteint sa maturité, et créé une tradition technique, que transmirent des générations d'artistes, il s'arrêta, tout comme s'était arrêtée la science islamique. Toutefois il n'a pas oublié les vieilles traditions; ainsi, trouvait-on tout récemment à Tunis des maîtres bâtisseurs chez qui s'était conservée, de père en fils, la technique de la construction de leurs ancêtres andalous, émigrés d'Espagne à l'occasion de la «Reconquista».

Une autre particularité, qui n'est pas propre à l'Islam, est le manque relatif de personnalité des artistes: on connaît les noms de beaucoup d'excellents artisans mais en aucun d'eux n'a brillé la flamme d'un génie pour le distinguer des autres et le pousser à briser les anciens moules en vue de s'engager sur des voies nouvelles.

L'ARCHITECTURE

Edifices religieux.

L'objet principal de l'architecture islamique est la mosquée, *masǧid*, lieu de prosternation.

Schématiquement la mosquée consiste en un enclos (cfr. Fig. 36) habituellement rectangulaire, dans lequel on trouve indiquée d'une façon permanente la *qibla* ou orientation vers La Mecque; cet enclos a pour double but d'isoler du monde et d'assurer la tranquillité pendant la prière.

Selon les conditions du climat et l'objet primordial de sa construction, l'enclos de la mosquée se trouve plus ou moins protégé des éléments atmosphériques. A l'intérieur, le long des murs, on trouve ordinairement une galerie couverte, *muġaṭṭā*, laquelle devant le mur de la *qibla* prend habituellement les proportions d'une salle, *īwān* ou *līwān*. Le *miḥrāb* consiste, d'habitude, en une niche de dimensions modérées construite ou encastrée dans le mur; son but est tout simplement d'indiquer la direction de la *qibla*, il n'est donc ni le point central ni l'autel, et si la mosquée est grande il n'est pas rare de trouver plusieurs *miḥrāb* disposés le long du mur de la *qibla*. C'est face à ce mur que viennent se ranger en files les Musulmans comme un régiment en formation de parade, pour les prières rituelles. Récemment on a fait remarquer que le nombre de mosquées où le *miḥrāb* se trouve

mal orienté, et parfois avec une déviation notable, de la vraie direction de La Mecque, était considérable. C'est un fait bien connu des Musulmans depuis longtemps. Ainsi par exemple, on dit que plusieurs des *miḥrāb* de Tlemcen n'indiquent pas la vraie *qibla*, que parmi les mosquées de Fez les unes sont mieux orientées que les autres, et que même le *miḥrāb* de la mosquée al-Azhar, au Caire, ne se trouve pas exempt d'erreur. A ce propos Philby a raconté ses longues discussions avec Ibn Sā'ūd sur la *qibla* de la mosquée de al-Riyāḍ, écartée, semble-t-il, de 15º de la vraie *qibla*. Afin de corriger les erreurs qu'on a vérifiées dans des mosquées déjà construites on a l'habitude de signaler dans leurs *miḥrāb* par une ligne ou un cercle la vraie direction de la *qibla*. Il faut ajouter qu'en tout cas tant l'*imām* que les fidèles songent à prendre l'orientation correcte pour la prière. Parmi les causes de ce manque d'exactitude dans l'orientation de la *qibla* on signale la nécessité d'accomoder l'édifice de la mosquée à la situation du terrain dans les rues d'une ville, et aussi la transformation d'anciennes églises chrétiennes en mosquées, comme par exemple celle de Sainte Sophie à Istanbul, et même de dictons attribués à Mahomet, comme celui contenu dans la collection d'al-Tirmiḏī: «Si tu laisses le couchant à ta droite et le levant à ta gauche, ce qui se trouve entre les deux, c'est la *qibla*»; ce dicton pourrait s'appliquer aux régions du nord de l'Arabie, mais point aux autres pays de l'Islam.

Dans la cour, *ṣaḥn*, il y a presque toujours quelque installation avec une quantité d'eau suffisante pour les ablutions prescrites, *wuḍū'*; le lieu de ces ablutions est appelé *mīḍā*, *mīḍā'a*, ou *mīḍa'*.

Lorsque la toiture de l'*īwān ou līwān* est soutenue par des séries de colonnes, chacune des nefs entre les colonnades reçoit le nom de *riwāq*. Auprès du *miḥrāb* principal et à droite du spectateur on voit généralement le *minbar*, espèce de chaire à laquelle on accède par quelques marches. Dans les mosquées importantes il y a aussi une *dakka*, estrade élevée, un *kursī*, pupitre pour le Coran et siège pour le récitateur, *qārī'*, et quelque armoire pour conserver les exemplaires du Coran et autres objets de valeur.

Certaines mosquées ont une *maqṣūra*, espace clos, exigé parfois en vue de la sûreté du souverain, et placé dans ce cas auprès du *miḥrāb*. Quelquefois la *maqṣūra* se trouve à l'écart du *miḥrāb*, et alors elle est destinée aux femmes qu'on ne voyait pas volontiers dans la mosquée.

Parmi les mosquées des centres importants il y en a certaines de plus grandes dimensions, destinées à la réunion des hommes pour la prière du midi le vendredi; ces mosquées s'appellent *masǧid al-ǧami'*, ou *al-ǧama'a*, mot d'où provient les termes espagnols «mezquita aljama» ou tout court «aljama».

Le minaret, *manara*, *mi'ḏana*, ou *ṣawma'a*, ne fait pas à proprement parler partie de la mosquée. C'est un élément adventice, qui a été ajouté en divers lieux, à l'imitation de constructions autochtones et qui a fini par devenir tellement typique qu'on a peine à concevoir une mosquée sans un ou plusieurs minarets. Dès qu'il fut adopté, le minaret fut utilisé pour l'appel à la prière, et comme tour d'observation et de signaux en cas de nécessité.

Du dehors, l'aspect de la mosquée est ordinairement celui d'une masse close, à perspective extérieure très limitée dans la plupart des cas, et parfois nulle.

Il est fréquent, en effet, dans les villes musulmanes de trouver les grandes mosquées entourées d'étroites ruelles de bazar, où les gens s'entassent au long de la double série de minuscules boutiques; et entre celles-ci s'ouvrent les portes qui, par divers côtés, donnent accès à la grande mosquée.

Le style architectonique est ordinairement horizontal, mais comporte aussi des éléments courbes, tels que l'arc et la coupole. L'arc a pris des formes diverses selon les pays, mais son usage s'est généralisé, fréquemment dans sa forme à courbe brisée, sans produire de styles nouveaux.

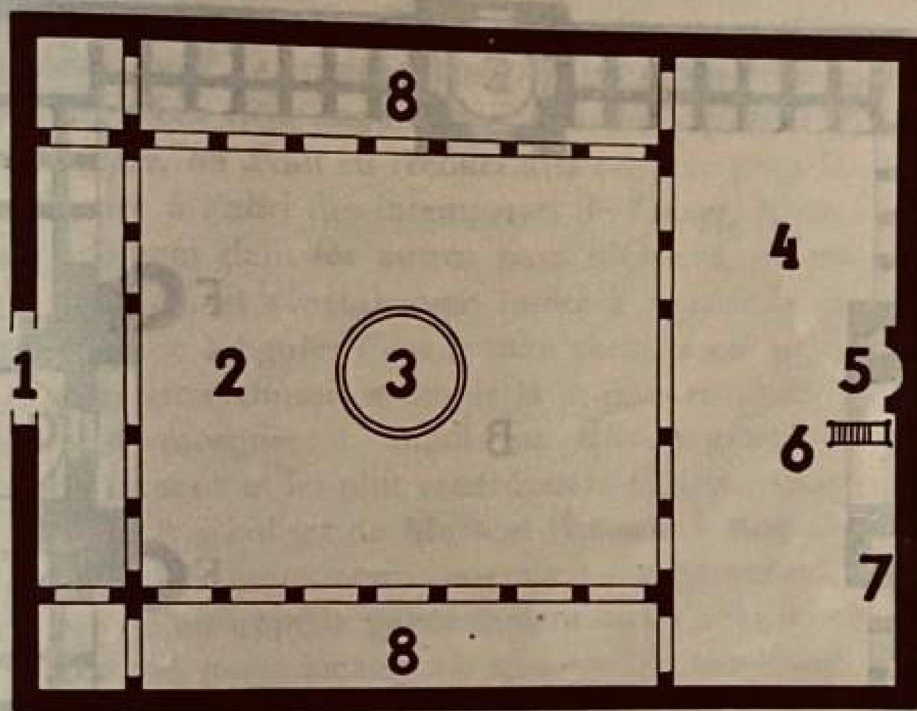


Fig. 36. — Schéma d'une mosquée

1. Entrée. — 2. *Ṣaḥn*, cour. — 3. *Mīḍa*, fontaine pour les ablutions. — *Iwān* ou *līwān*, salle couverte. — 5. *Miḥrāb*, niche qui indique la *qibla* ou direction vers La Mecque. — 6. *Minbar*, sorte de chaire ou tribune pour la *ḫuṭba*, allocution ou harangue du vendredi. — 7. Mur de la *qibla*. — Galerie couverte autour du *ṣaḥn*.

On ne saurait parler dans l'art islamique de styles d'architecture; mais même dans les traits généraux qui conviennent à toutes les mosquées, on trouve une variété notable de types selon les divers pays, les différentes époques et les fins particulières des bâtisseurs. On peut facilement relever ces différences dans l'étude des plans qui permet de distinguer diverses classes de mosquées.

Le type de mosquée qu'on a décrit ci-dessus présente deux variétés selon que les nefs, *riwāq*, constituant le *liwān*, ou salle couverte, sont parallèles ou perpendiculaires au mur du *miḥrāb* et de la *qibla*. Les mosquées de ce type peuvent atteindre des dimensions très considérables sans entraîner de difficultés de construction, puisqu'il suffit d'agrandir la cour centrale et de multiplier les séries de colonnades de la partie couverte. Cela devenait nécessaire, par exemple, lorsque la mosquée était destinée à des forces militaires considérables, et dans ce cas elle est appelée *'askarī*. Comme exemple classique de cette catégorie on peut signaler les deux grandes mosquées de Sāmarrā, aujourd'hui en ruines.

Il y a encore la mosquée de conception cruciforme, dans laquelle la cour carrée occupe le centre du plan avec aux quatre côtés les quatre *līwān* formant les bras de la croix. Ce plan symétrique est caractéristique de la mosquée-*madrasa*, école destinée à l'enseignement religieux. Quelques-uns ont cru que l'Iraq est le pays d'origine de ce type de mosquée, car ce fut en Iraq que se constituèrent les quatre écoles juridiques orthodoxes, et puisque le lieu ordinaire de l'enseignement était la mosquée, grâce à cette disposition, chaque groupe de professeurs et

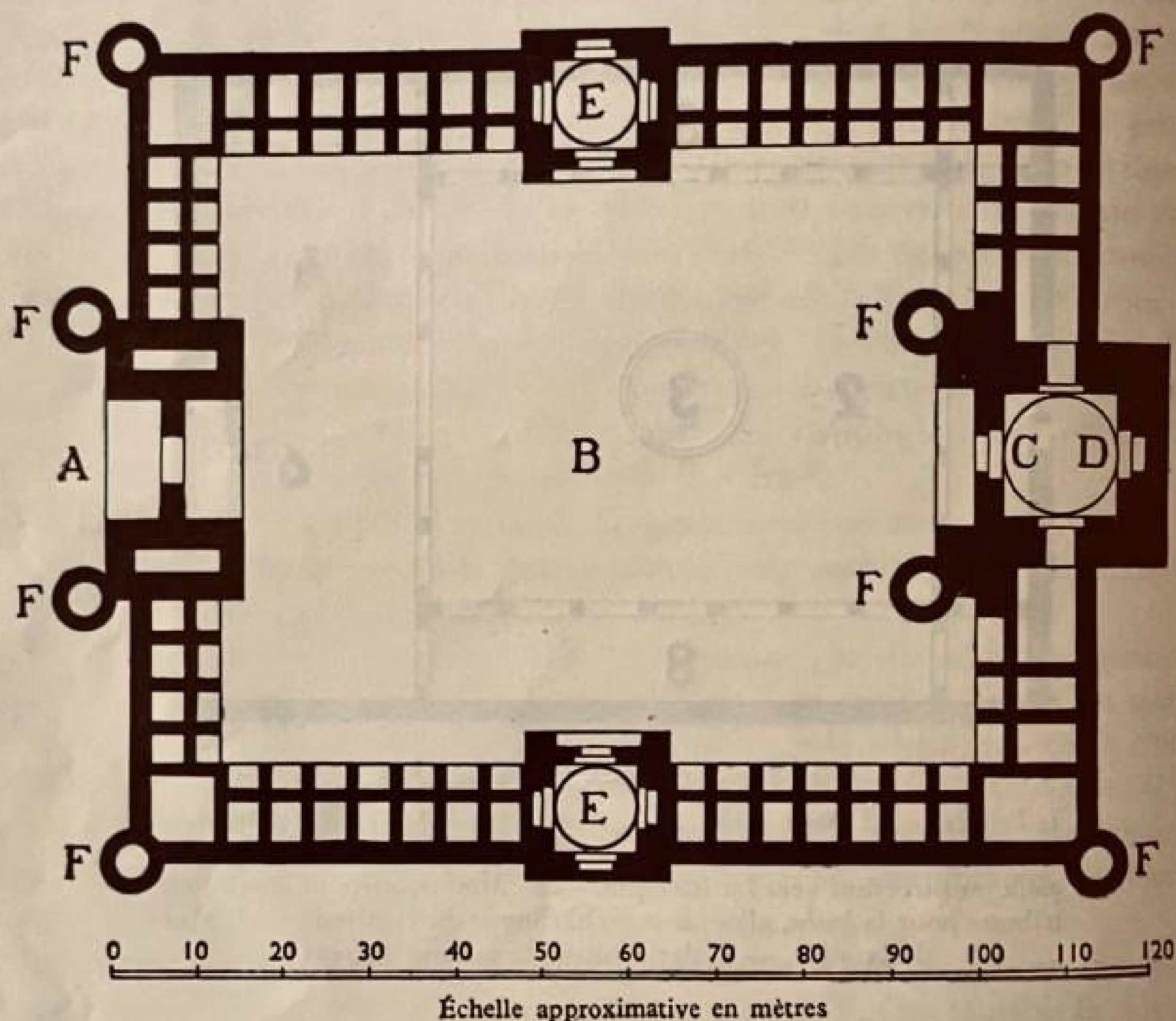


Fig. 37. — Plan schématique d'une mosquée-madrasa de type persan. La mosquée Bībī Ḫānum à Samarqand (ruinée depuis longtemps).

A. Entrée. — B. *Ṣaḥn*, cour. — C. *Līwān* de la *qibla*. — E. *Līwān* latéral. — F. Minaret.

d'élèves pouvait occuper un *līwān* propre. Plus fondée semble l'opinion de ceux qui cherchent l'origine de ce genre de construction dans l'Asie centrale, peut-être sous des influences bouddhiques. Ce plan à quatre branches avait l'avantage architectonique de permettre d'utiliser comme locaux accessoires les quatre espaces laissés libres dans les angles formés par les *līwān*. En outre, venait cette coïncidence heureuse et pratiquement importante d'offrir aux quatre écoles juridiques des lieux d'enseignement appropriés.

Dans les grandes *madrasa* de la Perse est adoptée une dérivation de cette forme cruciforme, dans laquelle la cour est d'une telle ampleur que les *līwān*

occupent seulement la partie centrale des côtés de cette cour et l'espace restant peut être affecté à des dépendances de service. Cette distribution permet d'obtenir des effets très heureux de la perspective intérieure de la cour avec les quatre magnifiques portails des *līwān*. Un bel exemplaire de ce type est le plan de la *madrasa* Mādar-i šāh Sulṭān Ḥusayn à Iṣfahān, et celui de la *madrasa* Bībī Ḫānum à Samarqand (fig. 37).

Un autre type différent de mosquée est celui à coupole centrale. Dans l'architecture, la coupole imprime à toute la structure un cachet de subordination monarchique et elle y règne en dominatrice. De ce fait, la cour disparaît en tant que partie intégrante du plan, et s'il y en a une, elle est simplement un appendice. A ce type appartiennent les grandes mosquées ottomanes construites en imitation de Sainte-Sophie. Mais déjà auparavant, dans les régions froides de l'Arménie et de l'Asie Mineure, on avait eu recours à la coupole pour faire de la mosquée une enceinte fermée à l'abri des intempéries de l'hiver. L'emploi de la coupole se propagea également dans les autres pays d'Orient, et jusqu'à l'Inde, mais dans ce cas son usage est généralement limité à couvrir le *līwān*; de cette manière la cour continue à figurer dans le plan comme une partie intégrante de la mosquée. On peut citer comme exemple la grande mosquée de Dehli.

Une variété de mosquées à coupole est celle des grands mausolées des personnages les plus fameux et les plus vénérés dans l'Islam; telles sont les mosquées Kāẓimayn, près de Bagdad, et de Mašhad Ḥusayn, à Karbalā. La coupole sert de même à couvrir des monuments funéraires n'appartenant pas à la catégorie des mosquées, et qu'on appelle généralement *turbé*, tombe, ou *qubba*, coupole, et qui ont encore des noms locaux tels que *marbūṭ*, marabout, dans le Maġrib, *šāh-zāde* ou *imām-zāde* en Perse, et plus à l'est *gūr* et *gunbad̠*. Des édifices s'appellent aussi *mašhad* lorsque le personnage dont ils abritent le tombeau est censé avoir subi le martyre, et si ces tombeaux sont un lieu de pèlerinage ils reçoivent aussi les noms de *mazār* et de *maqām*. Ce genre de tombes, dans leurs formes plus modestes, se sont tellement multipliées que leur silhouette ne saurait faire défaut en aucun paysage des terres d'Islam depuis Tanger jusqu'à Kashgar. Dans leurs plus belles manifestations elles ont produit des monuments tels que le Gūr-i Mīr, le tombeau magnifique de Tamerlan à Samarqand, le mausolée de Šer Šāh à Sasarām, le Gōl Gunbad̠ de Bijapur, qui est la plus grande coupole de l'Islam, à peine moindre que celle de Saint-Pierre à Rome, et le Taj Mahal à Agra.

Edifices profanes.

L'architecture profane ne le céda en rien à l'architecture religieuse; elle aussi créa des œuvres monumentales et artistiques: palais de souverains, demeures de potentats, portes monumentales, tours de victoire, édifices d'utilité publique remplirent les villes et les campagnes. Mais la plupart de ces œuvres d'art ont disparu. Des unes il ne reste que le souvenir de leur somptuosité conservé dans les descriptions des chroniqueurs; des autres il reste encore des murs démantelés sur les ruines qui les entourent; quelques-unes sont parvenues relativement intactes jusqu'à nos jours. La magnificence de celles-ci et le témoignage des études

archéologiques montrent que les louanges des anciens chroniqueurs n'étaient pas aussi exagérées qu'on pourrait le penser, lorsqu'ils parlent de l'art et des richesses employées dans la construction et la décoration de certains édifices.

La raison de la moindre conservation des édifices profanes par rapport aux monuments religieux doit être cherchée dans le caractère vénérable de ces derniers, qui les a protégés plus efficacement pendant les convulsions politiques, et a fait aussi que leur construction a été exécutée avec plus de soin et de solidité, employant à l'occasion des matériaux plus solides et durables, et que leur conservation a été l'objet d'une plus grande sollicitude.

L'ornementation.

En général on peut dire que dans l'architecture islamique la décoration ne se subordonne pas aux éléments constructifs, et qu'elle ne se confond pas organiquement avec ceux-ci; au contraire, comme dans l'art byzantin, la décoration montre une tendance à les masquer, et dans quelques cas, pour ainsi dire, à les dématérialiser par la profusion et la multiplication des motifs ornementaux, reliefs, stucs, mosaïques, faïences, entrelacs, inscriptions monumentales, arabesques linéaires ou rayonnantes. Tout cela contribue à donner l'impression de quelque chose de vague et d'abstrait en opposition avec le dynamisme et la subordination qu'on observe dans les styles occidentaux, tels le roman et le gothique.

Le nom de *muqarnas*, dans lequel on a vu l'arabisation du grec *koronis*, corniche, et que par comparaison avec l'effet visuel on a traduit par stalactites, cellules, congelé, cristallisé, œuvre en ruche, indique un procédé qui serait originaire, selon quelques auteurs, du Kashmir, et a pour but de réaliser la transition d'un plan angulaire ou carré à la courbe servant à fermer un arc ou à la circonférence servant de base à une coupole.

Le *muqarnas* est donc une variante des divers types de trompes, conique, cylindrique, sphérique ou polygonale, et n'est en réalité qu'une multiplication de ces éléments à échelle réduite, formant diverses séries et combinaisons en encorbellement jusqu'à compléter la transition de la forme angulaire à la surface sphérique ou courbe. L'effet obtenu par ce procédé est magnifique: l'opposition des ombres et des lumières joue avec la polychromie des accidents de la surface et l'on parvient ainsi non seulement à cacher les éléments constructifs, mais à donner par l'évanouissement de toute surface continue, une frappante illusion de perspective.

Plus tard, ayant perdu sa raison d'être comme élément constructif, le *muqarnas* devient un élément purement décoratif, et alors on le fabrique en terre cuite creuse et légère, ou bien en stuc appliqué sur des lattes, en vue de couvrir les structures déjà complètement bâties. Le *muqarnas* se répandit dans presque tous les pays islamiques où il fut employé comme décoration dans les genres architectoniques les plus variés, prenant des formes diverses dans les différents pays.

LES PAYS DU CENTRE DE L'ISLAM

Edifices religieux.

Laissant à part la Kaʿba de La Mecque (cfr. p. 650) et la mosquée de Médine, bâtie sur le tombeau de Mahomet, pour lesquelles, à ce qu'il semble, plus que l'art, on a prodigué la richesse, on doit mentionner parmi les plus anciens monuments religieux de l'Islam encore conservés la mosquée al-Aqṣà, la *Qubbat al-Ṣaḫra*, la mosquée des Umayyades, et la mosquée d'Amr. Ces édifices, dans leur première construction, furent l'œuvre d'artistes syriens, byzantins et coptes, qui les bâtirent selon leurs notions artistiques préislamiques, en utilisant, notamment pour l'édification des colonnes, des matériaux déjà travaillés, enlevés à des édifices antérieurs.

La mosquée al-Aqṣà, située dans la partie méridionale du *ḥaram šarīf*, l'enceinte du temple de Jérusalen, doit son origine au calife Omar et sa première réalisation architecturale vraisemblablement au calife umayyade al-Walīd. Cette mosquée, maintes fois tombée en ruines par des tremblements de terre, fut autant de fois rebâtie par les califes ʿabbāsides et fāṭimides, et remaniée ensuite par les Croisés et par Saladin. Dans la restauration faite par le calife al-Mahdī, 772/156, le plan, bien différent de l'actuel, avait quinze *riwāq*, nefs, normales au mur de la *qibla*, le *riwāq* central étant plus large que les autres. Cette disposition, imitée dans la grande mosquée de Cordoue, devint usuelle en occident et donna origine au type dit andalou. Il est à remarquer que la mosquée d'al-Aqṣà n'a pas de *ṣaḥn*; on a dit que toute l'enceinte du *ḥaram šarīf* est le *ṣaḥn* d'al-Aqṣà.

La *Qubbat al-Ṣaḫra*, le Dôme du Rocher, appelée souvent à tort la «Mosquée d'Omar» car elle n'est pas une mosquée au sens propre, et ne fut point bâtie par Omar, fut érigée par le calife umayyade ʿAbd al-Malik en 691/72. Elle se trouve dans la partie centrale de l'enceinte du Temple de Jérusalem. Son plan est un octogone d'environ cinquante mètres de diamètre. Au centre de l'édifice s'élève une coupole à double calotte, de quelque vingt mètres de diamètre, en bois, protégée à l'extérieur par un revêtement de plomb, et décorée à l'intérieur avec une belle ornementation de stuc. La dernière grande restauration de l'édifice en 1561/969, fut celle ordonnée par Sulaymān le Magnifique. La coupole est portée par une colonnade circulaire et forme reliquaire abritant le rocher d'où, selon la tradition, Mahomet partit lors de son *miʿrāǧ*, montée au ciel (cfr. chap. XVI). Ici, comme à La Mecque, les pèlerins font le *ṭawāf*, ils tournent autour du Rocher, mais en sens contraire de celui de la Kaʿba. Du temps des Croisés on crut que cet édifice était le «templum Domini», et les Chevaliers du Temple furent chargés de sa garde; par la suite les Templiers, imitant la forme ronde de son plan, érigèrent des églises rondes en divers lieux de l'Europe. Mais, d'autre part, la *Qubba* n'a pas eu de descendance dans l'Islam.

La mosquée des Umayyades, à Damas, a son origine dans le décret rendu en 705/86 par le calife Walīd Ier (cfr. chap. IV) pour l'adaptation au culte musulman de la basilique théodosienne de S. Jean-Baptiste. Dans cette transformation on conserva seulement les grands murs de l'ancienne bâtisse. La partie

couverte de la mosquée consiste en trois nefs parallèles au mur de la *qibla*, coupées par un transept qui au nord, s'ouvre sur le *ṣaḥn*, cour, par un triple portail, et vers le sud aboutit au *miḥrāb*. C'est sur ce transept qu'on éleva la fameuse coupole en pierre dite d'*al-nasr*, de l'aigle. En face du portail du transept, et de l'autre

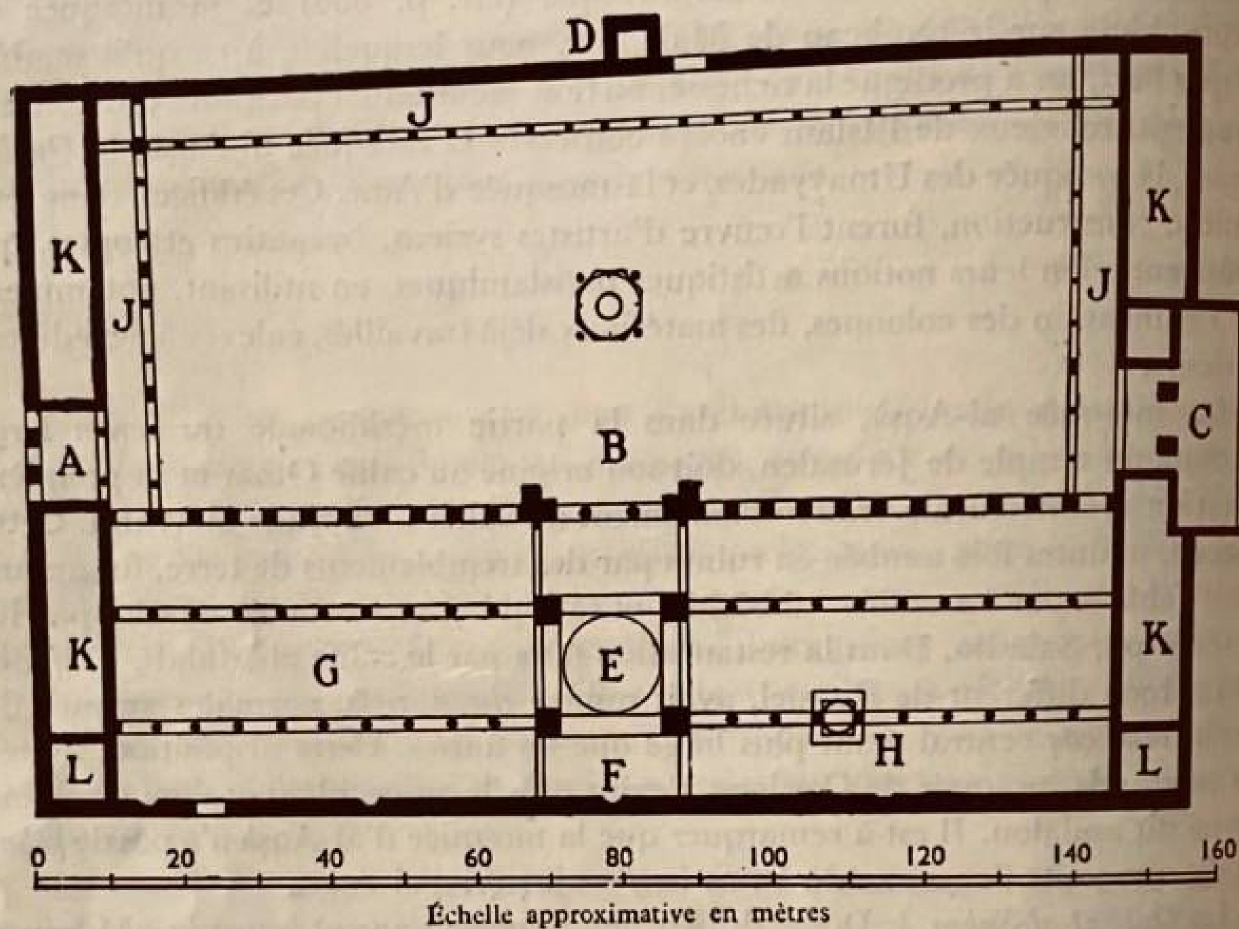


Fig. 38. — Plan schématique de la mosquée des Umayyades à Damas.

A. Porte occidentale. — B. *Ṣaḥn*, cour. — C. Porte orientale. — D. Minaret primitif. — E. *Qubbat al-nasr*, la coupole «du vautour» ou «de l'aigle». — F. *Miḥrāb*. — G. *Līwān*, salle ouverte. — H. Edicule-reliquiaire conservant, selon la tradition, le chef de S. Jean Baptiste. — J. Galerie couverte autour du *ṣaḥn*. — K. Dépendances de service. — L. Minarets ajoutés postérieurement.

côté de la cour, *ṣaḥn*, fut bâti sur un plan carré le premier des minarets de cette mosquée, le plus ancien de l'Islam; par la suite deux autres minarets s'ajoutèrent aux extrémités du mur méridional. La mosquée eut à souffrir de divers incendies. Elle fut complètement restaurée après le dernier, celui de 1893/1311.

En 640/21 'Amr b. al-'Āṣ fonda pour ses troupes cantonnées à al-Fusṭāṭ une mosquée dans laquelle au début il n'y avait pas encore de *miḥrāb* pour indiquer la direction de La Mecque. Cette mosquée a été l'objet de plusieurs agrandissements jusqu'à avoir vingt-deux *riwāq*, nefs, disposées selon la manière syrienne, c'est-à-dire parallèlement au mur de la *qibla*. La sixième reconstruction lui donna ses dimensions actuelles, sur le plan d'un quadrilatère irrégulier, dont les côtés dépassent les cent mètres. La toiture est soutenue par des arcs légèrement surhaussés et brisés en pointe; en vue d'assurer la stabilité de l'ensemble, de la base de chaque arc partent quatre poutres en bois qui la relient à ses voisines. Ce procédé

diminue la beauté de la perspective, mais on le crut indispensable à la solidité du bâtiment, et on le trouve imité dans beaucoup de mosquées postérieures.

Il y a quelques mosquées connues dans tout le monde islamique sous le nom d' *'askarī*, militaires. Les plus fameuses sont celle de Sīdī 'Uqba à Qayrawān, les deux de Sāmarrā, la célèbre cité califale 'abbāside, et celle d'Ibn Ṭūlūn, au Fusṭāṭ (aujourd'hui Le Caire).

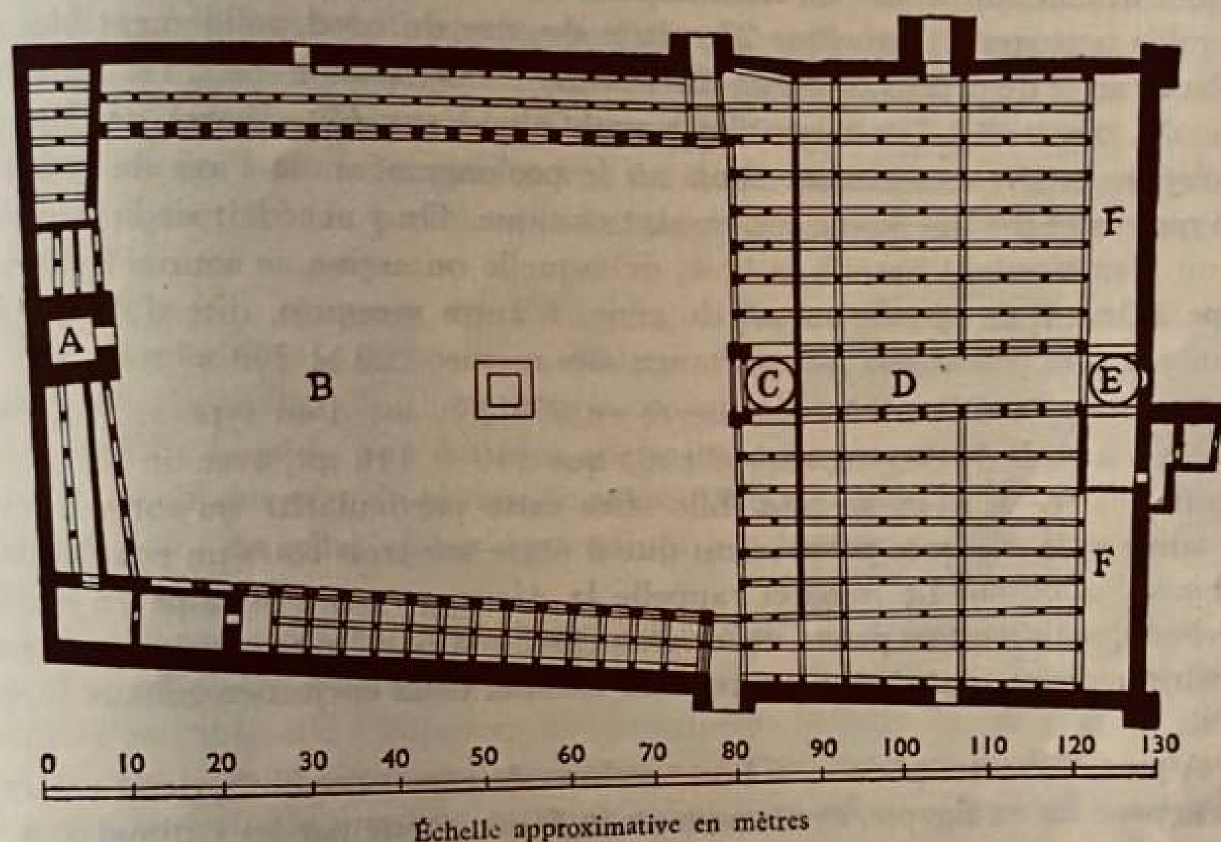


Fig. 39. — Plan schématique de la mosquée de Qayrawān.

A. Minaret. — B. *Ṣaḥn*, cour. — C. *Qubba*, coupole sur le *riwāq* principal. — D. *Līwān*, salle couverte. — E. *Qubba*, coupole sur le *miḥrāb*. — F. *Riwāq* le long du mur de la *qibla*.

La mosquée de Qayrawān, érigée en 670/58, par 'Uqba, l'audacieux général umayyade, ne conserve rien de sa première construction. Elle a été maintes fois remaniée. Dans la reconstruction qui en a été faite en 836/222, par Ziyādat Allāh, pendant la meilleure période des Aġlabites, on conserva seulement l'ancien et très simple *miḥrāb*, lequel fut laissé entre deux murs, derrière le nouveau *miḥrāb*, plus ornementé. Un autre Aġlabite, Ibrāhīm b. Aḥmad, agrandit à son tour la mosquée. Le plan de celle-ci, quelque peu déformé à cause de sa situation entre les rues environnantes, mesure 124 × 74 m.; la mosquée a 17 *riwāq*, nefs, disposées selon le style dit «andalou», c'est-à-dire les *riwāq* ne sont pas parallèles au mur de la *qibla*, selon la manière dite «syrienne», mais perpendiculaire à celui-ci. Dans ce système il convient de noter le détail, qui commence à se répandre, d'accentuer l'importance du *riwāq* central, celui qui conduit directement du centre du *ṣaḥn*, cour, jusqu'au *miḥrāb*, et de lui donner des dimensions supérieures aux autres *riwāq*. Quelquefois, comme il arrive dans cette mosquée,

le *riwāq* central fait un T avec la colonnade parallèle au mur de la *qibla*, laquelle reçoit les dimensions dudit *riwāq*.

A Sāmarrā existent deux mosquées *'askarī*, d'un même type; toutes deux sont aujourd'hui tombées en ruines; elles sont en brique, matériel imposé en Iraq, où il n'y a pas de pierre. La mosquée la plus grande conserve encore massif son mur d'enceinte, appuyé sur de nombreuses tours. Le plan rectangulaire de cette mosquée atteint 260 × 180 m. La mosquée devait donc pouvoir contenir jusqu'à cent mille personnes. A quelque 27 mètres du mur du nord, solidement bâti sur une base carrée de près de 33 m. de côté, s'élève le curieux minaret dit *al-Malwiyya* la spirale, construit à l'imitation des *ziggurat* chaldéens. Ce minaret, récemment restauré, se trouve exactement situé sur le prolongement de l'axe de symétrie de la mosquée; il a une forme légèrement conique. On y accédait de la mosquée par un plan montant jusqu'à la base, de laquelle on arrive au sommet par une rampe s'élevant en spirale autour du cône. L'autre mosquée, dite d'Abū Dilif, est un peu plus petite: son plan rectangulaire mesure 220 × 140 mètres.

La mosquée d'Ibn Ṭūlūn, achevée en 878/265, est d'un type semblable à celles qu'on vient de décrire, mais elle n'a que 140 × 116 m., avec un *ṣaḥn*, cour centrale, carré, de 90 m. de côté. Elle offre cette particularité qu'entre le mur d'enceinte et la mosquée proprement dite il règne sur trois côtés un espace libre, dit *ziyāda*, addition. Le minaret rappelle la *Malwiyya* par sa rampe en spirale extérieure, mais il est en pierre, et sur plan carré à la base, avec ensuite une forme cylindrique; postérieurement il a reçu au sommet deux corps octogonaux superposés.

A partir de cette période, si l'on continua de construire en Syrie et en Iraq, c'est cependant en Égypte, et notamment au Caire, fondé par les Fāṭimides, qu'il faudra chercher les noms des mosquées fameuses. Cela ne veut pas dire que les mosquées fussent plus nombreuses au Caire que dans les autres villes musulmanes mais la situation géopolitique de l'Égypte contribua à préserver ce pays des terribles occupations que d'autres régions eurent à subir, telle la dévastation de Bagdad par les Mongols d'Hūlāgū. La Syrie, d'ailleurs, avait perdu son hégémonie, et si quelques dynasties moindres érigèrent ou restaurèrent des mosquées notables, comme celle d'Alep, il manquait, tant en Syrie qu'en Mésopotamie et en Iraq, cette atmosphère de prospérité et d'indépendance si favorable à l'épanouissement de l'architecture monumentale. La mosquée d'Alep, dite de Zacharia (le père de Saint Jean-Baptiste, vénéré comme prophète, et qu'on croit enterré dans ce lieu) avait été commencée par les Mirdāsides dans la seconde moitié du XIe/Ve s.

L'Égypte, par contre, jouit de cette ambiance libre et prospère; les dynasties successives y gouvernèrent pendant de longues périodes, et les changements de l'une à l'autre se firent avec une relative tranquillité. Il est vrai que beaucoup de monuments ont été perdus, mais le nombre et la qualité de ceux qui ont été conservés permet de suivre facilement l'évolution de l'architecture musulmane dans ce pays.

Les Fāṭimides construisaient généralement en brique, mais vers la fin de leur domination, et sous des influences venues de Syrie, on commence aussi à

employer la pierre. Les portails sont à l'ordinaire en forme de niche, il y a des arcs en décharge, des douelles coupées, des *muqarnas* ou stalactites, des trompes dans des niches en arc brisé supportant des coupoles légèrement ogivales. Pour la décoration on emploie des bandeaux d'écriture sufique, du bois taillé ou travaillé au tour, et quelquefois, comme à la mosquée du puissant vizir Ṭalā'i' b. Ruzzik, se rencontrent des ornementations géométriques en mosaïque.

La première mosquée fameuse construite par les Fāṭimides, commencée immédiatement après la fondation du Caire, fut celle d'al-Azhar, la très splendide ou très fleurie; on a vu dans ce nom une allusion à Fāṭima, la fille de Mahomet, appelée al-Zahrā'. Cette mosquée était déjà fréquentée en 972/361; elle devint ensuite une des *madrasa* les plus en vue du monde islamique, et dans cet ordre elle détient aujourd'hui la première place. Al-Azhar a subi de nombreux remaniements à diverses époques.

La dernière mosquée des Fāṭimides, al-Aqmar, «celle de lueur de lune», achevée en 1125/519, est remarquable par sa façade, construite déjà en pierre de taille, dans laquelle il faut noter la grande coquille en ogive sur le portail d'entrée. Cette façade possède une des plus anciennes ornementations faites en *muqarnas*, placées de chaque côté du portail, formant corniche au-dessus des niches allongées de la façade; de telles niches deviendront par la suite un détail caractéristique des édifices égyptiens.

La période des Ayyūbides est une époque de transition: la construction syrienne en pierre gagne toujours du terrain sur la brique en Égypte, et dans la période suivante elle s'imposera définitivement. Saladin fut un grand bâtisseur, ses œuvres les plus connues appartiennent à l'architecture profane; cependant, il érigea au Caire la première mosquée de plan cruciforme, aujourd'hui disparue.

Non seulement la préférence pour l'emploi de la pierre taillée comme matériau de construction, mais aussi l'introduction des influences turques, commencée pendant la période des Ayyūbides, s'accentue pendant l'hégémonie des Mameluks, qui pour la plupart appartiennent à des races tūraniennes, et se montrèrent grands bâtisseurs. Un exemple clair de ce nouveau type sont les nombreuses *qubba*, mausolées, des Mameluks, où on peut nettement distinguer les divers éléments architectoniques: plan carré, passage à la coupole, et coupole sur un tambour élevé.

La période de fixation de l'architecture du Caire, durant laquelle furent bâtis les monuments qui encore aujourd'hui lui donnent son cachet distinctif, est celle des Mameluks. Outre les mosquées dans l'édification desquelles on suivit les méthodes traditionnelles, comme celle de Baybars, actuellement en ruines, il en est plusieurs autres bâties selon des orientations nouvelles, et parmi celles-ci, durant le temps des Mameluks burǧītes, il faut citer les mosquées mixtes de Qālāwūn et de Sulṭān Ḥasan. La première est une combinaison de mausolée, de mosquée et d'hôpital, bâtie dans le court espace d'un an, 1284/683; sa façade nous montre le développement de la manière architecturale ébauchée dans la mosquée fāṭimide d'al-Aqmar, et son minaret présente déjà le type caractéristique de l'Égypte, avec ses divers corps prismatiques ou cylindriques superposés, et couronnés par une coupole ovoïde.

La mosquée Sulṭān Ḥasan, achevée en 1359/761, a, en plus du mausolée, une mosquée de plan cruciforme utilisée comme *madrasa*. Le *līwān* de la *qibla* est légèrement plus grand que les trois autres, et derrière ce *līwān* se trouve la chambre sépulcrale, recouverte d'une coupole ovoïde. Dans les espaces extérieurs, entre les quatre *līwān*, sont aménagées les dépendances de la *madrasa*. Plus qu'à l'intérieur, où le *ṣaḥn*, cour, semble petit parce qu'inclus entre les grands et hauts arcs des *līwān*, c'est de l'extérieur que cette mosquée offre un aspect monumental. Sur la façade, les fenêtres s'alignent verticalement dans des espèces de niches allongées, qui, du plan inférieur, montent presque jusqu'à atteindre l'énorme corniche de *muqarnas*; mais l'impression dominante de hauteur est donnée par le portail,

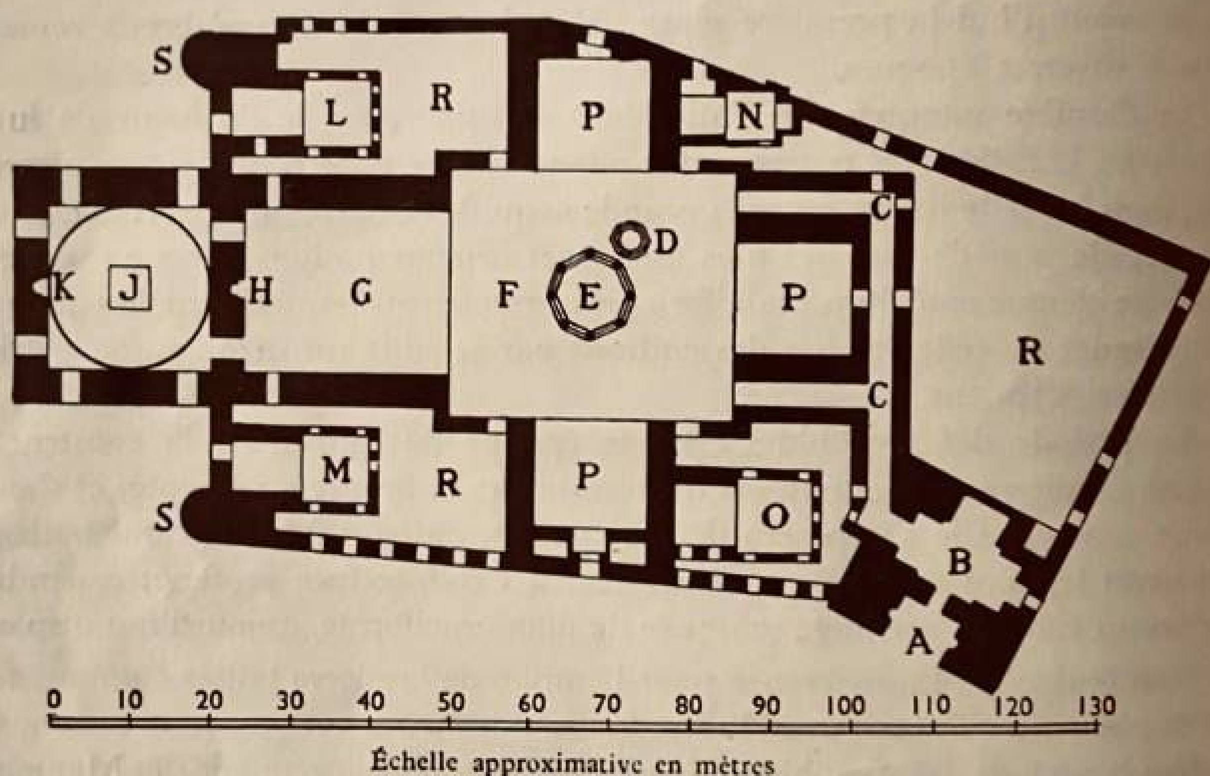


Fig. 40 — Plan schématique de la mosquée-madrasa-mausolée Sulṭān Ḥasan.

A. — Entrée principale. — B. Vestibule. — C. Corridor d'accès à la mosquée. — D. *Mīḍa* des Turcs. — E. *Mīḍa* des Égyptiens. — F. *Ṣaḥn*, cour. — G. *Līwān* de la *qibla*. — H. *Miḥrāb* de la mosquée. — J. Chambre sépulcrale du fondateur. — K. *Miḥrāb* du mausolée. — L. *Madrasa* des Ḥanafites. — M. *Madrasa* des Šāfi'ites. — N. *Madrasa* des Ḥanbalites. — O. *Madrasa* des Mālikites. — P. *Līwān*. — R. Dépendances de service. — S. Minaret.

lequel s'élève du sol jusqu'à la haute corniche. On avait prévu la construction de quatre minarets, mais on n'en bâtit que trois, dont un seul subsiste encore, un autre ayant été reconstruit avec des dimensions plus réduites. Nonobstant cet effort vers la verticale, l'ensemble de la mosquée donne une impression très nette d'architecture horizontale. C'est un beau monument, qui présente déjà en voie d'assimilation les nouvelles influences qui se sont fait sentir en Égypte; l'ornementation est sobre et de bon goût.

Barqūq, le premier des Mameluks baḥrītes, érigea aussi une mosquée-*madrasa* avec mausolée, 1386/788. Son plan est cruciforme, mais le *līwān* principal est

presque aussi grand que le *ṣaḥn*, et se trouve divisé en trois *riwāq*, nefs, par deux séries de colonnes aux belles proportions. Les coupoles abritant les mausolées sont censées être les premières d'Égypte à être bâties en pierre.

L'apogée de l'art des Mameluks est représenté par les monuments de Qā'itbey et surtout par son mausolée mixte, 1463/868, avec une mosquée, une *madrasa*, et une fontaine publique. Dans la décoration prédomine l'alternance de deux couleurs. Le minaret passe du plan carré à une section octogonale et se termine en forme cylindrique. Ce minaret est peut-être le plus élégant du Caire et il s'harmonise très bien avec la coupole ogivale, couverte d'entrelacs en relief, d'une très belle exécution.

Après l'occupation de l'Égypte par les Ottomans, 1517/923, les artisans locaux continuèrent à bâtir selon les méthodes traditionnelles, mais il y eut aussi des mosquées édifiées selon le goût ottoman, où l'on peut noter un double échange d'influences artistiques entre Istanbul et le Caire. Mais dorénavant, l'Égypte, réduite à la condition de province dépendante, ne construit plus de grands monuments. La mosquée de la citadelle du Caire, construite par Muḥammad 'Alī au début du XIXe/XIIIe s., sur un plan de sytle ottoman, couronne les hauteurs du Muqaṭṭam de la belle silhouette de ses minarets élancés, et elle est devenue classique dans les vues panoramiques du Caire.

Constructions profanes.

Les Umayyades, hantés par la nostalgie du désert, aimaient à y bâtir de somptueuses résidences de villégiature ou d'hiver, dites *bādiya* ou *ḥīrā*. Des restes de ces résidences plus ou moins conservés, se trouvent surtout dans la Balqā', actuellement dite Transjordanie, à l'est d' 'Ammān; elles sont les ruines de Mšattà, Ḥammām al-Saraḥ, Qaṣr al-Ṭūbà, Quṣayr 'Amra. De l'autre côté du désert, et à quelque 100 km. à l'ouest de Kūfa, les ruines d'Uḥayḍir élèvent encore sur
l'horizon leur masse puissante de tours et de murailles.

La technique de construction et les élégants détails décoratifs de ces édifices
appartiennent à une tradition artistique antérieure à l'époque islamique. La date
de presque tous ces édifices est incertaine, et encore aujourd'hui on discute vivement
sur leur origine, quelques auteurs voulant les faire remonter à des temps antérieurs
à l'islam, surtout en ce qui regarde Mšattà, Qaṣr al-Ṭūbà et Uḥayḍir. Mšattà
et Qaṣr al-Ṭūbà se trouvent respectivement à environ 30 km. et 100 km. d' 'Am-
mān. Le plan de Mšattà forme une enceinte presque carrée de quelque 144 m.
de côté; celle de Qaṣr al-Ṭūbà est un rectangle d'environ 140 × 73 m.; ces
deux édifices ne furent pas achevés. Uḥayḍir forme un rectangle d'environ
170 × 75 m.

Quṣayr 'Amra, à quelque 80 km. à l'est d' 'Ammān, semble avoir été un
pavillon de chasse. Les peintures encore conservées, dont une représente de grands
souverains contemporains vaincus, comme le wisigoth D. Rodrigue, nous
reportent à l'époque de Walīd Ier, au début du VIIIe/IIe s.

Qaṣr al-Ḥayr, situé dans le désert à quelque 100 km. au nord de Palmyre,
mérite une mention spéciale, car ses deux enceintes fortifiées, formant deux carrés,

l'une d'environ 66 m., et l'autre d'environ 160 m. de côté, sont l'ouvrage de fortification islamique le plus ancien qu'on connaisse, avec date donnée par une inscription de 728/110, c'est-à-dire du temps du calife umayyade Hišām. Les murs de fortification ont environ deux mètres d'épaisseur; l'enceinte la plus grande a une belle entrée, flanquée de tours, et des restes de décoration en stuc, la première connue dans l'Islam. Il existe aussi, dans les environs, les restes d'ouvrages hydrauliques pour recueillir l'eau de pluie; ces digues auraient permis d'obtenir une surface d'eau de cinq km. de long sur deux km. de large.

Au temps des 'Abbāsides remontent les cités califales de Bagdad, Raqqa et Sāmarrā. Les deux premières sont des fondations d'al-Manṣūr. Bagdad, la cité ronde, créée pour être le siège du gouvernement, entourée d'une muraille circulaire d'environ trois km. de diamètre, et ayant au centre la résidence du calife, s'élevait sur la rive occidentale du Tigre, et date de 762/145. Ses fortifications ont une importance spéciale dans l'histoire de la poliorcétique, car outre le fossé et la double muraille, elles constituent le point de départ dans l'emploi de portes avec entrée en chicane. Ce procédé défensif, inconnu des Grecs et des Romains, a quelques rares précédents dans les monuments de l'ancienne Égypte; il se généralisa au temps de Saladin. Aucun reste important n'a survécu ni de cette première cité de Bagdad, ni des palais bâtis de l'autre côté du Tigre, tels celui dit de Ruṣāfa, destiné au prince héritier, ou ceux des Barmécides, ou ceux des dynastes successifs qui tinrent plus tard les califes en tutelle.

Al-Manṣūr, le deuxième calife 'abbāside, fonda en 772/155 sur la rive gauche de l'Euphrate, à côté de l'ancienne Kallinikos, connue sous le nom d'*al-Raqqa*, terre basse, bourbeuse, à cause de la facilité avec laquelle l'eau y formait des marécages, une ville qu'il appela *al-Rāfiqa*, la compagne, et qu'il munit de défenses semblables à celles de Bagdad; mais cette nouvelle ville ne tarda pas, elle aussi, à être appelée al-Raqqa.

A Sāmarrā, la splendide et éphémère cité califale, fondée au début de la période de décadence des 'Abbāsides, 836/221, résidèrent pendant un demi-siècle sept califes; ceux-ci, malgré la diminution de leurs revenus, l'emplirent de palais magnifiques, quelques-uns de dimensions colossales, comme le Balkuwārā, dont les hauts murs en ruines couronnent encore les falaises surplombant le Tigre. Des fouilles récentes ont confirmé les données des chroniqueurs sur la richesse ornementale de ces édifices, à laquelle contribuèrent des artisans qu'on alla chercher en de nombreux pays de l'Islam.

L'Égypte, dans ses périodes d'indépendance, dut à la prospérité de ses souverains des édifices magnifiques. Les Ṭūlūnides fondèrent, à côté du Caire actuel, la ville d'al-Qaṭā'i', 871/258, dont l'ensemble n'était pas moins somptueux que celui de Sāmarrā, mais sa vie fut encore plus éphémère, car elle ne survécut guère à la ruine de ses fondateurs, et fut rasée en 905/293. Les vainqueurs n'y laissèrent debout que la seule mosquée d'Ibn Ṭūlūn, laquelle témoigne encore aujourd'hui des progrès artistiques de cette époque.

Les Fāṭimides, au début de leur règne, fondèrent Le Caire, leur résidence, avec des palais et des casernes. Le palais principal, al-Qaṣr al-Kabīr, fut inauguré en 993/362, par le calife al-Mu'izz. Il avait neuf portes et une façade de 345 mètres.

Les palais des Fāṭimides, de même que les premières murailles du Caire, construits en brique, sont perdus, mais il reste de ces murailles trois portes remarquables: *bāb al-Futūḥ*, *bāb al-Naṣr*, et *bāb Zuwayla*, revêtues de pierre taillée, œuvres d'architectes syriens. Malik al-Afḍal, le célèbre grand vizir de la dernière époque des Fāṭimides, avait érigé dans l'île du Nil adjacente à la ville du Caire une résidence et un parc auquel on donna le nom de *al-Rawḍa*, le jardin, nom qui par la suite désigna toute l'île.

L'architecture militaire trouva sa pleine expression sous les Zanǧides, les Ayyūbides et les premiers Mameluks; on peut en citer, comme exemple frappant, la citadelle d'Alep, résultat des efforts de plusieurs souverains. Placée sur une petite hauteur, elle semble encore vouloir garder la ville. L'entrée de cette citadelle est tout à fait remarquable; construite selon les règles les plus avancées de la poliorcétique contemporaine, elle est en chicane avec six tournants à angle droit. Saladin bâtit au Caire la citadelle sur al-Muqaṭṭam, et entreprit la construction d'une muraille qui devait ceindre toute la ville, mais il ne la termina pas. De ce même temps date aussi la restauration des murailles et des portes de plusieurs cités, telles Damas et Jérusalem. Dans ces œuvres de fortification, outre la tradition islamique, on tenait compte aussi des perfectionnements introduits pendant les luttes avec les Croisés.

Les Mameluks étant devenus le plus grand pouvoir islamique de leur temps, embellirent le Caire de magnifiques constructions, lesquelles donnent encore à cette ville son cachet actuel, car l'aspect du Caire ne subit guère de changements pendant la domination ottomane. Nombre d'édifices des Mameluks furent construits sur les ruines d'anciens palais fāṭimides. Ainsi le grand hôpital de Qalā'ūn occupe l'emplacement autrefois occupé par le palais d'al-'Azīz, et celui du palais d'al-Mu'izz fut ensuite occupé par le fameux *ḫān*, auberge, dit al-Ḫalīlī.

LE MAĠRIB ET L'ANDALUS

Edifices religieux.

On relève dans l'islam d'Occident des traits d'indépendance, non seulement dans le domaine politique et culturel, mais aussi dans l'art. L'Andalus, et, en moindre proportion, la Sicile, sont les points où, malgré une lutte prolongée de reconquête, les contacts avec l'Occident européen furent les plus paisibles et les plus fructueux, et où la tradition artistique musulmane continua de fleurir même après la ruine et la disparition du pouvoir politique.

L'architecture s'épanouit dans l'Andalus et au Maġrib, au rythme de la prospérité des souverains, pendant plusieurs siècles, avec une vigueur remarquable et des caractéristiques propres. La quasi-totalité des monuments les mieux conservés se trouvent en Espagne et au Maroc, car ceux de Tunis et surtout ceux de l'Algérie ont eu davantage à souffrir des dévastations.

Le type de la mosquée cruciforme ne passa pas aux terres d'Occident, où l'on bâtissait les mosquées soit à la manière « andalou », ou «de Cordoue»

disposant les *riwāq*, nefs, perpendiculaires au mur de la *qibla*, soit selon le procédé de Damas, avec les *riwāq* parallèles au dit mur.

Une circonstance qui contribua beaucoup à la propagation du type «andalou» fut son adoption dans le plan de la grande mosquée de Qayrawān, imitée ensuite dans la construction de la grande mosquée al-Zaytūna de Tunis; celle-ci dans sa forme primitive, 732/114, reproduisait quelques détails caractéristiques de Qayrawān, tels que les deux coupoles sur le *riwāq* central, l'une du côté du *miḥrāb* et l'autre sur le portail central aboutissant au *ṣaḥn*, cour centrale. Al-Zaytūna se trouve maintenant coincée entre les bazars de Tunis, et elle a toujours été le siège d'une fameuse *madrasa*, à laquelle affluent en grand nombre les étudiants de tout le Maġrib.

A Tilimsān, Tlemcen, ou mieux Agadir, ancienne capitale des terres algériennes, les Idrīsites bâtirent vers la fin du VIIIe/IIe s., une mosquée dont il reste seulement le minaret, à plan carré, ce qui est la forme ordinaire des minarets, *ṣawma'a*, de l'Occident islamique.

La grande mosquée de Cordoue doit son origine, 785/168, au premier des émirs umayyades indépendants, 'Abd al-Raḥmān. Dans sa forme primitive elle avait onze *riwāq*, nefs, dont la centrale, plus large, aboutissait au *miḥrāb*. Dans le prolongement de ce *riwāq*, et vis-à-vis de son portail, de l'autre côté du *ṣaḥn*,comme à la mosquée des Umayyades à Damas, s'élevait le minaret de section carrée. Les petites colonnes qu'on prit à d'autres édifices n'auraient pas permis d'élever les plafonds et la toiture jusqu'à une hauteur proportionnée à la grandeur de l'édifice; on trouva la solution ingénieuse des arcs superposés appuyés sur les petites colonnes. Le premier plafond était en bois, mais la caducité du bois le fit ensuite remplacer par de petites voûtes. 'Abd al-Raḥman II, m. 852/238, agrandit la mosquée par l'addition d'un *riwāq* à chaque côté, 833/218; et allongeant de sept arcades chaque *riwāq*, 848/234, du côté de la *qibla*; ii fallut donc reculer le *miḥrāb* de cette même distance. Al-Ḥakam, le deuxième calife umayyade andalou, m. 976/366, agrandit à son tour la mosquée, en ajoutant encore quatorze arcades aux *riwāq* et érigeant un nouveau *miḥrāb*, l'actuel, entouré d'une magnifique *maqṣūra*, à laquelle on pouvait aller directement de son palais par un corridor souterrain. Le *miḥrāb*, très remarquable, est une petite cellule octogonale couverte d'un plafond en forme de coquille que quelques-uns ont cru être en marbre. La *maqṣūra* se distingue du reste de l'édifice par ses arcs polylobés et entrecroisés, et par ses trois coupoles, dont la centrale comporte une riche ornementation interne, qu'on a dit être de mosaïque byzantine. Le dernier agrandissement de la mosquée, fait par Almanzor, en détruisit la symétrie, car huit *riwāq* furent ajoutés à gauche. L'enceinte de la mosquée est fermée par un mur percé de portes nombreuses et caractéristiques. Dans l'état actuel, le *ṣaḥn*, cour, est petit en comparaison de la partie couverte. La grande mosquée de Cordoue offre en son ensemble un exemple unique dans l'architecture islamique.

Fez, ou Fās, la ville fondée par les premiers Idrīsites, vit bientôt augmenter sa population avec l'arrivée de réfugiés politiques de Cordoue et de Qayrawān, lesquels ne tardèrent pas à avoir leurs mosquées respectives, dites des Andalous et des Qarawiyyīn. Ces deux mosquées, avec celle de *mawlāy* Idrīs, fondateur

vénéré de la ville, sont les plus notables dans une cité qui en possède des centaines. La mosquée de *mawlāy* Idrīs a été plusieurs fois remaniée. Celle d'al-Qarawiyyīn, commencée en 862/248, quelque peu retouchée ensuite par l'almoravide Yūsuf b. Tāšfīn, était, avec ses seize *riwāq*, la plus grande de tout le Maġrib, et la mosquée officielle de Fez.

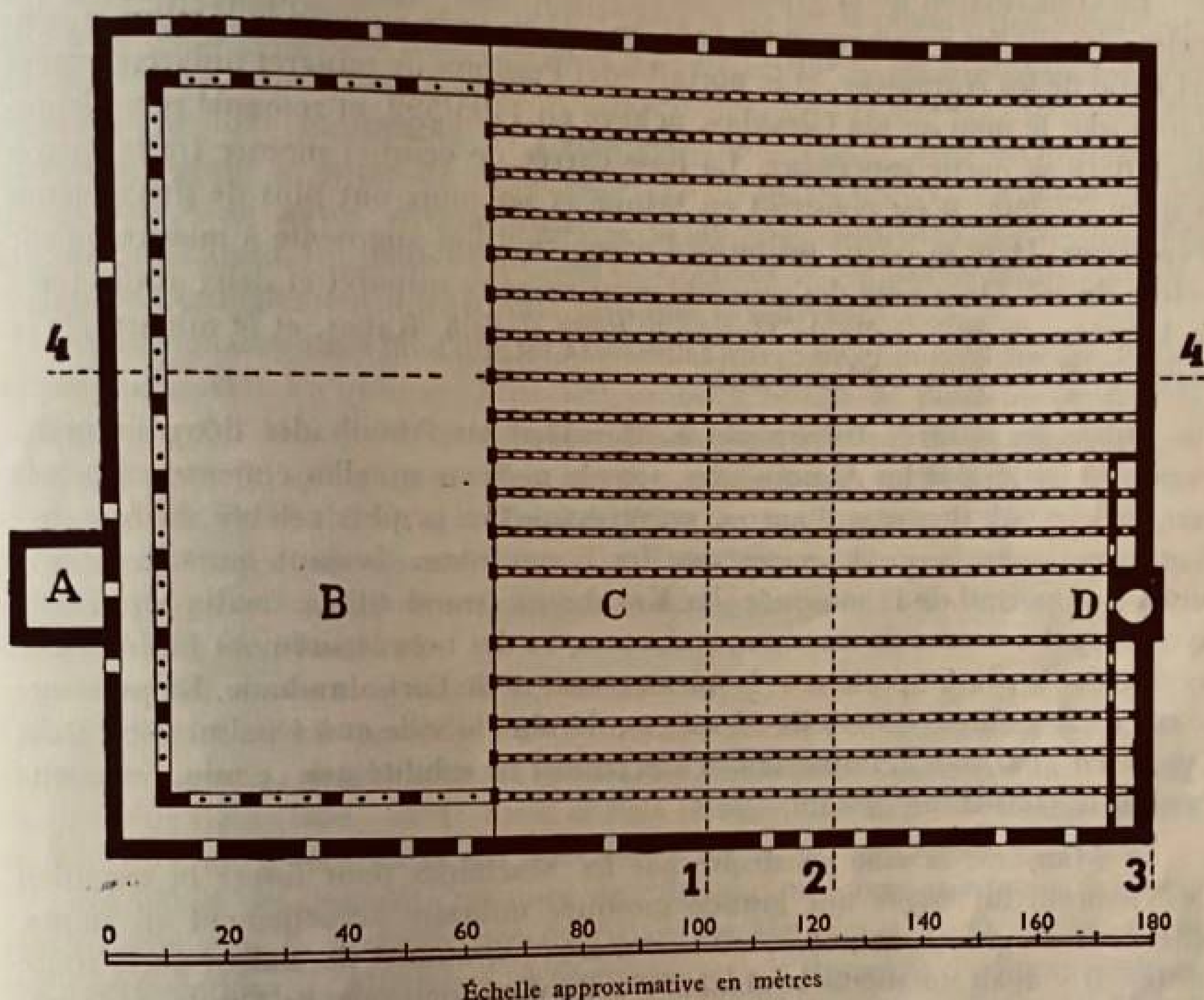


Fig. 41 — Plan schématique de la mosquée de Cordoue.
1. La mosquée primitive d''Abd al-Raḥmān Ier. — 2. Ajoutes d''Abd al-Raḥmān II. — 3 Ajoutes d'al-Ḥakam II. — 4. Ajoutes d'al-Manṣūr.
A. Minaret. — B. *Ṣaḥn*, cour. — C. *Riwāq* central. — D. *Miḥrāb*.

Les territoires de l'Algérie eurent successivement trois capitales, voisines jusqu'à presque se toucher: la phénicienne Agadir «éperon de rocher», l'almoravide Tāgrārt, «le campement», et la marīnide al-Manṣūra «la victorieuse». Toutes eurent des monuments importants, mais c'est la seconde seulement qui, sous le nom berbère de Tlemcen, dérivé de *tilmas*, source, a subsisté jusqu'à nos jours. Depuis le début du XIe/Ve s. Tlemcen connut une grande prospérité commerciale, scientifique et artistique. Parmi les nombreux et beaux édifices qui en demeurent les témoins, mentionnons la grande mosquée, érigée vers 1135/530 par l'almoravide 'Alī b. Yūsuf, dans laquelle on peut voir déjà ce qui sera ensuite le type de la mosquée maġribine. Elle a treize *riwāq*, le central étant un peu plus large, un grand portail richement décoré, un *miḥrāb* semblable à celui de la

mosquée de Cordoue, avec la *maqṣūra* annexe, et un *ṣawma'a*, minaret, de section carrée avec ornements en briques et faïence pour alléger l'effet massif de la tour; l'ornementation intérieure est en mosaïque de faïence. Les arcades des *riwāq* sont souvent lobées ou festonnées.

La construction de la grande mosquée de Séville date du temps des Almohades, car elle fut commencée en 1171/567. Il en reste aujourd'hui, outre le *ṣaḥn*: «el Patio de los Naranjos», et le portail «del Perdón», le minaret universellement connu sous le nom de «la Giralda», achevé en 1195/592, et remanié postérieurement dans sa partie supérieure. La base carrée de celui-ci mesure treize mètres et demi de côté; il est construit en brique et ses murs ont plus de deux mètres d'épaisseur. Dans sa partie primitive l'ornementation augmente à mesure qu'elle s'élève du sol. On a noté des ressemblances entre ce minaret et deux autres tours de la même époque: celle de Ḥassān à *Ribāṭ al-Fatḥ*, Rabat, et le minaret de la mosquée Kutubiyya à Marrākuš.

Après leur entrée triomphale à Marrākuš les Almohades détruisirent les mosquées bâties par les Almoravides, sous le prétexte qu'elles étaient mal orientées, et leur substituèrent d'autres, parmi lesquelles la plus célèbre, la mosquée Kutubiyya, ainsi appelée parce que les bouquinistes avaient leurs éventaires adossés au portail de la mosquée. La Kutubiyya, grand édifice de dix-sept *riwāq*, avec coupoles ornées de *muqarnas*, stalactites, et des bois artistement taillés, est le monument le plus important et le mieux conservé de l'art almohade. La puissante masse de son minaret, haut de 69 mètres, domine la ville et les palmeraies; il fut achevé en 1195/592. L'impression d'austérité et de solidité que ce minaret suscite évoque le classicisme romain.

A Manṣūra, la ville construite par les Marīnides pour forcer la reddition de Tlemcen, fut érigée une grande mosquée militaire actuellement en ruines. Elle avait un grand *ṣaḥn*, cour, entouré d'arcades, auquel donnaient accès treize portes. Il y avait un *miḥrāb* semblable à celui de la mosquée de Cordoue; le minaret, *ṣawma'a*, s'élevait sur la porte d'entrée située sur l'axe de symétrie de l'édifice; la partie conservée atteint aujourd'hui quarante mètres de hauteur. L'ensemble nous donne le type de la mosquée maġribine de la fin du XIIIe/VIIe s.

La décadence politique de l'Andalus provoqua un courant d'émigration toujours plus considérable vers les terres africaines, et celui-ci apporta à l'austérité de l'art du Maġrib le goût d'une nouvelle élégance dans les lignes et l'ornementation, dont la petite mosquée de *sīdī* Bū Madyan, à al-'Ubbād, près de Tlemcen, offre un bel exemple. Bien conservée encore, celle-ci fut bâtie en 1339/740; elle a un portail monumental, des portes de cèdre avec applications de bronze ajouré, des murs d'entrelacs et de bandeaux épigraphiques, une coupole surélevée, et un minaret conservant encore des restes de la fine faïence qui autrefois le décorait.

D'ailleurs, cette influence artistique ne fut point unilatérale, mais mutuelle, aidée par la fréquence des contacts entre les deux côtés du détroit. Les Andalous, à leur tour, s'inspirèrent pour leurs œuvres postérieures des lignes sévères de l'architecture du Maġrib.

Constructions profanes.

Les palais des souverains et des grands personnages de l'Occident de l'Islam ne le cédèrent en rien à ceux de leurs contemporains d'Orient. La cité califale de Madīnat al-Zahrā', œuvre du premier calife umayyade andalou, 936/325, construite en terrasses sur la pente d'une montagne, dans le voisinage de Cordoue, fait l'objet de descriptions où les anciens auteurs racontent les détails de sa construction, la multitude des travailleurs, la richesse des matériaux, l'élégance des édifices et le luxe incroyable de l'ornementation. Les fouilles archéologiques effectuées durant le cours de notre siècle viennent corroborer les données des chroniques. Une autre ville semblable, et presque contemporaine, 978/368, Madīnat al-Zāhira, fut fondée tout près de Cordoue par le tout-puissant ministre Almanzor. Actuellement il n'en reste plus que le souvenir.

Les Almohades aussi bien que les Marīnides furent de grands bâtisseurs. Parmi les premiers, Abū Ya'qūb, m. 1184/580, embellit Séville de monuments magnifiques, tels que l'Alcazar et la mosquée; il lança un pont sur le Guadalquivir, et entoura la cité de solides murailles. Un peu plus récente, 1220/617, est la construction de la Torre del Oro, la Tour de l'Or, destinée à surveiller le fleuve. Abū Ya'qūb al-Manṣūr, fils du précédent, m. 1195/596, ne fut pas moins actif que son père: la plus fameuse de ses constructions est son palais érigé dans les jardins de la citadelle de Marrākuš.

Parmi les souverains marīnides on peut citer Abū Yūsuf, qui, en 1276/675, fondait *Fās al-Ǧadīd*, la nouvelle Fez. Sous ses successeurs se multiplient les édifices et les monuments, tels que ceux de Manṣūra, et de la nécropole de Šālla (Chella), tout près de Salā (Salé), et de *Ribāṭ al-Fatḥ* (Rabat). La porte de Chella, érigée en 1339/739, est remarquable par la beauté sobre et forte de son dessin.

Les palais des dynasties du nord de l'Afrique ne furent pas moins fameux. Ibn Ḫaldūn loue la magnificence du palais des Ḥafṣides à Tunis, de ses parcs et de ses pavillons. L'Alhambra, à Grenade, est un ensemble d'édifices uniques en leur genre; elle est en quelque manière comparable aux palais du Grand Mogol à Agra et à Dehli, mais avec la différence, entre autres, que ceux-ci sont en matériaux très riches, construits par une dynastie qui se trouvait alors à l'apogée de sa gloire, tandis que l'Alhambra est une bâtisse de pisé et de brique, avec ornementation de stuc appliqué sur lattes de bois, palais d'une dynastie à son déclin, dernier éclat d'un art qui disparaît. L'Alhambra fut bâtie par plusieurs générations de Naṣrides, sans plan déterminé, mais avec un singulier bonheur dans la réalisation de la beauté. Entourée de murailles et presque sans apparence extérieure, elle a des cours ravissantes, et des salles qui semblent des visions de rêve.

La tradition artistique andaloue survécut à la ruine du pouvoir politique, et, sous le nom d'art *mudéjar* elle créa de beaux monuments en diverses régions de l'Espagne.

Dans le Nord de l'Afrique et au Maroc il ne manque pas, dans les époques suivantes, de princes bâtisseurs. *Mawlāy* Aḥmad al-Manṣūr, des chérifs sa'dites, érigea dans la citadelle de Marrākuš le palais dit al-Badī', 1594/1003, véritable cité dans un jardin, et dont le luxe extravagant le rendit célèbre. Par la suite la

plupart de ces constructions furent démolies par ordre du chérif ḥasanite *mawlāy* Ismā'īl, et les matériaux furent transportés et utilisés à la citadelle de Meknès pour une interminable série de constructions: le palais, Dār al-Kbīra, fut achevé en 1679/1090; il n'y eut pas moins de 65 édifices et pavillons éparpillés dans les divers jardins; les travaux durèrent plus d'un demi-siècle, car la muraille crénelée, à triple enceinte en quelques endroits, ne se termina qu'en 1731/1144. Il y avait vingt portes d'accès, dont le *bāb Manṣūr* offre un bel exemple de l'art de cette époque.

Dans des œuvres postérieures, comme le palais des sultans à Tanger, le décor intérieur de quelques salles, avec leurs *muqarnas*, leurs faïences, leurs mosaïques et leurs ornements polychromes, rappelle l'éclat et l'élégance des salles de l'Alhambra.

L'architecture militaire, réduite aux débuts à l'imitation des nombreuses fortifications byzantines de l'Afrique du Nord, n'offre pas un progrès comparable aux innovations observées en Syrie. La plupart des fortifications intéressantes, actuellement presque toutes en ruine, éparses dans le Nord de l'Afrique et surtout dans l'Andalus, citadelles gardant les cités et châteaux-forts sur les vieilles lignes de frontière, ne sont que des agrandissements des primitifs *ribāṭ*, postes fortifiés de fontière. On garde encore en Espagne leur souvenir dans les noms dérivés des mots arabes *qal'a* et *qaṣr*, tels qu'Alcalá, Alcolea, Alcázar, Alcocer, Calat-rava, Calat-ayud.

Les *funduq*, auberges de voyageurs, n'ont pas l'importance ni la magnificence de ceux de l'Orient, mais il en est qui possèdent de beaux portails, tel l'auberge des *Naǧǧārūn* à Fez, qui montre encore des restes de faïences et de *muqarnas*, voisinant avec une élégante fontaine.

Les fontaines, en général, n'atteignent pas la richesse de celles d'Istanbul, mais il y en a qui sont réellement belles. A l'ordinaire elles se trouvent sous une arcade plus ou moins profonde, revêtue de faïences, abritant le jet d'eau et le bassin. Les maisons, dans toute la région méditerranéenne, ont peu d'apparence extérieure et sont presque dépourvues de fenêtres. A l'intérieur règne une cour centrale où l'eau court et les fleurs poussent; cette cour est entourée des chambres et des dépendances.

De tous les pays de l'Islam, le Maroc est celui qui, grâce peut-être à son long isolement, a le mieux conservé ses anciennes traditions architecturales.

LA SICILE

Il ne reste que peu de traces de monuments élevés en Sicile pendant la domination musulmane, mais dans la période normande on trouve le souvenir de leur art, notamment à Palerme, dans la décoration de la chapelle palatine, 1132/527, l'église de la Martorana, 1145/538, et les édifices de la Zisa, 1154/549, et de la Cuba, 1180/576.

Particulièrement le palais de la Zisa, *al-'Azīza*, commencé par Guillaume I, *le Mauvais*, m. 1166/562 et achevé par son fils, Guillaume II, *le Bon*, m. 1189/585,

a conservé son aspect caractéristique tant au dehors — construction massive rectangulaire, 32 × 23 m., flanquée de tourelles — qu'à l'intérieur, et surtout au rez-de-chaussée, dans la grande salle ornée de mosaïques et de colonnettes, traversée au centre par un ruisseau qui débouche en deux petits bassins carrés. Une inscription en caractères arabes célèbre la magnificence de l'édifice.

PERSE ET TRANSOXIANE

Dans la majeure partie de la Perse, et surtout dans ses régions orientales, où la steppe prédomine, les bois de charpente sont rares. Ce manque de bois est une des causes pour lesquelles à l'architecture horizontale des premières mosquées de type militaire construites pendant la période des conquêtes arabes succède l'architecture de types courbes, arcs et voûtes reposant sur des piliers en brique, ce matériau constructif étant bien plus facile à obtenir sur place. Avec le changement des matériaux changent aussi les modes de construction, dont quelques-uns deviennent typiques du pays.

Edifices religieux.

Le plus ancien monument islamique connu jusqu'à présent en Perse est la mosquée de Tārīl Ḫāna, à Dāmġān, au sud de la mer Caspienne; cette mosquée date probablement de la seconde moitié du VIIIe/IIe s. Elle possède deux minarets complètement séparés de l'édifice; l'un, le plus ancien, est à section carrée; l'autre, circulaire. Cette mosquée est du type courant pendant le califat des Umayyades. Ce type, vers la fin de la période ʿabbāside, est remplacé en Perse par deux formes nouvelles: la *madrasa* et la grande mosquée, toutes deux avec un *ṣaḥn*, cour, de grandes dimensions au centre de l'édifice et quatre *līwān* en croix sur les côtés de la cour. La différence entre ces deux formes est que, tandis que la *madrasa* utilise les espaces entre les *līwān* pour y loger le personnel enseignant et les élèves, la grande mosquée y bâtit des salles couvertes annexes pouvant servir en cas d'affluence.

Il convient de noter que les constructeurs des *madrasa* sont les Turcs sunnites. On a pu ainsi dire que la *madrasa* était de soi anti-šīʿite. Les restes les plus anciens de ce type se trouvent à Samarqand: ceux de la mosquée de Bībī Ḫānum, 1399/802, femme de Tamerlan, et de la mosquée du petit-fils de celui-ci, Ulūġ beg, 1449/853. Le *ṣaḥn* de la première mesure 70 × 88 m. L'énorme portail de la seconde, richement orné, flanqué de minarets cylindriques, se dresse encore aujourd'hui masquant la ruine de l'édifice auquel il donnait accès.

La *madrasa* de Ḫārgird, non loin de Ḫāf, près de la frontière afghane, érigée en 1444/848 par un des ministres de Šāh Ruḫ, demeure mieux conservée. Elle est importante comme exemple le plus ancien de la *madrasa* classique persane. Deux autres *madrasa*, la Šīr-dār et la Tillya-qārī, de plan semblable et datant du début du XVIIe/XIe s., encadrent, avec celle d'Ulūġ beg, le fameux *forum* du Rigistan, à Samarqand. La première doit son nom: «celle du lion», aux deux lions en mosaïque qui ornent les tympans du grand portail.

Une autre grande *madrasa* est celle dite Mādar-i Šāh Sulṭān Ḥusayn, à Iṣfahān, érigée en 1710/1122. Elle faisait partie d'une fondation pieuse, ainsi que le caravansérail continu dont les dimensions et le plan se rapprochent beaucoup de ceux de la *madrasa*. La grande entrée de celle-ci s'ouvre sur la fameuse avenue de *Čahar Bāġ*, les Quatre Jardins. Pénétrant dans l'intérieur de la mosquée, on voit de l'autre côté du grand *ṣaḥn*, et entre deux minarets, la grande coupole ovoïde bleu turquoise s'élevant derrière le *līwān* de la qibla en une fort belle perspective architecturale.

Quant aux grandes mosquées, celle d'Iṣfahān peut servir d'exemple du changement de type. Élevée d'abord selon le mode syro-iraquien, et agrandie plusieurs fois, elle fut ensuite totalement remaniée par le selǧūqide Malik Šāh, sur un plan semblable à celui des *madrasa*, mais avec cette différence déjà notée que sur les côtés des *līwān* des salles à colonnes agrandissent l'espace couvert de la mosquée.

On trouve des constructions de ce type depuis le temps des Il-ḫān, telle par exemple celle de Warāmīn, au sud de Rayy, commencée en 1322/722, qui du temps de Šāh Ruḫ, 1418/821, reçut un magnifique portail, contemporain de celui de la mosquée de Sulṭāniyya. A ce même type on peut rapporter les *ṣaḥn* monumentaux des mosquées les plus vénérées par les šī'ites en Perse et en Iraq, celles Mašhad, Qumm, 'Abd al-Qāsim (près de Téhéran), Kāẓimayn (près de Bagdad), Karbala, Naǧaf. Parmi toutes ces mosquées, les récits des voyageurs s'accordent à décerner la palme pour l'élégante proportion des lignes, et le goût exquis de la décoration polychrome et plastique, à la mosquée dite Ǧawhar Šāḏ, du nom de la femme de Šāh Ruḫ. La décoration de *muqarnas* au-dessus du *miḥrāb* est particulièrement délicate et belle. Cette mosquée date de 1418/821, temps de l'apogée de l'architecture persane islamique, correspondant en bonne partie au règne de Tamerlan, lequel, en vue d'embellir sa capitale, y avait transféré les meilleurs artisans trouvés dans les pays qu'il soumettait par les armes. Cette mosquée s'élève dans le *bast*, c'est-à-dire dans l'enceinte sacrée ou *ḥaram* de Mašhad, au sud du tombeau de l'*imām* Riḍā. Le *bast* de Mašhad, dont l'entrée est absolument interdite à tous les non-musulmans, jouit du droit d'asile, et renferme dans son enceinte les édifices religieux groupés autour de la tombe vénérée de l'*imām* Riḍā.

La période des Ṣafawides connaît, en même temps que la prospérité matérielle, un nouvel élan dans le domaine des arts, mais même la masǧid-i Šāh, érigée à Iṣfahān par 'Abbās le Grand, m. 1628/1038, n'arrive pas à l'exquise élégance de la mosquée Ǧawhar Šāḏ, malgré le luxe qu'on y a déployé. On y remarque déjà un certain relâchement dans le soin des détails, quoiqu'il ne manque pas d'ingénieuses solutions d'ordre technique, celle par exemple qui résoud la difficulté d'orienter la mosquée vers la *qibla* alors que la façade, pour se soumettre aux exigences du plan d'urbanisme, regarde vers une autre direction: la solution adoptée fut de briser l'axe de symétrie de la mosquée juste au point où on pourrait le moins le remarquer, c'est-à-dire dans le grand portail d'entrée.

Les nouveaux types de mosquée en Perse ne se limitent pas à ces deux-là, il y en a encore un autre, propre aux sunnites: celui de la mosquée sans cour,

consistant en un *līwān* couvert, avec une coupole sur le *miḥrāb*, et un portail monumental. Quelquefois, il y a des salles latérales surmontées de petites coupoles. Puisque le *ṣaḥn* y manque, ce type ne s'adapte guère aux grandes agglomérations. Comme exemple de cette manière de construire, on peut citer le masǧid-i Šāh de Mašhad, et le Gök masǧid à Tabrīz, tous deux de la moitié du XVe/IXe s., et dus peut-être au même architecte; leurs coupoles s'appuyent sur huit piliers, et toutes leurs surfaces sont recouvertes de mosaïques de faïence. Du masǧid-i Šāh on conserve encore la coupole bulbe, reposant sur un tambour à fenêtres. Du Gök masǧid il reste, en ruines, le magnifique portail érigé par Ǧahān Šāh dans la période d'apogée des Qara-qoyūnlū; elle doit son nom, *gök masǧid*, mosquée bleue, à la prédominance du bleu de cobalt dans la gamme de couleurs de sa décoration.

La Perse offre aussi une grande variété d'édifices funéraires. Dans les régions du nord, et à compter du Xe/IVe s., coïncidant avec la renaissance de ce qu'on pourrait appeler le sens de la race iranienne, on trouve un type de mausolée préislamique, qui sera employé jusqu'au XIIIe/VIIe s. Il consiste en une tour, ayant dans les régions orientales une forme généralement cylindrique ou légèrement conique, avec des nervures anguleuses ou arrondies; au nord-ouest, dans l'Āḏarbayǧān, ces mausolées sont pour la plupart de section carrée ou polygonale, avec décoration adaptée aux lignes architectoniques, et beaucoup plus luxueux que ceux des régions orientales. Ces deux types s'élèvent sur des bases en pierre; ils ont le corps principal en brique, et leur toiture est en pointe, conique ou pyramidale. Le monument le plus anciennement connu de ce type dans la période musulmane, est le Gunbad-i Qābūs, dans la région de Ǧurǧān, sur le fleuve du même nom, construit en brique sur un plan étoilé, et haut de quelques 28 mètres.

Un autre type d'architecture funéraire, de plus grande importance, est celui représenté par les quatre *imām zāde* qui s'élèvent auprès des portes de Qumm, la ville vénérée des šīʿites, et dans lesquels sont supposés être enterrés 444 descendants d' ʿAlī. Ces mausolées sont formés d'un premier corps octogonal, sur lequel on élève un autre ayant un nombre double de côtés et qui, lui-même, s'achève en pyramide. Au tombeau de Zubayda, femme de Hārūn, à Bagdad, un premier corps polygonal est surmonté d'une construction légèrement conique à l'extérieur, faite de *muqarnas* invertis, et terminée par une pointe arrondie.

Les nombreux monuments funéraires du type à coupole présentent, encore, plus d'intérêt. Le plus ancien qu'on connaisse se trouve aujourd'hui en ruine; il appartient à l'époque des Ġaznawides, XIe/Ve s., et se trouve à Sangbast, sur la route de Mašhad à Herāt. Au siècle suivant remontent le mausolée du sultan Sanǧar à Marw, et une construction en brique qui élève sa masse imposante et démantelée sur les champs de ruines de l'ancienne Ṭūs, la cité rasée par les Mongols. Il ne serait pas impossible que ce soit le tombeau d'al-Ġazzālī.

A l'époque mongole apparaît une forme nouvelle de coupole funéraire, représentée par la magnifique bâtisse d'Olčaitu Ḫudābanda, débuts du XIVe/VIIIe s., à Sulṭāniyya, la nouvelle capitale de son empire. L'édifice, octogonal, se distingue des précédents par la prédominance donnée aux lignes verticales, accentuée encore par la coupole ogivale qui le surmonte, et a un diamètre de 25 mètres, la hauteur totale est de 51 mètres.

Déjà au temps des Selǧūqides on peut remarquer l'apparition d'un mode nouveau dans la construction des coupoles, qui donne aux monuments un cachet caractéristique. Il s'agit de la coupole à double coque, ou, si l'on veut, d'un dôme sur une coupole. Le dôme est bulbeux, et souvent à nervures; il repose sur un haut tambour, lequel est presque aussi haut que la coupole contenue dans ce tambour, de sorte que la coupole, qu'on voit du dedans, n'est point à l'intérieur du dôme bulbeux qu'on voit de dehors, mais au-dessous, dans le tambour. Le dôme décharge la majeure partie de son poids directement sur la coupole par une série de supports, murs verticaux disposés radicalement à l'intérieur, tels que les quartiers d'une orange placée verticalement et avec le tiers inférieur tranché. Afin d'annuler la poussée du dôme vers l'extérieur, des tirants de fer, partant d'un même point de l'axe, sont ancrés sur la surface extérieure. L'ensemble de cette disposition pourrait se comparer à une roue, les tirants étant les rayons, et la jante la circonférence extérieure du plus grand diamètre du bulbe.

Un monument de ce type est le Gunbaḏ-i Sabz, la coupole verte, à Kirmān, élevé en 1242/640, et ruiné en 1896/1314 par un tremblement de terre. Les Timūrides adoptèrent ce type pour leurs monuments funéraires à Samarqand et à Boukhara, lui donnant un caractère local propre par certaines modifications de masses et de proportions. Les mausolées de Samarqand sont pour la plupart ceux des membres de la famille de Tamerlan, et se trouvent groupés auprès du tombeau dit Šāh Zinde, le prince vivant. Il s'agit d'un mausolée où, dit-on, repose le légendaire Qāsim, cousin de Mahomet; on raconte de lui qu'ayant pénétré avec ses troupes dans ces régions, et se voyant talonné par l'ennemi, il fut secouru et caché par un ange, et qu'il est encore vivant.

Le plus célèbre tombeau de Samarqand est le Gūr-i Mīr, le tombeau du prince, c'est-à-dire de Tamerlan, construit sur un plan octogonal et couronné par un puissant dôme ovoïde. La coupole intérieure mesure 23 mètres de hauteur, et le dôme extérieur, 34; celui-ci surmonte un haut tambour orné de lettres de plusieurs mètres de hauteur. La simplicité, les proportions exquises des lignes, ainsi que la riche décoration, donnent au Gūr-i Mīr une grande valeur artistique.

Ce type de mausolée continua à être reproduit en Perse, comme *imām-zāde*, tombe d'imām, dans les siècles suivants; une variété intéressante est celle qui fait du mausolée un pavillon de jardin, comme celui du Hašt Bihišt, les huit jardins, à Iṣfahān.

Constructions profanes.

En territoire iranien il subsiste à peine quelques restes d'édifices civils antérieurs à l'époque des Ṣafawides. Des magnifiques constructions avec lesquelles Maḥmūd et ses descendants embellirent Gazna, bien peu échappèrent à la vengeance des Ġūrides, et la cité demeura rasée et inhabitée après l'invasion des Mongols. Aujourd'hui, seulement deux tours de victoire, mutilées, celles de Maḥmūd et de Mas'ūd III, et le mausolée de Maḥmūd, rappellent le souvenir d'un passé de gloire. Tout récemment M. Schlumberger a trouvé, non loin du

confluent de l'Arġandāb et du Helmand, les ruines grandioses d'une résidence princière construite probablement au temps de l'apogée de Ġazna.

Les Buwayhides montrèrent leur prédilection pour Šīrāz, l'entourant d'une ceinture de murailles, et les *atā-beg* l'embellirent pendant le XIIe/VIe s. Šīrāz vit naître plusieurs architectes, qui du temps des Timūrides travaillèrent à Samarqand, Mašhad, Ḫārgird, Herāt.

Sulṭāniyya, la ville fondée par l'Īl-ḫān Arġūn et devenue capitale sous Olčaitu, ne conserva pas longtemps sa prééminence ni l'intégrité de ses monuments, contre lesquels s'était acharnée la main destructive de Mīrān Šāh, au dire de Clavijo, 1404/807.

Aucun des palais par lesquels Tamerlan avait fait de Samarqand une capitale digne de son grand mais éphémère empire ne s'est conservé. Son petit-fils, Ulūġ-beg, grand bâtisseur lui aussi, outre plusieurs mosquées, construisit des palais et des pavillons comme celui dit Čihil Sutūn, les Quarante colonnes, flanqué de hautes tours et orné d'une colonnade en marbre; la Körünüš ḫāne, salle d'audience; et le Čīnī ḫāne, pavillon dont les parois furent décorées à fresque par des artistes chinois au service d'Ulūġ beg. Celui-ci construisit aussi le fameux observatoire, merveille de son temps.

De l'époque des Ṣafawides les meilleures constructions appartiennent au règne d''Abbās Ier, *le Grand*, et elles se trouvent presque toutes à Iṣfahān. Cette ville avait été déjà embellie de palais et de monuments du temps des Selǧūqides, et notamment de Malik Šāh, qui y demeurait, mais ce fut Šāh 'Abbās Ier qui projeta et réalisa un plan d'urbanisme devançant de quelques siècles son époque. Cette œuvre, exécutée en bonne partie de son vivant, fut continuée par ses successeurs, et elle a été décrite en termes très élogieux par les voyageurs européens. Le Maydān-i Šāh était une grande place de 385 × 140 m., dont l'axe majeur était orienté du nord au sud. Sur les côtés il y avait quelques deux cents maisons, égales dans leur structure, et entre elles, du côté nord, s'ouvrait le grand portail, surmonté d'une demi-coupole, donnant accès au bazar des tailleurs. Du côté de l'est et du côté du sud il y avait des portails identiques, avec des jeux d'eau en leur centre; celui de l'est était le portail de la mosquée Luṭf Allāh, et le portail du sud appartenait à la mosquée Masǧid-i Šāh. Du côté de l'ouest s'élevait la porte 'Āli Qapū, ornée de hautes colonnes, avec une vasque de jaspe au centre; elle donnait accès au palais du *šāh*. Ce palais était édifié au milieu de jardins parsemés de pavillons et de kiosques, comme le Čihil Sutūn, les Quarante colonnes, avec la salle ouverte sur un étang, et le Hašt Bihišt, les Huit paradis.

Au sud du palais du *šāh*, et à travers les bosquets, jeux d'eau, résidences et monuments, avait été tracée la grande avenue de Čahār Bāg, les Quatre jardins, ombragée de rangées de platanes, avec au milieu un canal séparant deux chaussées. L'avenue du Čahār Bāg avait une longueur de trois km.; elle traversait le Zinde Rūd par le pont d'Allāh Wardī *ḫān*, et aboutissait au grand parc royal de Hazār Ǧarīb, dans lequel s'élevait le Āyina ḫāna, le pavillon des miroirs. A l'est du pont d'Allāh Wardī *ḫān* il existait un autre, celui de Babā Rukn al-Dīn, aux deux tabliers superposés, comme d'ailleurs le précédent, mais beaucoup plus monumental, avec les grands portails flanqués de tours gardant l'entrée de chaque

côté et au centre des pavillons finement décorés. Les parois du pont étaient couvertes de faïences tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. L'espace entre ces deux ponts avait été réservé à la construction d'une cité-jardin.

On doit aussi à 'Abbās *le Grand* plusieurs autres constructions en dehors d'Iṣfahān, comme le palais Ašrāf à Māzandarān, groupe de pavillons édifiés dans de vastes jardins.

De l'époque des Qāǧārides date l'énorme résidence construite en terrasses sur une colline, la Qaṣr-i Qāǧār, non loin de Téhéran. Cette ville, la plus récente des capitales de la Perse, a eu, elle aussi, un plan régulateur, mais les édifices datent déjà du temps de la décadence artistique, causée en partie par des influences européennes.

L'ARCHITECTURE DES TURCS

Les Selǧūqides.

Les monuments des « Grands Selǧūqides », et notamment deux de Bagdad, n'ont pas survécu aux ravages du temps et aux dévastations des hommes, mais dans les régions de l'Asie Mineure et de l'Arménie, plus à l'abri des violentes tempêtes politiques, les édifices des «Selǧuqides mineurs», bâtis en pierre, se sont conservés d'une manière suffisante pour qu'on puisse établir leur structure et leur décoration.

Dans ces monuments se rencontrent les traditions artistiques de nombreux peuples: persans, arméniens, byzantins, syriens. Leur structure ne présente ni les grandes proportions, ni la monumentalité des édifices persans. Leurs portails, constituant la partie la plus typique de ces constructions, atteignent à peine dix mètres. Le portail le plus connu, par l'originalité de ses lignes et par la profusion de son ornementation, bien que les auteurs ne soient pas tous d'accord sur sa valeur esthétique, est celui de l'Ince Minar, à Konya.

La grande mosquée érigée en 1220/617 dans cette même ville au temps de l'apogée de sa prospérité, sous le règne d''Alā' al-Dīn, est l'œuvre d'un maître de Damas; elle accuse nettement l'influence syrienne, tant dans le portail que dans la disposition intérieure des *riwāq*, nefs, courant entre les arcades brisées qui supportent une toiture en bois. On remarque, encore une fois, le renfort des poutres en croix reliant les colonnes à la base des arcades.

Les Selǧūqides de cette époque ont laissé deux classes de *madrasa* qu'on peut trouver en plusieurs villes: Konya, Qarāmān, Sīwās, Erzerūm, Aq-sarai. L'un de ces types possède une cour, l'autre en est dépourvu. La mosquée Sirčeli mescid, mosquée de verre, à Konya, offre un exemple de la première classe, ayant un plan rectangulaire de 25 × 30 mètres et une cour rectangulaire elle aussi; le *līwān*, couvert par une coupole pointue, se trouve du côté opposé à celui de l'entrée; de part et d'autre du *līwān* deux salles sont aussi couvertes de coupole; contigu à la porte d'entrée s'élève le mausolée du fondateur, et les logements se trouvent sur les deux côtés de la cour, entre la porte d'entrée et le *līwān*. La *madrasa* Qara Tai construite en 1252/649 par l'émir du même nom, aussi à Konya, est un exemple

du second type: le plan rectangulaire de 20×30 m. a la même disposition que dans la précédente mais la cour est convertie en salle centrale, couverte par une coupole.

Quant aux édifices funéraires, les Selǧūqides connurent le type de tour cylindrique ou polygonale, décrit ci-dessus, avec une coupole intérieure pointue, qu'une couverture conique cache à l'extérieur. Comme exemples de cette sorte de constructions on peut citer le Ulu türbe et le Iki türbe, sur la rive occidentale du lac de Van, derniers vestiges d'une ville qui n'existe plus.

On trouve encore à Konya les restes de la résidence des sultans selǧūqides, et dans divers endroits de l'Asie Mineure il y a des Kārawān-sarāy, plus ou moins ruineux, érigés par la munificence des souverains selǧūqides, qui les multipliaient dans leur empire.

LES OTTOMANS

Edifices religieux.

Les Ottomans conservèrent au début, en Anatolie, le plan à nefs et colonnes ou piliers du type devenu traditionnel, mais à cause du climat la cour centrale se rétrécit, voire disparaît complètement. De ce type est Ulu ǧāmi', la grande mosquée de Brousse, 1421/825, bâtie sur un rectangle d'environ 55×65 mètres, avec des minarets aux angles de la façade principale. L'intérieur est entièrement couvert au moyen de coupoles reposant sur des piliers, qui forment cinq nefs. Dans la nef centrale et au-dessous de la deuxième coupole se trouve la grande fontaine aux ablutions. Ce type de mosquée se retrouve en plusieurs points de l'ancien empire ottoman.

Un autre type, plus simple et lui aussi fort répandu, est la salle à coupole, de laquelle on passe à un *līwān* où se trouve le *miḥrāb*. Un portail donne accès à l'édifice. Comme exemple de cette classe on peut citer le Yešil Mesǧid d'Iznik (Nicée), 1392/795. Cette forme est aussi employée pour des *türbe*, mausolées.

La mosquée Nilūfer Ḫātūm, aussi à Iznik, probablement de la seconde moitié du XIVe/VIIIe s., rappelle par ses lignes et son arrangement la Gök masǧid de Tabrīz: une salle centrale couverte d'une coupole précède le *līwān* et est flanquée de deux salles latérales: en tout quatre pièces de dimensions presque égales, auxquelles on accède par un portail.

La mosquée à plan cruciforme, couverte, fut connue aussi des Ottomans; la mosquée de Bāyazīd Ier, *Yildīrīm*, à Brousse, achevée en 1402/805, nous en montre un type en évolution, lequel parvient à sa perfection classique également à Brousse, dans la fameuse Yešil Mesǧid, mosquée verte, de Muḥammad Ier, modèle de plusieurs autres mosquées construites par la suite en Asie et en Europe.

Un type unique est celui de la mosquée à deux étages, destinée à servir aussi de *madrasa*, érigée par Murād Ier à Brousse vers la fin du XIVe/VIIIe s.

La conquête de Constantinople, depuis lors appelée Istanbul, ne trouvait donc pas les Ottomans dépourvus de traditions constructives, mais on ne saurait nier l'influence que la magnifique bâtisse de Sainte-Sophie a exercée par la suite

sur les plus célèbres mosquées ottomanes. C'est la structure de Sainte-Sophie qui inspira aux architectes au service des Ottomans la hardiesse de se risquer à couvrir de grands espaces vides avec la plus belle des toitures, la coupole.

Les Romains avaient déjà construit de grandes coupoles, mais à partir d'une base ronde. Le problème de passer d'une base carrée à la forme circulaire de la coupole, réalisé par approximations en Perse, avait trouvé chez les Byzantins sa solution parfaite: des trompes ou triangles sphériques découpés sur la demi-sphère circonscrite au carré de base, leurs sommets inférieurs venant à toucher les sommets de ce carré, et leurs côtés opposés formant, en haut, les quatre quadrants de la circonférence base de la coupole ou bien du tambour qui la supporte.

Les Ottomans adoptèrent aussi des modèles byzantins en ce qui regarde la décoration; on doit à cette influence le fond blanc-porcelaine que, depuis ce temps, on donne aux faïences, si différent de la tradition persane exclusivement suivie jusque-là.

La première grande mosquée ottomane à Istanbul fut le Mehmediyye, 1471/876, érigée par le conquérant, Muḥammad II, et ruinée par un tremblement de terre. Elle fut presque entièrement remaniée lors de sa reconstruction par Mustafa III, m. 1773/1187.

La mosquée suivante par ordre chronologique, celle de Bāyazīd II, 1507/913, servit de modèle aux autres grandes mosquées où l'on imita la structure de Sainte-Sophie. L'ensemble est homogène et bien proportionné. La porte principale se trouve dans l'axe de symétrie de l'édifice et donne accès à une cour entourée de portiques comme un cloître, à travers laquelle on arrive à la mosquée laquelle est à trois nefs. La coupole centrale, avec deux demi-coupoles en manière de contreforts, couvre la nef principale; les deux nefs latérales ayant chacune quatre coupoles plus petites. L'ensemble est heureusement proportionné.

L'époque suivante de l'architecture ottomane est dominée par la figure de Sinān, l'architecte génial, dont la longue vie, — il mourut presque nonagénaire, en 1588/996, — suffit à peine à rendre croyable la longue liste des ses constructions. Il était chrétien, né de parents grecs, et fut destiné au corps des janissaires, où il se distingua par ses extraordinaires qualités; ensuite il s'adonna exclusivement aux travaux d'architecture au service des sultans et de l'État. Ses œuvres principales se montent à trois cents, parmi lesquelles 81 grandes mosquées et 50 plus petites, 55 *madrasa*, 33 palais, 33 maisons de bains; outre les ponts, aqueducs, entrepôts, *kārawān sarāy* (les hôtels de ce temps), hôpitaux, écoles, dispensaires et mausolées.

Les mosquées les plus fameuses de Sinān sont celles de Roxelane, 1539/946; du Šāhzāde, (du Prince), 1548/955; la Suleymaniyye, 1556/964; et la Selīmiyye, 1574/982. Dans ses premières œuvres Sinān imitait les procédés de ses prédécesseurs pour dominer l'espace au moyen de la coupole, mais ensuite il se confia à ses méthodes propres. Vers la fin de sa vie il aurait répété que la mosquée du Prince avait été œuvre d'apprenti, la Suleymaniyye, celle d'un artisan éprouvé, et la Selīmiyye, celle d'un maître.

La Suleymaniyye ressemble à la mosquée de Bāyazīd II pour les lignes générales du plan. Le diamètre de la coupole centrale est d'environ 25 mètres. Vu de

l'extérieur, le système des coupoles mineures forme avec la centrale une belle silhouette presque pyramidale, rehaussée par les quatre minarets placés dans les quatre angles d'une cour entourée de portiques. L'ornementation en est sobre et élégante.

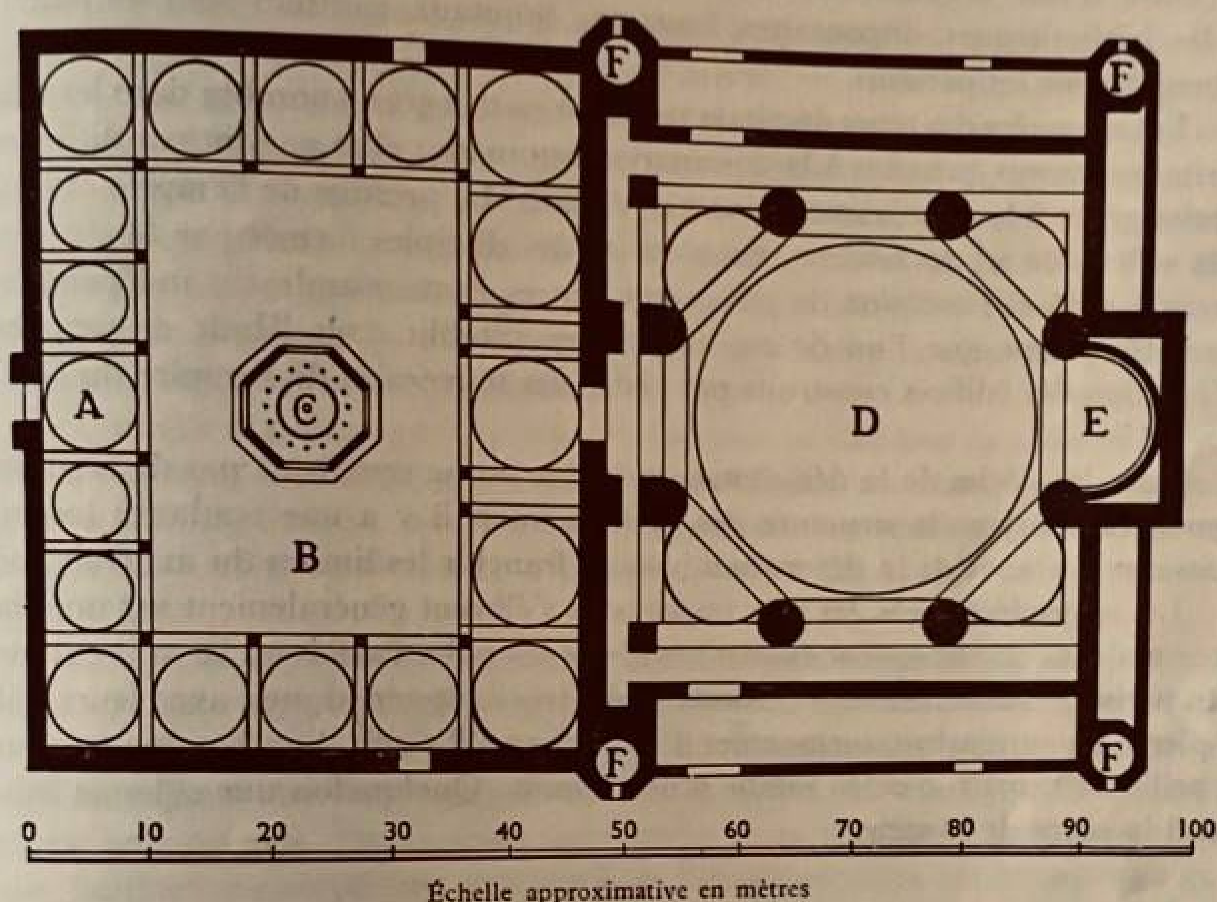


Fig. 42. — Plan schématique de la mosquée Selīmiyye à Andrinople.

A. Entrée principale et galerie ouverte. — B. *Ṣaḥn*, cour. — C. *Mīḍa*, fontaine pour les ablutions. — D. *Līwān* couvert par la grande coupole — E. *Miḥrāb* — F. Minaret.

La Selīmiyye, construite à Andrinople par ordre de Selim II, est la dernière et la meilleure des grandes œuvres de Sinān. Le trait le plus remarquable de cette mosquée est l'ample espace couvert par la coupole centrale, avec l'élimination des nefs latérales. La coupole s'élève sur huit grands piliers, et une distribution très bien calculée des poussées permet de réduire considérablement les arcs-boutants extérieurs. Pour la première fois, dans le dessin de ces grandes mosquées, le *miḥrāb* est bien accusé en plan et en élévation. Le décor en faïence et les lumières des grandes fenêtres complètent l'harmonie de l'ensemble, chef-d'œuvre de l'architecture ottomane. La perspective du dehors montre aussi l'art de Sinān, car il édifia la mosquée sur un des lieux les plus élevés de la ville, où la Selimiyye projette sur le ciel l'élégante majesté de son profil puissant.

La dernière des grandes mosquées, et la plus grande d'Istanbul, est l'Ahmediyye, fondée par le sultan Aḥmad Ier en 1609/1018. La silhouette, un peu lourde, est allégée par la légèreté de six sveltes minarets qui forment avec elle un gracieux contraste. La hardiesse de la coupole, reposant sur quatre piliers cylindriques,

est rendue possible par l'emploi de tirants en fer qui renforcent la base des coupoles secondaires et des arcs. Le point faible de la composition est le *miḥrāb*, auquel n'est pas donnée l'importance architectonique désirable. Cette mosquée, et on peut dire autant de plusieurs autres fondées par les sultans et les princes, formait le centre d'une organisation dotée de nombreux services d'utilité publique: écoles, bibliothèques, dispensaires, fontaines, hôpitaux, cantines pour les pauvres, auberges pour les pèlerins.

Les mosquées des types décrits se trouvent en très grand nombre dans les vastes territoires soumis autrefois à la domination ottomane; elles ne sont pas difficiles à déceler grâce à leurs minarets minces et élancés. Le prestige de l'empire ottoman et la valeur de ses architectes, notamment des disciples formés par Sinān, donnèrent à ceux-ci l'occasion de passer aux autres États musulmans indépendants. Il semble même que l'un de ces architectes s'établit dans l'Inde et contribua à l'érection des édifices construits par ordre des souverains de l'empire du Grand Mogol.

Dans les siècles de la décadence ottomane on ne remarque pas de modifications notables dans la structure des édifices, mais il y a une tendance toujours croissante à abuser de la décoration jusqu'à franchir les limites du mauvais goût.

Les mausolées, *turbe*, les plus importants s'élèvent généralement sur une base octogonale ou carrée et sont couronnés d'une coupole. Parfois on les voit entourés d'un péristyle. Les cimetières ottomans sont très caractéristiques, avec leurs stèles en pierre ou en marbre, surmontées d'un turban s'il s'agit d'un homme ou d'une corbeille de fleurs si c'est la tombe d'une femme. Quelquefois une colonne brisée prend la place de la stèle.

Constructions profanes.

Les palais des sultans acquièrent une grande importance lorsque les Ottomans s'établissent sur les terres d'Europe. Edirne (Andrinople), enlevée aux Byzantins, 1362/763, par Murad Ier, fut la première capitale des Ottomans en Europe. De ce fait, non moins que par sa position géo-politique, la ville jouit d'une longue prospérité, attestée par le nombre et la valeur de ses édifices monumentaux. C'est là que les sultans possédèrent leur premier grand sérail, détruit en 1878/1296, pendant la guerre contre les Russes.

Après la prise de Constantinople, Mehmed II, *le Conquérant*, résida à l'Eski Sarāi, le Vieux palais. Puis, en 1467/972, il jeta son dévolu sur la langue de terre située entre la Corne d'Or et la mer de Marmara, face au quartier de Galata; il l'isola par une muraille, dont une des portes, le *bāb Hūmāyūn*, s'ouvrait sur la place de Sainte-Sophie. Le nouveau palais avait trois cours; sur la cour intérieure donnaient les appartements du sultan, le harem, les chambres du trésor et les «reliques de l'islam». Du temps de Mehmed II, il ne s'est conservé que le Činili Kiöšk, 1466/871, de goût persan, avec un grand *līwān* intérieur et un élégant atrium orné de sveltes colonnes en marbre. Dans les siècles suivants divers sultans ajoutèrent au palais d'autres pavillons, comme le Bagdad Kiöšk, 1639/1049, à *līwān*, salle, de plan octogonal, couvert d'une coupole.

Plus tard d'autres sultans élevèrent leurs palais hors de l'enceinte de la muraille. Le palais situé près de Sainte-Sophie et que le sultan Mehmed IV donna, en 1656/1067, à son grand vizir, devint par la suite la résidence des grands vizirs et reçut le nom de Bāb-i 'Alī, Sublime-Porte. L'*āġā* des janissaires avait, lui aussi, son propre palais, le Āġā Qapïsï.

Les Ottomans ne le cédèrent en rien aux Selǧūqides en ce qui regarde leur sollicitude pour les voyageurs et les marchands: de nombreux *kārawān sarāy, funduq*, ou *ḫān*, se rencontrent un peu partout dans les anciens territoires de l'empire, et surtout à Istanbul. Quelques-uns de ces édifices sont de grandes dimensions, comme le Walīde ḫān, 1646/1056, fondé comme *waqf* par la mère du sultan, et qui devint le centre de réunion des marchands persans, ou le *Büyük Yeni ḫān*, Nouveau Grand hôtel, construit par Muṣṭafà III. L'Elči ḫān, Hôtel des ambassadeurs, était la résidence des représentants diplomatiques étrangers, où ils séjournaient presque comme des internés.

Les sultans se préoccupèrent aussi de pourvoir en eau leur capitale par toutes sortes d'ouvrages hydrauliques, dont quelques-uns de considérable importance. Les fontaines, *çeşme, sebil*, sont un des traits caractéristisques d'Istanbul, et certaines, comme celles construites par le sultan Ahmed III, 1728/1141, sont de vrais joyaux d'art.

En somme l'architecture ottomane des meilleurs temps est la plus complète te la plus parfaite de toutes celles des pays de l'Islam. Les architectes au service des sultans durent affronter des programmes de construction abondants et variés dans toutes les régions du vaste empire; ils s'acquittèrent de leur besogne avec une maîtrise hors de pair. Par la suite, aux temps de la décadence politique, se fait sentir l'influence européenne, surtout dans l'ornementation où le mauvais goût pénètre et fait disparaître l'élégance des temps précédents.

L'INDE

Lorsque les envahisseurs musulmans de l'Inde, pour signifier qu'ils étaient venus s'établir à demeure dans le pays, commencèrent à édifier leurs mosquées, ils trouvèrent sur place une tradition d'architecture en lignes droites, extrêmement riche en ornementation plastique de sujets animés, et en représentations fantastiques, où l'artiste semble se complaire à rechercher les décors les plus enchevêtrés. Les musulmans venaient des terres de Ġazna, ville qui du temps de Maḥmūd et de ses successeurs avait rivalisé avec les plus fameuses villes de l'Islam par la magnificence de ses édifices monumentaux; ils apportaient donc aussi une tradition, une tradition constructive caractérisée par la technique de l'arc et de la coupole, la sobriété des lignes générales et une ornementation propre.

Puisque la main-d'œuvre était autochtone, l'amalgame des deux traditions était inévitable. La relative prédominance de l'une ou de l'autre, conditionnée par un ensemble très complexe de circonstances, donne lieu à une série de variétés qu'il convient de classifier selon les temps et les lieux. La première période va jusqu'à la fondation de l'empire du Grand Mogol; la deuxième embrasse

l'histoire des monuments de cet empire. A son tour la première période étudie, outre les édifices construits selon le «style de Dehli», la manière dite «provinciale» dont les principaux représentants sont les édifices bâtis au Bengale, Jaunpur, Gujarat, Malwa et Dekkan.

Les mosquées du « style de Dehli ».

On peut distinguer dans ce groupe trois époques. La première va jusqu'à la dynastie des Ṭuġluqides, 1321/721; elle se caractérise par la prédominance de la technique hindoue et par la richesse de la décoration. La deuxième comprend l'époque des Ṭuġluqides et va jusqu'à l'invasion de Tamerlan, 1398/801; elle se distingue par l'austérité des lignes et la sobriété de l'ornementation; déjà y apparaît la technique des formes courbes. La trosième époque, celle des Sayyīd et de Lōdī marque un retour vers l'ornementation, qui désormais est remaniée et assimilée au génie de l'œuvre.

Les monuments du «style de Dehli» ont une importance toute spéciale, non seulement du point de vue de la chronologie, mais aussi par leur situation dans la capitale de l'empire et par leur grande valeur artistique. Dans la première des «sept cités» de Dehli les conquérants élevèrent le Lāl Kot, la citadelle rouge, et à son abri ils bâtirent une très remarquable série de monuments autour de la mosquée dite *Quwwat al-islām*, la Puissance de l'Islam, dont la construction fut initiée en 1191/587. C'est près de cette mosquée que s'élève la fameuse tour dite *Quṭb minār.* Cette tour, ainsi que la mosquée et les autres édifices qu'on y ajouta peu à peu, par la suite, représentent l'œuvre de plusieurs générations. Le premier plan de la mosquée était carré, avec une salle à colonnes, entièrement bâtie, selon une inscription, avec les vestiges de vingt-sept temples hindous, ce qui était facile, car les pierres des temples hindous étaient si bien taillées, qu'elles pouvaient être démontées, transportées et remontées sans besoin de ciment, et avec peu d'effort. Le *līwān* de la *qibla* ainsi construit restait très bas; peut-être afin de dissimuler son insignifiance, ou son aspect hindou, on éleva parallèlement à lui et à très courte distance, une rangée d'arcs aigus qui n'a avec le *līwān* d'autre relation que celle de la proximité. Quoique l'esthétique de l'ensemble gagne peu à ce procédé, il y eut des imitations. Le dessin des arcs est très beau, et son exécution est curieuse, car il s'agit de faux arcs, bien que cela n'apparaisse pas à première vue, tant est exquise la ciselure de la pierre; mais si on les examine, on y cherchera vainement les joints des voussoirs: les artistes locaux parvinrent à réaliser la figure de l'arc par la superposition d'une série de rangées de pierres taillées à l'horizontale et se dépassant progressivement jusqu'à se rejoindre et compléter l'arc.

Le *Quṭb minār* s'élève dans la cour de la mosquée. D'un caractère plus civil que religieux, on lui trouve des précédents dans les *jaya stambha*, tours de victoire hindoues et d'autres tours similaires à Ġazna. Quoiqu'il ait perdu quelque peu de sa hauteur, il dépasse les 70 mètres; il a une forme légèrement pyramidale, des belles surfaces joliment cannelées, et est divisé en plusieurs corps par de sveltes balcons circulaires. Sa construction est robuste et élégante, sobrement ornementée avec des bandeaux d'une merveilleuse décoration graphique; cette tour est

probablement la plus belle de toutes celles qu'on a érigées dans les pays de l'Islam et une des plus belles du monde.

La mosquée d'Ajmer appartient aussi à cette première époque, débuts du XIIIe/VIIe s. Faite des vestiges de temples hindous, elle a aussi son *līwān* masqué par une rangée de sept arcs, semblable à celle de la *Quwwat al-islām* de Dehli; cette rangée est plus belle encore, peut-on dire, que celle de Dehli, grâce à la fusion des motifs décoratifs hindous et musulmans et à la parfaite combinaison des lignes.

L'austère simplicité des mosquées du XIVe/VIIIe s. pourrait être attribuée soit à une réaction religieuse soit à des considérations d'économie. Vers la fin de cette période, en même temps que le retour à une certaine prospérité, on note une ornementation plus riche des mosquées, dont les murs se couvrent de plaques de marbre travaillées au ciseau. Aussi bien dans l'arrangement du plan que dans les détails et dans la décoration, cette période prépare celle du Grand Mogol.

Le premier des monuments funéraires de quelque importance est celui d'Iltumiš, contigu à la mosquée qu'il fonda à Dehli; dans la décoration, la technique hindoue, encore très forte, se défend contre les nouvelles méthodes, qui ne parviennent pas à s'imposer. Dans le tombeau de Balbān, de la deuxième moitié du XIIIe/VIIe s., on trouve déjà l'arc véritable à claveaux et de cette époque datent aussi les premiers édifices religieux construits entièrement à partir du sol avec des matériaux qui ne proviennent pas des restes d'autres édifices.

Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq, le fondateur de la «troisième Dehli» érigea à l'abri des murs de la ville son propre tombeau, s'écartant ainsi de l'usage d'alors qui était de le placer dans un jardin. On attribue au même souverain, vers 1324/725, le mausolée de Rukn-i ʿĀlam, à Multan, qui est digne d'une mention spéciale en raison de la beauté de ses proportions. Sa coupole élevée domine un édifice octogonal flanqué de tours à ses différents angles; la composition et les détails de ce monument dénotent l'influence de la Perse voisine.

Un des meilleurs monuments de Fīrūz Šāh, dans la deuxième moitié du XIVe/VIIIe s., à qui l'on doit la «cinquième Dehli», est son tombeau, annexé à une *madrasa* aujourd'hui en ruine. Ce groupe d'édifices, placé sur les bords d'un étang, offre encore une agréable perspective.

Dans les temps qui suivirent l'invasion de Tamerlan, lorsque le royaume, dévasté, s'était vu réduit à un territoire minime, on ne remonte pas de grands monuments. Cependant, l'évolution de l'art ne s'arrêta point; elle trouva son expression dans les nombreux tombeaux dont, depuis le commencement de la conquête, la plaine de Dehli n'avait cessé de se couvrir. Une des innovations de cette époque est le *čhatrī*, kiosque décoratif supporté par de petites colonnes, devenu très à la mode par la suite dans la période du Grand Mogol.

Le dernier exemple de monument funéraire de cette époque est le mausolée que Šer Šāh, m. 1545/952, s'était fait construire à Sasarām. Construction énorme, faite en pierre, sur plan octogonal, elle s'élève sur une terrasse au milieu d'un lac; l'ensemble est surmonté d'une coupole de 19 mètres de diamètre, et reflète sur les eaux sa silhouette austère et élégante.

Bengale.

Les constructeurs, faute de pierre à bâtir, durent avoir recours à la brique, et par la suite ils adoptèrent les formes courbes. Leurs édifices reçoivent un cachet caractéristique des divers types de toiture, toute faite de lignes courbes, à l'imitation des toits faits de bambou. Il ne subsiste que peu de monuments anciens: les guerres ruinaient les édifices, on se servait des briques pour de nouvelles bâtisses, et le reste se désagrégeait sous les attaques de la végétation tropicale.

Les monuments les plus importants se conservent dans le vaste champ de ruines qui s'étend sur une longueur de plusieurs kilomètres parallèlement à une des branches du Gange. C'est l'ancien site de la vieille Lakhnawtī hindoue, et ensuite de Gaur, capitale du Bengale musulman. La Čhoṭa Sonā masǧid, petite mosquée dorée, si souvent célébrée, remonte à la fin du XVe/IXe s., et la Barā Sonā Masǧid, grande mosquée dorée, est des débuts du siècle suivant. Elles doivent leur nom à la couleur primitive de leurs coupoles; les deux se trouvent à Gaur.

La mosquée Ādīna, érigée à Pandua, non loin de Gaur, par Sikandar Šāh pendant la seconde moitié du XIVe/VIIIe s., devint fameuse au Bengale par ses dimensions exceptionnelles, équivalentes à celles de la mosquée des Umayyades à Damas; mais déjà l'examen du plan laisse entrevoir ses défauts: elle mesurait quelques 155 × 86 mètres, et son *ṣaḥn*, cour, était deux fois et demie plus long que large, d'où l'impression de monotonie qui en résulte et qu'accentue encore la lourdeur de la construction.

On peut dire, en général, que l'art au Bengale n'arriva pas à sa maturité; quoique parfois on trouve des détails très bien exécutés, il manque d'ordinaire le sens de la proportion. Entre les motifs décoratifs, certains sont de pure souche hindoue, telles la chaîne et la cloche. On employait couramment la terre cuite moulée, les faïences à raies blanches et bleues de pauvre effet esthétique.

Jaunpur.

Les souverains de la dynastie *šarqī*, pendant la courte période de son existence, XIVe/VIIIe s., élevèrent des mosquées caractéristiques dans lesquelles, mêlée aux apports musulmans, se manifeste d'une manière vivante la tradition hindoue. Par contraste avec le Bengale voisin, ici la pierre à bâtir était abondante, et on l'employa dans la construction des mosquées de Jaunpur, Ǧāzīpūr, Qanauj et Bénarès.

La grande mosquée de Jaunpur a un *ṣaḥn* presque carré; devant le *līwān* s'élève un *propylée* de forme légèrement pyramidale, comparable à deux minarets de section carrée unis par un portail à double arc, haut de plus de vingt mètres. La cour était fermée sur les trois autres côtés par des colonnades doubles, mais la partie orientale fut démolie sous l'administration anglaise, pour être utilisée à des réparations de ponts et chaussées.

Une autre mosquée de Jaunpur, la Atala masǧid, révèle encore plus clairement l'influence hindoue, mais les portails, et le *propylée*, magnifiquement décoré,

qui s'élève à 23 mètres, sont de facture musulmane. En général les monuments des souverains *Šarqī* dégagent une impression de solidité et de force, à laquelle contribue la légère inclinaison des murs, qui rappelle celle des monuments égyptiens.

Gujarat.

C'est dans le Gujarat que se rencontre la manifestation la plus typique de l'art indo-musulman: floraison d'une greffe détachée de la meilleure époque de Dehli et entée sur le tronc plein de vie de l'art local du Gujarat. Ce dernier avait produit des temples universellement connus, tels que ceux de Somnāth et du mont Abu, dont les édifices à lignes droites étaient recouverts de décorations d'une facture exquise.

L'influence de Dehli se manifeste dans la grande mosquée de Cambay, 1325/726, mais son vrai épanouissement n'intervient que lorsque le pays acquiert son indépendance. Beaucoup de souverains et de magnats du Gujarat furent des bâtisseurs. Les principaux sont Aḥmad Šāh, Muḥammad Šāh II, et Maḥmūd Begarha. Dans la cité d'Ahmadabad abondent les belles mosquées. La grande mosquée a un *līwān*, salle, de 29 × 63 mètres, couvert de fausses coupoles (construites par encorbellement) supportées par des piliers de facture hindoue. La perspective extérieure de ce *līwān* vu de la grande cour intérieure, *ṣaḥn*, est agréable à cause de l'animation apportée par la hauteur croissante des toitures et des coupoles depuis les deux côtés vers le centre, où une triple arcade permet l'accès aux *riwāq*, nefs centrales. Bien que cette mosquée ait été une des premières de la nouvelle cité d'Ahmadabad, son type ne fut pas reproduit dans la suite.

Une forme plus usuelle des mosquées de Gujarat est celle de la mosquée dite de la Reine, avec un *līwān* surmonté de trois coupoles, et les surfaces magnifiquement décorées par des ciselures en pierre. Dans cette mosquée se trouve résolu d'une manière caractéristique le problème d'assurer dans ces édifices à coupoles une constante entrée de l'air tout en évitant la pluie et les rayons du soleil, et sans avoir recours au tambour: la solution consiste à surélever au moyen de supports espacés la plateforme sur laquelle s'appuie la coupole centrale au-dessus de celles qui supportent les coupoles latérales, laissant ainsi un espace libre. Ainsi on obtient un effet à la fois pratique, artistique, et bien accommodé au climat du pays. Malgré ces avantages, il ne semble pas que ce procédé se soit propagé ailleurs dans l'Inde.

Les artisans du Gujarat, attachés à leur tradition de lignes horizontales, se montrèrent assez rétifs quant à l'adoption des éléments courbes dans leurs travaux et il leur fut encore plus difficile de faire entrer organiquement le minaret dans la composition de leurs dessins. La petite mosquée Rānī Siprī, à Ahmadabad toute construite d'éléments en ligne droite avec lesquels se combine et se fond une décoration délicatement ciselée, semblable à un travail d'orfèvre, sur la pierre rougeâtre, offre un des rares exemples de minarets rudimentaires, dressés sur les deux angles antérieurs du *līwān* et dont la fonction est purement décorative.

Un autre édifice d'Ahmadabad, la petite mosquée de Sīddī Sayyid, montre

la simple élégance de ses lignes et de ses arcs sans décorations; ce qui l'a rendue justement fameuse dans le monde artistique ce sont ses fenêtres en tympan, notamment les deux qui se trouvent des deux côtés du *miḥrāb*, et dont les motifs sont des arbres stylisés et ajourés en pierre. Leur dessin remplit toute la fenêtre avec un naturel exquis, et réalise à merveille sa mission de tamiser la lumière extérieure.

Ni la cité d'Ahmadabad ni ses environs ne manquent de beaux monuments funéraires, tels celui de Šāh ʿĀlam, avec son délicat travail de pierre ajourée; celui du *sayyid* ʿUṯmān, érigé par Maḥmūd Begarha; ceux de Sārkhej, et celui que Maḥmūd Begarha se fit construire, en 1484/889, à Maḥmūdābād, lequel malgré ses dimensions modérées (un carré de quelque 30 mètres) par la simplicité du plan, la solidité et la juste proportion des éléments, par l'harmonieuse adaptation des détails, par l'effet d'isolement et de repos, a été considéré comme une des meilleures œuvres du genre dans l'Inde.

Du palais des souverains d'Ahmadabad subsiste encore le Tīn Darwāza, les trois portes, qui donnait accès à leur résidence; les lignes en sont élégantes et animées. A Sārkhej, à environ dix km. d'Ahmedabad, se trouve un groupe remarquable de monuments dont le premier est dû à Muḥammad Šāh: le mausolée d'un de ses courtiers. Vis-à-vis du mausolée s'élève un pavillon de lignes élancées. On bâtit ensuite une mosquée sobre et gracieuse, avec des tombeaux et des édifices annexes. Maḥmūd Begarha fit creuser à côté de ces édifices un grand lac, et vers l'autre extrémité de celui-ci s'élèvent encore aujourd'hui les restes de magnifiques palais.

Un genre d'architecture particulier du Gujarat et évidemment suggéré par les conditions du climat, se manifeste dans de belles et originales productions, comme celles d'Adalaj et de Mehmdābād: il s'agit de chambres et de salles souterraines, construites en plusieurs étages au-dessous du sol, et ouvrant sur de larges puits par lesquels descendent l'air et la lumière, et monte la fraîcheur de l'eau. D'amples escaliers relient les étages et descendent jusqu'au niveau de l'eau. Les salles offrent les types ordinaires de l'architecture du Gujarat, tant celle à lignes courbes, avec d'élégants arcs pointus, et des fenêtres sur le puits, que celle à lignes droites, avec de typiques chapiteaux hindous et une exquise décoration stylisée ou géométrique. La sensation de fraîcheur et de bien-être, qu'on éprouve lorsqu'on y pénètre, contraste agréablement avec la température extérieure.

Malwa.

Dhār fut pendant quelque temps la capitale d ı Malwa, et on y trouve encore les restes de mosquées faites avec les dépouilles de temples *jaïn*. Au début du XVe/IXe s., Hūšang Šāh transféra la résidence des souverains à Māndu, située sur un haut plateau isolé, dominant les vallées du Narbadha; il la fortifia d'une ceinture de murailles de quelque quarante km.; dix portes construites selon les meilleures règles de la poliorcétique permettaient l'entrée. Le monument le plus notable de Māndu est la grande mosquée, à plan presque carré, de 83×87 mètres; le *ṣaḥn*, entouré de colonnes, est spacieux; le *līwān*, salle, du *miḥrāb* a cinq

riwāq et trois coupoles, la plus grande située au centre. La sobriété de l'ornementation, la simplicité et l'élégance des lignes produisent un effet d'austère solennité.

Māndu conserve aussi les ruines de divers palais, tous en pierre, tels que le Ǧahāz Maḥall, la barque, ainsi appelé parce que situé entre deux étangs et qui présente des salles voûtées. Ses proportions donnent une impression de robustesse. Ce monument, et plusieurs autres, cachés aujourd'hui en partie par l'exubérante végétation, témoignent de l'ancienne magnificence de cette ville en ruine.

Dekkan.

Aux débuts on suivit au Dekkan le courant artistique dominant à Dehli, tant dans les premiers mausolées des Bahmanides, qu'à la grande mosquée de Gulbarga, 1367/769, dans laquelle se retrouvent l'austérité de dessin et la prédominance propres à l'époque ṭuġluqide. Ce qui a rendu fameuse cette mosquée c'est le fait rare que malgré les grandes dimensions de l'édifice, environ 53 × 63 mètres, le *ṣaḥn*, cour, fait défaut. On voit parfaitement sur le plan la partie qui eût dû être destinée au *ṣaḥn*, mais celle-ci fut aussi couverte. L'air et la lumière pénètrent dans la mosquée par les arcades latérales.

Lorsque la capitale du royaume Bahmanide fut transférée à Bīdar, on y éleva des édifices magnifiques, dont l'un est la *madrasa* construite par le fameux vizir Maḥmūd Gawān en 1472/877, à trois étages et avec des minarets sur chacun des quatre angles. Cette *madrasa* comprenait, outre la mosquée, une bibliothèque et des logements disposés autour d'une cour centrale, selon le modèle persan importé sans doute par les nombreux iraniens accourus au Dekkan à la recherche de la fortune et des honneurs.

Cette influence persane se fait sentir aussi dans la construction des monuments des États du Dekkan qui succédèrent à celui des Bahmanides. Mais dans les édifices de Bijapur, l'héritière victorieuse de Vijayanagar, apparaît de nouveau la tendance hindoue alliée à des influences occidentales. La période constructive des ʿĀdil šāhides commence avec le šīʿite ʿAlī, 1557/865, et dure presque un siècle, pendant lequel Bijapur fut embellie d'édifices à peine inférieurs en magnificence à ceux d'Agra et de Dehli. La grande mosquée, commencée par ʿAlī, et continuée par ses successeurs, ne fut jamais achevée. Le *līwān*, salle, de la *qibla* forme par soi-même un bel ensemble organique; le *miḥrāb*, duquel on a dit qu'il est sans rival dans tout le monde islamique, ne reçut ses dernières retouches qu'en 1635/104 La coupole centrale est bâtie selon les mêmes principes que celle du Gūl Gunbaḏ.

Le Gūl Gunbaḏ, dû à Muḥammad ʿAlī Šāh, m. 1673/1084, et situé dans l'enceinte de Bijapur attire principalement l'attention par l'énorme coupole qui le couronne, d'environ 37 mètres de diamètre intérieur, s'élevant sur un édifice carré qui, au premier coup d'œil, pourrait sembler incapable de supporter une masse aussi considérable. Les architectes résolurent le problème de passer à la base circulaire de la coupole, et de distribuer son système de forces, grâce à une ingénieuse combinaison d'éléments d'arc semi-transversaux, qui s'entrecroisent

et laissent au centre un vide d'environ 30 mètres de diamètre. La coupole repose sur la surface annulaire ainsi obtenue, et laisse à l'intérieur jusqu'au bord de l'anneau une ample galerie circulaire. La hauteur totale de l'édifice est d'environ 60 mètres. Quatre tours placées aux angles donnent animation à l'ensemble.

LA PÉRIODE DU GRAND MOGOL

L'art de cette période est en quelque sorte la continuation de celui des époques précédentes; il présente cependant des caractéristiques propres bien accentuées, dues, entre autres, aux influences apportées de divers pays par des artisans persans, turcs, européens et chinois.

Tant Bābar que Humāyūn furent des princes bâtisseurs, mais il reste très peu de leurs constructions. On raconte, par exemple, que Humāyūn possédait dans son palais sept salles d'audience, une pour chaque jour de la semaine.

Pendant son règne, qui fut court et tourmenté, Šer Šāh parvint à trouver le temps de se préoccuper d'architecture, et un de ses plus beaux monuments est la mosquée érigée à la Purānā Qil'a de Dehli.

Une habitude apportée par les Mongols était celle de se bâtir de son vivant son propre mausolée, en forme de pavillon entouré de jolis jardins, d'arbres et d'eaux. Le maître s'y rendait avec ses amis pour s'adonner aux plaisirs de la vie, avant d'y dormir de son dernier sommeil. Fidèle à cette habitude, Humāyūn éleva son mausolée, le premier grand monument de l'art du Grand Mogol, tout près de Dehli. La construction est de grès rougeâtre alternant avec du marbre blanc, le tout surmonté d'une grande coupole toute en marbre blanc.

A l'activité bâtisseuse d'Akbar on doit de nombreux monuments en divers endroits de son empire. Les plus importants sont ceux d'Agra et de Fatehpur Sikri. De son palais d'Agra, bâti en grès rougeâtre, il subsiste très peu de chose. A partir de 1569/977 et pendant quinze ans, Akbar résida à Fatehpur Sikri. Il semble que le premier palais qu'il y érigea fut le Maḥall-i Ḫāṣṣ, dans lequel étaient reproduites des peintures du Bouddha, œuvre attribuée à des artistes chinois. Dans le *Dīwān-i ḫāṣṣ* se dressait un trône en forme de fleur ouverte. Parmi les autres édifices on comptait le *Daftar ḫāna*, les archives, le *Panč Maḥall*, pavillon ouvert, à cinq étages, et quelques-uns de moindre importance qui sont de vrais joyaux d'architecture, à la décoration élégamment ciselée, destinés aux femmes du harem. Mais le monument le plus remarquable de Fatehpur Sikri est la mosquée, 1571/979, à plan rectangulaire d'environ 142 × 165 m. Dans le *ṣaḥn*, cour, mesurant quelque 105 × 132 m., se trouvent deux tombeaux: le meilleur est celui de Salīm Čištī, tout en marbre blanc, avec jalousies ajourées. *Buland darwāza* est le nom du portail monumental de cette mosquée, 1602/1011; il est le plus grand et le plus beau de l'Inde. Il mesure 52 mètres de hauteur, et apporte une solution au problème de réaliser une porte dont les dimensions soient proportionnées, d'une part à la grandeur de l'édifice, et de l'autre à la petite taille des hommes qui ont à la franchir: c'est celle du double portail: l'un, extérieur,

énorme, couvert d'une demi-coupole, donne une puissante impression de perspective, puis, cet effet esthétique atteint, l'autre, au fond, qui est la vraie porte, de dimensions plus réduites.

Akbar éleva à Allahabad, outre le fort, le palais *Čihil sitūn*, les quarante colonnes, dont l'entrée seule subsiste aujourd'hui. Mais le plus typique des monuments d'Akbar, un peu modifié par son fils Ǧahāngīr, est son mausolée à Sikandra, dans lequel on a voulu voir des influences bouddhistes: au milieu d'un jardin, sur une terrasse carrée d'environ 100 mètres de côté, se dresse une construction à cinq étages qui vont s'amenuisant en forme de pyramide; chaque étage porte une terrasse carrée, ayant aux angles les typiques *čhatrī*, espèces de guérites ouvertes, avec quatre petites colonnes supportant une coupole minuscule. La vraie tombe se trouve dans un hypogée.

Le mausolée d'Anārkalī, fleur de grenade, la grande mosquée du fort, la mosquée dite Motī, perle, et plusieurs salles du palais de Lahore rappellent la longue résidence de Ǧahāngīr dans cette ville. Le monument le plus notable de son règne est le mausolée érigé par Nūr Ǧahān, femme de Ǧahāngīr, à son père, I'timād al-Dawla; on trouve dans ce mausolée les dernières mosaïques et les premiers travaux en « pietra dura » enchâssée dans le marbre, exécutés peut-être par des artistes italiens; cette riche ornementation devient par la suite un trait caractéristique des grandes œuvres du règne suivant.

Les temps de Šāh Ǧahān marquent l'apogée de l'art du Grand Mogol. Le nouveau souverain fit démolir en partie les édifices érigés par Akbar dans le fort d'Agra pour y construire des salles splendides; le *dīwān-i 'Amm*, salle d'audience publique, qu'on peut encore admirer, a des lignes et des ornements d'une rare beauté. L'enceinte du palais renferme aussi la Motī masǧid, 71 × 56 m., mosquée toute en marbre blanc, aussi sobre qu'élégante; trois coupoles bulbeuses — ce type de coupole apparaît à cette époque dans l'art du Grand Mogol — couvrent le *līwān*, salle; il n'y a point de minaret. Šāh Ǧahān fit aussi bâtir la grande mosquée d'Agra 1648/1058, près du fort.

Le Taj Mahal (Tāğ Maḥall) est le mausolée élevé par Šāh Ǧahān à la mémoire de son épouse Mumtāz Maḥall. Pour les plans et l'exécution le souverain fit appel à des artisans et architectes de tous les pays; la construction dura vingt-deux ans. La beauté de ce monument défie toute description et la blancheur de ses marbres en rend difficile la photographie. Le plan d'ensemble avec la disposition des perspectives est génial: des jardins, des masses d'arbres, des nappes d'eau, et au fond le fleuve Jumma, forment un décor idéal pour la blanche vision de marbre du Taj Mahal, encadrée par quatre minarets de quarante mètres de hauteur, et reposant sur une grande terrasse. La coupole centrale s'élève jusqu'à 56 mètres. Sous la coupole, à l'intérieur, on peut voir le cénotaphe, isolé par une grille ajourée en marbre, d'une facture exquise. La vraie tombe se trouve dans l'hypogée, à la verticale du centre de la coupole.

Le plan de la grande mosquée de Dehli, achevée en 1658/1069, rappelle celui de la Motī masǧid d'Agra, mais les dimensions sont beaucoup plus grandes, et de plus, elle a deux hauts minarets. Une particularité de cette mosquée est dans

le projet même où l'on tint compte de la perspective extérieure; cette mosquée reste cependant inférieure en beauté à celle de Fatehpur Sikri.

Pendant douze ans, vers la fin de son règne, Šāh Ǧahān s'occupa de construire sa nouvelle cité de Dehli, entourée de murailles, sur la rive à l'ouest du Jumna, et dans cette nouvelle cité il bâtit, depuis les fondements, son propre palais entouré lui aussi de murailles, le plus splendide de l'Inde et peut-être de tout le monde de son temps. Seuls, quelques pavillons destinés aux réceptions publiques, subsistent encore, tels que le *Dīwān-i 'Āmm*, le *Dīwān-i Ḫāṣṣ*, et le *Rang Maḥall.* Les marbres sont incrustés de «pietra dura» et quelquefois aussi polychromés. Tout au long de la série des salles coule au centre un ruisseau dans son blanc lit de marbre, interrompu de beaux bassins et de jets d'eau: détail bien propre aux pays à été chaud, et qu'on retrouve dans beaucoup de palais musulmans, depuis l'Alhambra jusqu'à Dehli, en passant par l'Afrique du Nord et la Perse.

Le règne d'Awrangzeb marque la décadence dans tous les ordres et aussi dans les domaines de l'art. On lui doit cependant quelques édifices, comme la Motī masǧid du palais de Dehli, de dimensions très réduites, et la grande mosquée de Bénarès, dont les minarets s'élèvent sur les temples de la ville hindoue.

La dynastie des *nawwāb* d'Oudh remplit d'édifices Lucknow, la capitale, mais il s'agit d'œuvres sans grande valeur artistique. L'Imāmbāra date de 1784/1199; il fut construit pour les fêtes du *muḥarram* šī'ite ; son plan est simple et sobre, ses dimensions imposantes, mais il ne résiste pas à un examen minutieux.

LES AUTRES ARTS

Parmi ce qu'on appelle en Occident les beaux-arts, l'architecture seule s'est épanouie dans la culture islamique. Les autres arts ont été l'objet de préjugés et de restrictions qui ont empêché leur libre développement dans certaines directions, en les réduisant à un rôle tout à fait dépendant et secondaire, comparable à celui des arts décoratifs.

LE CHANT, LA MUSIQUE, *al-ġinā'*, *al-mūsīqà*

Al-mūsīqà, considérée comme science, *'ilm*, dont la théorie a été étudiée par presque tous les érudits, est selon une définition: «la science de la composition des *alḥān*, mélodies». Elle commence à se manifester comme art, d'après Ibn Ḫaldūn, avec l'apparition des artistes. Malgré les préjugés canoniques contre le *muġannī*, chanteur, et la *qayna*, chanteuse, professionnels, les musiciens pullulent depuis les premiers temps de l'Islam, et il ne se trouve pas de grand seigneur ou de marchand riche qui n'ait parmi ses esclaves plusieurs chanteuses, et ne récompense généreusement les auditions données en séances privées, afin d'éviter le scandale, par des musiciens renommés. On préférait la musique vocale à l'instrumentale, d'une part, à cause de son étroite relation avec la récitation poétique, et d'autre part, à cause de la prévention beaucoup plus forte contre l'emploi des instruments de musique.

La musique était, naturellement, homophone, faite de mélodie et de rythme; on ne connaissait pas l'harmonie, développée seulement en Europe depuis le commencement des temps modernes. La mélodie est de phrases courtes, complètes pour chaque vers, avec accompagnement de quelque note servant de fond à la courbe mélodique. Le rythme, *īqāʿ*, était marqué par des instruments à percussion. Peu à peu l'art musical évolua et sa nomenclature technique se retrouve à chaque pas dans les pages du *Kitāb al-aġānī*. La transmission des mélodies se réalisait par l'enseignement direct, il n'y avait pas de système généralisé de notation musicale. Récemment, 1945/1365, Palmer a publié et traduit en notation musicale moderne le plus ancien exemple connu de notation musicale parmi les documents arabes, tiré du *Kitāb al-adwār*, de Ṣafī al-Dīn ʿAbd al-Muʾmin, m. 1294/694. On y trouve indiqués la mélodie, *laḥn*, les paroles, *ṣawt*, le mode mélodique, *ṭarīqa*, et le mode rythmique, *ḍarb*.

Parmi les plus grands musiciens on peut citer Isḥāq al-Mawṣilī, fils d'Ibrāhīm, lui aussi musicien illustre. Isḥāq est considéré comme le meilleur musicien de la période ʿabbāside; les dons de mécènes tels que Hārūn al-Rašīd et les Barmecides l'enrichirent outre mesure, et il jouit jusqu'à sa mort de la faveur et de l'estime des califes; c'était aussi un érudit; on attribue au calife al-Maʾmūn le mot : «Je l'aurais nommé cadi, s'il n'avait été musicien.»

De Ziryāb, contemporain, et peut-être disciple d'Isḥāq, on raconte qu'ayant vaincu Isḥāq devant le calife al-Mahdī, il se vit contraint à émigrer à la cour des Aġlabides de Qayrawān afin d'éviter des représailles. Il passa ensuite de Qayrawān à Cordoue, où il fut reçu avec grand honneur; il eut bientôt des disciples et créa une académie de musique. On peut donc le considérer comme le fondateur de la tradition musicale dans l'Andalus.

Ṣafī al-Dīn, ami et musicien d'al-Mustaʿṣim, le dernier calife ʿabbāside, eut la vie sauve et celle des siens grâce à son art de jouer le *ʿūd*, luth, en présence du mongol Hūlāgū, lequel le prit à son service et lui assigna une riche pension.

ʿAbd al-Qadir b. Ġaybī, musicien des souverains Ǧalaʾir, sauva aussi sa vie grâce à son habileté musicale lorsque Tamerlan prit Bagdad; par la suite il fut condamné à mort avec d'autres musiciens car on les soupçonnait d'avoir pris part aux excès de Mīrān, fils de Tamerlan; mais ayant été prévenu, il réussit à s'enfuir. Capturé de nouveau par Tamerlan lorsqu'il prit Bagdad pour la deuxième fois, ʿAbd al-Qādir se mit à réciter le Coran en sa présence avec un art tel, que le souverain, apaisé, le reprit à son service. ʿAbd al-Qādir mourut à Herāt en 1435/839. Il laissa divers ouvrages comme le *Ǧāmiʿ al-alḥān*, collection de mélodies; le *Kanz al-alḥān*, trésor de mélodies, aujourd'hui perdu, portait la musique notée.

A mesure que l'art se développait, des poètes écrivirent des textes pour les chanteurs, et ainsi naquirent les formes populaires, parmi lesquelles sont très en faveur le *muwaššaḥ*, *le zaǧal*, et le *mawwāl*. La forme dite *nawba*, comparable à la cantate d'Occident, connut une grande vogue dans tous les pays d'Islam; on peut en distinguer deux classes principales, l'une qu'on pourrait appeler musique de chambre, et l'autre, musique militaire. Les deux ont eu plusieurs variétés et divers

noms. La musique de chambre utilisait des instruments à cordes, comme *al-'ūd*, le luth; le psalterion, *qānūn*, *murabba'*, *sinṭīr*; la guitare, *qītāra*; le *ǧank*, *ṣanǧ*, *čang*, sorte de harpe; et le *ṭunbūr*, variété du luth, sans parler des instruments à vent et à percussion.

La musique militaire, *ṭabl ḫāna*, ou *naqqār ḫāna*, est très ancienne, mais au début elle possédait seulement des instruments à percussion de diverses formes et grandeurs: *ṭabl*, d'où l'espagnol «atabal», timbale, *naqqāra*, *dabdāb*, *duff*, *ṭār*, *ṭabli bāz*, *darbukka*, *kūs*. Ce dernier était de grandes dimensions et on le portait ordinairement à dos de cheval, de chameau ou d'éléphant. On employait aussi les *ku'us* et les *ṣunūǧ*, espèces de cymbales. Ensuite on ajouta des instruments à vent, comme les *zamr*, *mizmar*, *šabbāba*, *nāy*, qui étaient des variétés de flûtes; le *būq*, trompe, faite d'abord d'une corne, comme le primitif *qarn*, et ensuite fabriqué en métal; le *nafīr*, d'où l'espagnol «añafil», trompette.

Le *naqqār ḫāna*, orchestre ou bien fanfare, fut dans les débuts un privilège réservé au seul calife, et pour la maison du calife on sonnait la *nawba* cinq fois par jour, au temps des prières canoniques. Une des dépendances des grands palais était le *naqqār ḫāna*. Lorsque le calife se vit contraint à reconnaître et confirmer les titres des souverains mineurs, il leur envoyait habituellement, avec le diplôme et les enseignes du pouvoir, un tambour. Mais ces princes n'avaient le droit de faire sonner la *nawba* que trois fois par jour. Les Buwayhides furent les premiers à s'arroger le privilège de faire sonner la *nawba* cinq fois par jour, et du temps des Selǧūqides les gouverneurs des provinces des provinces eurent eux, aussi, le privilège d'une *nawba* limitée. Les Almohades réservèrent toujours la *nawba* au seul calife.

Dans les expéditions de guerre la *naqqār ḫāna* accompagnait l'armée et la perte des instruments de musique était presque aussi honteuse que celle des enseignes et des étendards.

Aux époques plus récentes on a fait une distinction entre la *nawba* orientale et la *nawba* dite *ġarnaṭī*, de Grenade, usitée dans le Maġrib. Les deux comportent de nombreuses variétés.

LA MINIATURE ET LA PEINTURE

A propos des origines de la miniature dans les pays d'Orient on s'est référé à la tradition qui considère Mānī ou Manès, le fondateur du manichéisme, comme un peintre très habile, et on a voulu combiner cette tradition avec de récentes découvertes archéologiques dans le Turkestan Oriental, qui ont fait connaître que l'art du livre y était cultivé dans les centres manichéens du VIIIe/IIe s. Les Arabes apprirent le secret de la fabrication du papier des prisonniers chinois capturés pendant leurs expéditions du VIIIe/IIe s. en Asie Centrale. Vers la fin de ce siècle on installa à Bagdad une fabrique de papier sur le modèle d'une autre qui existait déjà à Samarqand. Avec l'introduction et la propagation de l'usage du papier commence un nouveau stade de progrès dans les arts du livre.

Les premières miniatures connues des pays d'Islam sont de Bagdad et du

XIIe/VIe s., mais il y en avait eu auparavant, lorsqu'à l'œuvre des traducteurs des livres grecs en arabe, s'ajouta le travail des artistes qui copièrent les illustrations byzantines se rapportant aux matières traitées dans les textes: plantes, cosmographie, médecine. Depuis ses origines, et pendant longtemps, l'art de la miniature se trouva subordonné à celui de la calligraphie. Les calligraphes jouissaient d'une considération difficile à comprendre pour un occidental: leurs noms nous sont parvenus, tandis que bien d'autres artistes sont restés anonymes; une feuille quelconque dans laquelle un des grands maîtres calligraphes avait tracé quelques caractères était conservée comme un trésor.

La miniature fut aussi employée dès les premiers temps pour orner les pages du Coran. Ensuite les miniaturistes illustrèrent aussi les fables de Kalila et Dimna, et surtout les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, dont la vogue était extraordinaire. Les premières écoles de miniature fleurirent à Baṣra et à Bagdad. Quelques-unes de leurs productions, les plus anciennes, se distinguent par le soin apporté à la représentation des vêtements, tandis qu'on se soucie relativement peu du visage. Plus tard on mit plus de soin à reproduire fidèlement les traits des personnages. Ces miniatures se distinguent généralement par la richesse du coloris et par l'expression des longs visages, au nez typiquement sémite.

L'invasion des Mongols mit fin à la vie de ces écoles, et à leurs travaux d'enluminure des livres arabes, mais les envahisseurs ouvraient la voie des pays d'islam aux influences venues de l'Extrême-Orient. Les princes mongols favorisèrent les nouveaux courants artistiques qui eurent leurs centres aux cours de Bagdad et de Tabrīz. Dans cette période les illustrations changent d'objet et de style: au souci minutieux du détail succède un mouvement dynamique de lignes; des vêtements et des visages authentiquement mongols apparaissent dans les dessins, et les textes qu'on illustre ne sont plus arabes, mais presque toujours persans, ceux du *Šāh-nama*, les poésies de Niẓamī, les aventures de Bahram Ġūr, de Laylà et Maǧnūn, de Ḫusraw et Šīrīn.

L'art de la miniature subit aussi le contrecoup des conquêtes de Tamerlan. Samarqand fut le nouveau centre des artistes. C'est alors qu'apparaissent les procédés chinois caractéristiques de l'époque des Ming, où les figures, les arbres, les eaux, les nuages, les maisons se trouvent dessinés pêle-mêle, comme pour un projet de tapis, en contraste criant avec les règles occidentales de la perspective. Du temps de Bāysonġor, petit-fils de Tamerlan, Herāt devint le grand centre des peintres miniaturistes. Baysonġor lui-même était un habile artiste, et il avait à son service «quarante» calligraphes et enlumineurs. L'étoile de cette école est Behzād, m. ca. 1525/932, qui donne l'orientation à la peinture persane pendant le XVe/IXe s., et unit en ses œuvres des éléments aussi divers que le naturalisme réaliste et la tendance à une composition abstraite. Behzād ne recherche pas l'effet de la profondeur dans l'ensemble de la composition, mais il le réalise dans les groupes particuliers; il s'écarte du schématisme mongol, il travaille mieux le clair-obscur, et il obtient des calligraphes un plus grand respect des exigences de la composition. Behzād travaillait à Tabrīz depuis 1506/912, et ses disciples propagèrent son art au-delà des frontières de la Perse.

Sulṭān Muḥammad, qui succéda au maître à Tabrīz, était fort estimé à la cour de Ṭahmāsp. Il se consacra principalement à la peinture de genre, et au portrait sur des feuilles détachées contenant quelque exemple de l'écriture d'un calligraphe fameux. C'est la phase qui précède la complète émancipation de la miniature, limitée jusqu'alors à l'ornement des livres, et à l'accompagnement des textes.

Dans la deuxième moitié du XVIe/Xe s. Ustād̲ Muḥammad, de Herāt, fut le premier à reproduire la nature directement observée, avec une indépendance complète de tout texte écrit. Il accentue les contrastes et les effets de couleur dans ses esquisses exécutées au pinceau selon la manière chinoise. Son successeur et le chef de la corporation de peintres d'Iṣfahān, sous le patronage d' 'Abbās Ier le Grand, fut le célèbre Riḍā-i 'Abbāsī : ses feuilles enluminées au riche coloris, et ses esquisses remarquables par la légèreté et la sûreté de la touche remplirent les albums des grands seigneurs collectionneurs; il devint aussi fameux et estimé que Behzād lui-même. Après Riḍā, c'est la pénétration graduelle des influences européennes, et le déclin de la valeur des productions des artistes.

Un des successeurs de Behzād à l'école de Herāt avait été l'émir Sayyid 'Alī, qui, avec 'Abd al-Samad, peut être considéré comme le fondateur de l'école indienne à la cour du Grand Mogol. Ces deux artistes avaient été au service de Humāyūn pendant que celui-ci, fugitif, s'était réfugié en Perse; plus tard, lorsqu'il eut recouvré son trône, il les chargea de faire quelque 1400 illustrations pour le roman de Ḥamza. Cette besogne de longue haleine ne se termina que bien après l'avènement d'Akbar. Aujourd'hui on trouve de ces illustrations éparses dans les musées occidentaux; elles constituent une des contributions les plus importantes à la connaissance des débuts de l'école de peinture de la cour du Grand Mogol. Ensuite s'y développe l'école des peintres indiens, et la peinture sur feuillets détachés qu'on réunit en albums devient une mode et un usage très répandu. Le sens de la perspective dans la composition ne cesse de s'accentuer et de se développer. On peut déjà remarquer dans certaines compositions des traces d'impressionnisme.

Akbar employait plus de cent peintres auxquels il donnait personnellement ses ordres. Ǧahāngīr, qu'on représente comme le plus grand connaisseur de son temps, voulut conserver des souvenirs graphiques de tout ce qui éveillait son intérêt, non seulement ses fêtes, ses chasses, les scènes dans lesquelles le souverain se montre sur son trône, entouré des courtisans, mais aussi ses éléphants, ses chevaux, ses faucons favoris. On attendait de l'artiste la reproduction fidèle des physionomies de tous ceux qui avaient été présents, par exemple, à un *durbar*, audience solennelle, de sorte que ces peintures sont des documents historiques importants. La vogue du portrait date du temps de Šāh Ǧahān; il est à remarquer que presque toute l'attention de l'artiste se concentre sur l'exécution de la tête, et qu'il se limite à ébaucher le reste du corps. L'influence européenne se fait aussi sentir à cette époque: elle se manifeste par l'accentuation de la profondeur des perspectives, et par le rapprochement avec les critères occidentaux en ce qui regarde la technique des lumières et des ombres. L'avènement d'Awrangzeb marque la fin du patronage des artistes et les débuts d'une rapide décadence.

En résumé, on peut facilement noter que, presque depuis ses débuts, l'art de la peinture se développe dans les terres iraniennes, d'où il rayonne dans les pays voisins. On pourrait à peine parler d'un art pictural dans le Maġrib, terre de traditions étroitement orthodoxes.

LES TAPIS, LA TAPISSERIE, LES TISSUS

Il existe deux classes de tissus d'art ayant pour objet principal le décor des habitations: les tapis et la tapisserie. La tapisserie faite au métier, dans laquelle la chaîne ourdie est complètement couverte par les fils de la trame, était déjà en usage depuis les premiers siècles de l'Islam, selon le témoignage des chroniques, mais c'est l'art du tapis noué, *qālī*, tissu à double chaîne, dont le peluché est produit par des fils de diverses couleurs noués au fil postérieur de la chaîne, tout en laissant une boucle qu'on coupera ensuite, qui atteint un grand développement dans certains pays islamiques, et surtout en Perse, et qui produit des œuvres d'une beauté sans pareille.

Le tapis noué, *qālī*, reçoit des noms divers, qui ne sont pas bien définis, selon les pays, les emplois, les qualités et la dimension. Ainsi, par exemple, on appelle ordinairement *saǧǧāda* le petit tapis dont on se sert pendant la prière. La fabrication des tapis noués est un art propre aux peuples nomades, qui à cause de la facilité du transport et de l'adaptation aisée à des usages divers, emploient le tapis au lieu de meubles, plus lourds et encombrants.

Lorsque les Selǧūqides pénétrèrent dans les terres iraniennes, au XIe/Ve s., ils y répandirent l'art de la manufacture des tapis noués, et les siècles suivants virent se constituer des corporations d'artisans de ce métier en diverses villes de la Perse. La technique se développa graduellement et on arrive enfin à l'apogée de cet art durant les XVIe/X^e et XVIIe/XIe siècles.

Il reste très peu d'exemplaires des siècles précédents: un, du XIVe/VIIIe s., se trouve à l'Evkaf Müzesi, à Istanbul; un autre, du XVe/IXe s., représentant la lutte du dragon et du phénix, se trouvait au Musée de l'État à Berlin.

Pendant la période de la puissance et de la splendeur des cours d'Iṣfahān et d'Istanbul, on établit dans ces cités des manufactures de tapis de grande valeur, et les souverains envoyaient quelquefois de ces tapis précieux comme présents aux princes d'Europe. A côté de cette production «officielle», la production des ateliers privés était active, non seulement comme art populaire, lequel ne se perdit jamais parmi les nomades, mais aussi comme production artisanale d'œuvres de grand mérite. Les tapis les plus riches étaient en tout ou en partie de soie, et parfois on y ajoutait des fils d'argent doré, mais la matière la plus employée, même pour les œuvres d'art, est la laine.

On a classifié les tapis en divers groupes, selon que leur ornementation est du type géométrique, ou empruntée au règne végétal ou animal. De ces trois groupes il reste des spécimens anciens. Vers la moitié du XVe/IXe s., s'introduit l'usage d'un médaillon central, circulaire, oblong, rayonnant, ou étoilé, aux couleurs ordinairement vives et éclatantes, rouge, bleu clair, bleu foncé; ce

médaillon indique que le tapis était destiné à couvrir le centre d'une habitation; la décoration est géométrique ou florale stylisée. Les tapis destinés aux mosquées n'ont pas ce médaillon, et tout leur dessin s'oriente vers une seule direction.

On raconte que le šāh Ṭahmāsp, XVIe/Xe s., dessinait des cartons pour les tapis et il voulut que ses miniaturistes en dessinassent aussi. On voit alors dans les grands tapis la représentation de jardins entiers, disposés symétriquement, la représentation de la figure humaine dans les grandes scènes de chasse, et parfois, même la reproduction d'épisodes tirés des romans de Ḫusraw et Šīrīn et de Laylà et Mağnūn. Comme exemples merveilleux de ces grandes œuvres on conserve trois tapis, tous à médaillon: le premier, provenant d'Ardabīl, conservé dans le Victoria and Albert Museum, à Londres, datant de 1539/946; il est fait de laine et d'une facture très fine, avec environ 380 nœuds par pouce carré, ce qui ferait pour tout le tapis plus de 30 millions de nœuds faits à la main. Les deux autres tapis représentent de grandes scènes de chasse: l'un, en laine, se trouve au musée Poldi-Pezzoli, de Milan, et date de 1522/929; l'autre, en soie, estimé par certains comme le tapis le plus beau du monde, appartient aussi à cette époque, et se trouvait conservé au Museum für Kunst und Gewerbe, à Vienne.

Le XVIIe/XIe s est l'époque persane classique de l'art du tapis. Il se caractérise par l'emploi d'éléments décoratifs chinois, génies et animaux fabuleux, dragons, phénix, et *kilin*, enveloppés dans des nuages caractéristiques, traités selon le mode chinois. L'ornementation épigraphique est réduite à un rôle très secondaire, sauf dans quelques *sağğada*, petits tapis de prière. La fin de ce siècle marque le commencement de la décadence, quoique l'on produise encore des œuvres très belles. Les centres principaux de la production persane étaient Ğawšaqān, Kirmān, Sabzawār, Tabrīz, Kāšān, Herāt, Sīstān. Hamaḏān et Derġezin travaillaient particulièrement les tapis de soie, et Dārābğird produisait des tapisseries. Pendant le XVIIe/XIe s., le premier rang revient à Iṣfahān, pour ses manufactures impériales.

On attribue une origine turque à un groupe de tapis magnifiques très différents de l'art anatolien contemporain. Akbar installa des manufactures de tapis et de tapisseries en diverses villes de l'Inde, telles qu'Agra, Fatehur, Lahore: au début l'influence du style de Herāt était assez marquée dans ces productions, mais par la suite l'école indienne se développa selon des caractéristiques indépendantes, qui la distinguent des productions persanes de l'époque classique.

La contribution des autres régions de l'Islam aux productions de ce genre est d'une importance plutôt secondaire.

Les tissus précieux, nonobstant les prohibitions canoniques, concernant le vêtement, furent habituellement employés sans trop de scrupule par les princes et les grands seigneurs. La rare perfection à laquelle on parvint dans leur fabrication, et le grand volume d'exportations faites en Occident trouvent une confirmation dans les noms des tissus fins encore conservés dans les langues européennes, comme «mousseline», de Mossoul, «damas», de la ville de ce nom; «baldaquin» de Bagdad, à travers la forme italianisée Baldacco; «taffetas» du persan *tāfta*, tissu de soie.

Ṭirāz est aussi un mot persan, signifiant brodé. Il fut appliqué dans la suite à des bandes d'écriture brodée ou tissée dans l'étoffe, et, par extension, à de courtes inscriptions ou des titres tracés sur d'autres matières. Ibn Ḫaldūn considère comme une des prérogatives du prince et l'un des attributs de la dignité suprême le *ṭirāz* sur lequel se trouve le nom du prince tissé dans l'étoffe même de ses riches robes d'apparat, ou des robes de gala dont il faisait présent aux personnnages qu'il voulait honorer. Dans les palais il existait des dépendances dites *dār al-ṭirāz*, confiées à des fonctionnaires chargés de garder ces étoffes précieuses. Dans plusieurs musées on conserve de beaux exemplaires de tissus richement brodés avec les noms et les titres des princes qui les possédèrent.

LES AUTRES ARTS DÉCORATIFS

Les produits des autres arts décoratifs révèlent aussi clairement la culture dont ils proviennent. On y trouve harmonisés avec les inscriptions et les arabesques des entrelacs, des thèmes floréaux, des animaux stylisés et même la figure humaine.

Les objets principaux de la sculpture décorative et de la menuiserie artistique sont avant tout les *miḥrāb* et les minbar des mosquées, leurs portes et leurs meubles. Mais on trouve aussi des travaux de très grand mérite dans les édifices profanes: bois taillé ou tourné ou incrusté des poutres, des plafonds, des colonnes, des portes, des jalousies intérieures ou extérieures, telles les *mušrabiyya* si fréquentes dans les villes musulmanes, et qui permettent de pouvoir observer du haut des fenêtres sans être vu.

Les objets d'orfèvrerie, quoique interdits par la loi canonique, furent très employés presque partout, comme l'attestent le témoignage des chroniqueurs et des inventaires. Naturellement il n'a survécu presque rien de tant d'objets d'art en métal précieux. Mais il en reste des spécimens en d'autres métaux, bronze, laiton, cuivre, employés comme ustensiles ménagers ou comme objets de parure, et représentant quelquefois des animaux et même la figure humaine. Un exemple bien connu est celui du griffon en bronze du cimetière de Pise. En ces métaux et d'autres plus résistants comme le fer et l'acier, employés pour la fabrication d'armes, offensives et défensives, épées, écus, boucliers, casques, ont été exécutées de belles pièces d'art, grâce à divers procédés techniques, et surtout au damasquinage, incrustation de filets d'or ou d'argent, avec un léger relief des filets de métal précieux sur le reste de la pièce. Parfois on pratiquait aussi le niellé, émail noir sur des objets d'orfèvrerie, ordinairement en argent. La pièce damasquinée la plus ancienne qu'on connaisse provient de Herāt; elle appartient au XIIe/VIe s. Cet art se développa à Mossoul dans les siècles suivants, et aussi à Damas et autres lieux de la Syrie au temps des *ātā beg*, et en Égypte sous les Mameluks. Du temps des Selǧūqides on connaissait déjà l'émail sur métal, comme le démontre le plat ortuqide du Landesmuseum d'Innsbruck, mais apparemment ce procédé ne prospéra guère. Le travail des métaux et l'orfèvrerie atteignirent également une grande perfection dans l'Andalus, où l'on exécutait encore des travaux de luxe en ivoire, tels que petits coffrets exquisement sculptés et d'autres menus objets.

Les fouilles pratiquées à Sāmarrā depuis le début du XXe/XIVe s., et l'abondante récolte de pièces de poterie émaillée qu'elles ont mises au jour, amenèrent à cette conclusion que la céramique était parvenue à un remarquable développement en Iraq au IXe/IIIe s., et que la technique de l'émail vitrifié sur poterie avait passé de l'Iraq à la Perse, à l'Égypte, au Maġrib et à l'Andalus.

Les centres les plus importants de la production de céramique en Perse étaient Rayy, Verāmīn, Sulṭānābād et Kāšān. En Égypte la meilleure céramique était celle du Caire. En Turquie, pendant la domination ottomane, cet art florissait à Kūtāhiya et à Iznik. Les plus fameuses manufactures de céramique de l'Andalus furent de Malaga et de Valence, surtout celle de Manises, où depuis le Xe/IVe s. se conserva sans interruption la technique du réflexe métallique dans l'émail vitrifié de la poterie.

La verrerie artistique connut une période aussi brillante qu'éphémère, limitée à l'Égypte des Fāṭimides et à quelques endroits de la Perse. Cet art eut son apogée en Égypte vers la fin du Xe/IVe s., et disparut peu à peu dans le siècle suivant. Ses rares et élégantes productions, souvent avec émails sur or ou argent, travaillées de façon exquise, consistent en vases, cruches, lampes, ornées parfois du blason de leur propriétaire.

BIBLIOGRAPHIE

1. — Généralités.

R. Borrmann, *Die Baukunst . . . des Islams im Mittelalter*, Leipzig 1914. — N. Brunov, *Ueber einige allgemeine Probleme der Kunst des Islams*, Kritische Bibliographie islamischer Kunst, 1914-1917, Der Islam, 1928, pp. 121-248. — K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1932-1940, 2 vol.; ID., *Fortification in Islam before a.D., 1250*, London 1952; ID., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, London 1958; ID., *A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam to 1st Jan.* 1960, Cairo 1961. — A. Dessus-Lamare, *Etude sur rawq, riwāq et ruwāq et leurs équivalents termes de construction*, Journ. Asiat., 1950, pp. 335-360. — E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, Berlin 1915, 2. Aufl. 1922. — M.S. Dimand, *A Handbook of Muhammadan Art*, New York 1958. — V. Fago, *Arte Araba*, Roma 1909. — E. Herzfeld, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem*, Der Islam, 1910, pp. 27-63, 105-144. — H. Glueck & E. Diez, *Die Kunst des Islam*, Berlin 1925; trad. espag., 2a ed., Barcelona 1934. — H. Koechlin & G. Migeon, *Arte musulmán*, Barcelona, 1a ed., Barcelona 1930; 2a ed., ibid., 1957. — E. Kuehnel, *Beiträge zur Kunst des Islam*, Festschrift due F. Sarre, Leipzig 1925; ID., *Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung u. kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte*, Berlin 1949; ID., (Festschrift E. Kühnel) *Aus der Welt der islamischen Kunst*, Berlin 1959. — *Literature on Islamic Art*, Ars Islamica, 13-14, 1948, pp. 150-179; 15-16, 1951, pp. 151-211. — G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, Paris 1927, 2 vol.; ID., *L'art de l'Islam*, Paris 1946. — L.A. Mayer, *Annual bibliography of Islamic Art and Archaeology, India excepted*, I, 1935; III, 1937, Jerusalem 1939. — J. Pijoan, *Arte islámico*, Madrid 1954. — E.T. Richmond, *Moslem architecture*, London 1926. — H. Saladin & G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, Paris 1907, 2 vol. — G. Salles, *Arts musulmans*, Paris 1939.

2. — Proche-Orient.

S. Abdulhak, *Aspects de l'ancienne Damas*, Publications Direct. Générale des antiquités en Syrie, s.d. — G.L. Bell, *Palace and mosque at Ukhaidir*, Oxford 1914. — M.S. Briggs, *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924. — R.E. Brunnon & Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Strassburg 1904-9, 3 vol. — K.A.C. Creswell, *A bibliography of Muslim Architecture in Egypt*, Cairo 1955; ID., *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford 1952-59, 2 vol. — E. Denison Ross, *The Art of Egypt through the ages*, London 1931, pp. 263-346, *Muslim Architecture, Muslim*

applied Art, Muslim ceramic. — R.L. DEVONSHIRE, *Quatre-vingts mosquées et autres monuments musulmans du Caire*, Le Caire 1925; éd. angl., Paris 1930. — A. FAKHRY, *An archaeological journey to Yemen*, Cairo 1952, 3 vol. — C. GURLITT, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1912. — L. HAUTECOUR & L. WIET, *Les mosquées du Caire*, Paris 1931, 2 vol. — E. HERZFELD & J. STRZYGOWSKI, *Felsendom und Aksamoschee*, Der Islam 1911, pp. 79-97. — E. HERZFELD, *Die Qubbat al-Ṣakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst*, Der Islam 1911, pp. 235-244; ID., *Mshattâ, Ḥîra und Bâdiya*, Berlin 1921; ID.. *Damascus, studies in architecture*, Ars islamica, 9, 1942, pp. 1-53; 10, 1943, pp. 13-70; 11-12, 1946, pm. 1-71; 13-14, 1948, pp. 118-138. — S. LANE POOLE, *The Art of the Saracens in Egypt*, London 1886. — U. MONNERET DE VILLARD, *La necropoli musulmana di Aswān*, Caire 1930. — A. NOELDEKE, *Das Heiligtum al-Hussains zu Kerbela*, Berlin 1909. — E. PAUTY, *Les Hammams du Caire*, Le Caire 1933. — A.M. RAYMOND, *L'art islamique en Orient*, Paris 1906, 2 vol. — F. SARRE & E. HERZFELD, *Archäologische Reise in Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911-20, 4 vol.; ID., ID. & J. LAMM, *Ausgrabungen von Samarra*, Berlin 1923, 4 vol. — J. SAUVAGET, *Inventaire des monuments musulmans de la ville d'Alep*, Rev. Ét. Isl., 1931, pp. 59-114; ID., *Les monuments historiques de Damas*, Beyrouth 1932; ID., *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, Rev. Ét. Isl., 1934, pp. 421-480; ID., *Les caravansérails syriens du Ḥadjdj de Constantinople*, Ars Islamica, 4, 1937, pp. 98-121; ID., *Remarques sur les monuments omeyyades*, Journ. Asiat., 1939, pp. 1-59; 1940, pp. 19-59; ID., *Caravansérails syriens du moyen-âge*, Ars Islamica, 6, 1939, pp. 48-55; 7, 1940, pp. 1-19; ID., *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947. — P. SCHWARZ, *Die 'Abbâsiden Residenz Sāmarrā*, Leipzig 1909. — H. STERN, *Notes sur l'architecture des châteaux omeyyades*, Ars Islamica, 11-12, 1946, pp. 72-97. — J. STRZYGOWSKI, *L'ancien art chrétien de Syrie*, Paris 1936. — B. ÜNSAL, *Turkish Islamic Architecture*, London 1959.

3. — AL-MAĠRIB.

H. BASSET, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris 1932. — J. CAILLE, *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français*, Paris 1949, 3 vol.; ID., *La mosquée de Hassan à Rabat*, Paris 1954. — P. CHAMPION, *Rabat et Marrakech*, Paris 1925. — K.A.C. CRESWELL, *A bibliography of Muslim architecture in North Africa (excluding Egypt)*, Paris 1954. — J. GALLOTTI, *Le jardin et la maison arabes du Maroc*, Paris 1926, 2 vol. — L. GOLVIN, *Le Magrib central à l'époque des Zirides. Recherches d'archéologie et d'histoire*, Paris 1957. — D. JACQUES-MEUNIÉ, *Cités anciennes de Mauritanie*, Paris 1961. — P.H. KOEHLER, *La Kasba saadienne de Marrakech d'après un plan manuscrit de 1585*, Hesperis 27, 1940, pp. 1-19. — G. MARÇAIS, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903; ID., *Tunis et Kairouan*, Paris 1937; ID., *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954. — B. MASLOW, *Les mosquées de Fès et du nord du Maroc*, Paris 1937. — J. MEUNIÉ & H. TERRASSE, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, Paris 1957. — E. PAUTY, *L'architecture musulmane au Maroc*, Paris 1931. — H. TERRASSE, *Médersas du Maroc*, Paris 1927; ID., *La grande mosquée de Taza*, Paris 1943; ID., *La mosquée des Andalous à Fès*, Paris, s.d.

4. — AL-ANDALUS.

E. CAMPS CAZORLA, *Módulo, proporciones y composición de la arquitectura califal cordobesa*, Madrid 1953. — R. CASTEJON, *Excavaciones del plan nacional en Medina Azahara*, Madrid 1945. — R. CONTRERAS, *Monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, Madrid 1885. — *Crónica arqueológica de la España musulmana* (dans Al-Andalus, à commencer du vol. II, 2, 1934). — J. GALIAY, *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza 1950. — M. GOLFERICHS, *La Alhambra*, Barcelona 1929. — M. GOMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*, Madrid 1919, 2 vol.; ID., *La mezquita mayor de Tudela*, Pamplona 1945; ID., *Arte califal hispano-árabe. Arte mozárabe*, Madrid 1951. — E. LAMBERT, *Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord*, Al-Andalus, 1949, pp. 273-389; ID., *Art musulman et art chrétien dans la péninsule ibérique*, Toulouse 1958. — J.M. LUENGO, *Notas sobre lo "morisco" en la arquitectura civil de la provincia de León*, Madrid 1948. — C. DE MERGELINA, *Bobastro*, Madrid 1927. — J. y M. OLIVER HURTADO, *Granada y sus monumentos árabes*, Málaga 1875. — F. PEREZ EMBID, *El mudejarismo en la arquitectura portuguesa*, Madrid 1955. — G. PILLEMENT, *Palacios y castillos árabes de Andalucía*, Barcelona 1953. — H. TERRASSE, *L'art hispano-mauresque des origines au 13e s.*, Paris 1932. — E. TORMO, *Las murallas del Madrid de la Reconquista*, Madrid 1954. — L. TORRES BALBAS, *Arte almohade. Arte nazarī*, Madrid 1950; ID., *La mezquita de Córdoba y Madinat al-Zahra*, Madrid 1952; ID., *La Alhambra y el Generalife de Granada*, Madrid 1953; ID., *Aspectos del mudejarismo urbano medieval*, Madrid 1954; ID., *Artes almoravide y almohade*, Madrid 1955. — F. VALDERRAMA, *El palacio califal de Tetuán*, Tetuán 1954. — R. VELAZQUEZ BOSCO, *Medina azzahra y Alamiriyya*, Madrid 1912.

5. — Iran et Transoxiane.

E. Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, Berlin 1918; Id., *Islamische Kunst in Churasan*, Hagen 1923; Id., *Iranische Kunst*, Wien 1944. — A. Gabriel, *Le masdjid-i djumʿa d'Iṣfahān*, Ars Islamica, 2, 1935, pp. 7-44. — E. Herzfeld, *Khorasan. Denkmalgeographischestudien zur Kulturgeschichte des Islam in Iran*, Der Islam, 11, 1921, pp. 107-174. — V. Kratschkovskaia, *Notices sur les inscriptions de la mosquée djoumaʿa à Véramine*, Rev. Ét. Isl., 1931, pp. 25-58. — H. Riefstahl, *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia*, Oxford 1931. — M.B. Smith, *Material for a corpus of early Iranian Islamic architecture*, Ars Islamica, 2, 1935, pp. 153-173; 4, 1937, pp. 7-41; 6, 1939, pp. 1-10. — D.N. Wilber, *The architecture of Islamic Iran. The Il-khānid period*, Princeton 1955.

6. — L'Inde.

N.M. Bačinskiĭ, *Arhitekturnye Pamīatniki Turkmeniī*, Moskva-Leningrad 1939. — L. Burgess, *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad*, London 1900-5. — H.H. Cole, *The Architecture of ancient Delhi, especially the buildings around the Kutb Minar*, London 1872; Id., *Reports on the Preservation of National Monuments*, Calcutta-Simla 1881-84. — H. Cousens, *Bijapur and its architectural remains*, Bombay 1916. — K.A.C. Creswell, *A provisional bibliography of the Muhammadan Architecture in India*, London 1922. — M. Faṣīḥ ad-Dīn, *The Sharqi monuments of Jaunpur*, Allahabad 1922. — J. Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, London 1910, 2 vol., Vol. II.: *Indian Saracenic Architecture*, pp. 186-335. — E.B. Havell, *Indian Architecture, its Psychology, Structure and History, from the first Muhammadan invasion to the present day*, London 1913. — H.C. Hearn, *The seven cities of Dehli*, London 1906. — E. La Roche, *Indische Baukunst*, München 1921, 3 vol. — J.A. Page, *An historical Memoir of the Qutb*, Dehli-Calcutta 1926. — J.H. Ravenshaw, *Gaur*, London 1878. — *Reports and Memoirs of the Archaeological Survey of India*, Simla-Calcutta 1865. — H. Sharp, *Dehli, its history and buildings*, Bombay 1921. — E.W. Smith, *The Sharqi Architecture of Jaunpur*, Calcutta 1889; Id., *Mughal Architecture of Fathpur Sikri*, Allahabad 1894-98. — V.A. Smith, *A History of fine art in India and Ceylon*, Oxford 1911, chap. 12, *The Indo-Muhammadan styles of architecture*, pp. 391-420. — J. Terry, *The charm of Indo-Islamic Architecture*, London 1955. — F. Wetzel, *Islamische Grabbauten in Indien aus der Zeit der Soldaten-Kaiser*, 1320-1540, Leipzig 1918. — G. Yazdani, *Bidar, its history and monuments*, London 1947.

7. — La musique.

A. Berner, *Studien zur arabischen Musik auf Grund der gegenwärtigen Theorie und Praxis in Aegypten*, Leipzig 1927. — A. Chotin, *Tableau de la musique marocaine*, Paris 1938. — S.N. Ergun, *Türk musikisi antolojisi*, Istanbul 1943, 2 vol. — R. d'Erlanger, *La musique arabe*, Paris 1930-1949, 5 vol. — H.G. Farmer, *A History of the Arabian Music to the 13th C.*, London 1929; Id., *Historical facts for the Arabian musical influence*, London 1930; Id., *Studies in oriental musical instruments*, London 1931; Id., *Studies in oriental musical instruments*, second series, Glasgow 1939 (Reprint of seven studies published in JRAS, 1934-39); Id., *The sources of Arabian music. An annotated bibliography of Arabic manuscripts which deal with the theory, practice and history of Arabian music*, Bearsden (Scotland) 1940; Id., *The music of the Arabian nights*, JRAS, 1944, pp. 172-185; 1945, pp. 39-60; Id., *Oriental Studies, mainly musical*, London 1953. — P. Garcia Barriuso, *La música hispano-musulmana en Marruecos*, Madrid 1950. — A. Larrea Palacin, *Nawba Iṣbahān*, Tetuán 1956. — J. Ribera, *La música andaluza medieval en las canciones de trovadores, troveros y Minnesinger*, Madrid 1924; Id., *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid 1927; Id., *La música de las Cantigas*, Madrid 1922; Id., *Music in ancient Arabia and in Spain, being La Música de las Cantigas*, transl. and abridged, Stanford Univ. Press, 1929; Id., *La música de la jota aragonesa*, Madrid 1928. — H. Rickmann, *Terminologie arabe des instruments de musique*, Le Caire 1947. — J. Robson, *Ancient Arabic instruments, as described by al-Mufaḍḍal*, Glasgow 1938. — S.M. Stern, *Les chansons mozarabes*, Palermo, s.d.

8. — Miniature, peinture, calligraphie.

A.J. Arberry, *Specimens of Arabic and Persian palaeography*, London 1939. — T.W. Arnold, *Bihzad and his paintings in the Zafar-nāma Ms.*, London 1930; Id., *The Old and New Testament in Muslim religious art*, London 1932; Id., *Painting in Islam. A Study of the place of pictorial art in Muslim culture*, Oxford 1928. — L. Binyon, *The Court Painters of the Great Moghuls*, London 1921. — P. Bishr, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad*, Le Caire 1948. — E. Blochet,

Musulman painting, London 1927. — P. Brown, *Indian painting under the Mughals*, 1550-1750, Oxford 1924. — K.A.C. Creswell, *The lawfulness of painting in early Islam*, Ars Islamica, 11-12, 1946, pp. 159-166; ID., *A bibliography of painting in Islam*, Cairo 1953. — K. Erdmann, *Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters*, Wiesbaden 1953. — R. Ettinghausen, *Studies in Muslim iconography*, *I*, *The Unicorn*, Washington D.C. 1950. — E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, Berlin 1927. — K. Holter, *Die islamischen Miniaturhandschriften vor 1350*, Leipzig 1937. — C. Huart, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman*, Paris 1908. — E. Kühnel, *Islamischeschriftkunst*, Berlin 1913. — F.R. Martin, *The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey from the VIIIth to the XVIIth C.*, London 1912, 2 vol. — G. Mehrez, *Las pinturas murales musulmanas en el Partal de la Alhambra*, Madrid 1951. — U. Monneret de Villard, *Le pitture musulmane al soffitto della cappella palatina di Palermo*, Roma 1950. — Qāḍī Aḥmad, *Calligraphers and Painters*, transl. from the Persian by Minorsky, Washington 1959. — A.B. Sakisian, *La miniature persane du XIIe au XVIIe s.*, Paris 1929. — V.A. Smith, *A History of fine art in India and Ceylon*, Oxford 1911, chap. 14, *Indo-Persian or Mughal painting*, pp. 450-497. — I. Stchoukine, *La peinture indienne de l'époque des Grands Moghols au Musée du Louvre*, Paris 1929. — G. Vajda, *Album de paléographie arabe*, Paris 1958. — K.V. Zettersteen & C.J. Lamm, *Asafi. The story of Jamal and Jalal. An illuminated ms. in the library of the Upsala University*, Upsala 1948. — M. Ziauddin, *A monograph on Moslem Calligraphy*, Calcutta 1936.

9. — Tissus et tapis.

B. Briggs, *Timurid carpets*, Ars Islamica, 7, 1940, pp. 20-54. — C. Brunot-David, *Les broderies de Rabat*, Rabat 1943, 2 vol. — W. von Dode & E. Kühnel, *Antique rugs from the Near East*, New York 1922; ID., ID., *Vorderasiatische Knüpfteppiche aus älterer Zeit*, 3. Aufl., Leipzig 1922. — A.C. Edwards, *The Persian Carpet*, London 1953. — K. Erdmann, *Das orientalische Knüpfteppich*, Tübingen 1955. — H. Haack, *Echte Teppiche*, München 1957. — H. Jacoby, *How to know Oriental rugs*, London 1949. — E. Kühnel, *Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern*, Berlin 1927; ID., *Catalogue of dated tiraz fabrics, Umayyad, Abbasid, Fatimid*, Washington 1952. — E. Kurt, *Kairener Teppiche*, Ars Islamica, 5, 1938, pp. 179-206; 7, 1940, pp. 55-81. — L.A. Mayer, *Mamluk costume*, Genève 1952. — L. Poinssot & J. Revault, *Tapis tunisiens*, Paris 1953. — R.M. Riefstahl, *A short bibliography for the Students of Oriental and Western handknotted rugs and carpets*, New York 1926. — H. Ropers, *Morgenländlische Teppiche*, 4. Aufl. Berlin 1922. — R.B. Serjeant, *Material for a history of Islamic textiles up to the Mongol conquest*, Ars Islamica, 9, 1942, pp. 54-92; 10, 1943, pp. 71-104; 11-12, 1946, pp. 98-127; 13-14, 1948, pp. 75-117; 15-16, 1951, pp. 29-85. — S. Troll, *Damascus Teppiche*, Ars Islamica, 4, 1937, pp. 201-232. — H. Uhlemann, *Geographie des Orientteppiches*, Leipzig 1930. — G. Wiet, *Soieries persanes*, Mém. Inst. Egypte, t. 52, Le Caire 1948. — F. Wolfe, *How to identify oriental-rugs*, London 1927.

10. — Céramique.

O. Aslanapa, *Osmanlilar devrinde Kütahya Çinileri*, Istanbul 1949. — A.J. Butler, *Islamic Pottery*, London 1926. — R. Ettinghausen, *Evidence for the identification of Kāshān pottery*, Ars Islamica, 3, 1936, pp. 44-70. — A. Lane, *Early Islamic Pottery*, London 1947; ID., *Hispano-moresque Pottery*, London 1957. — G.J. de Osma, *Apuntes sobre cerámica morisca*, Madrid 1906-9; ID., *Los maestros alfareros de Manises*, Madrid 1923. — M. Pezard, *La céramique arcaïque de l'Islam et ses origines*, Paris 1920. — H. Ritter, J. Ruska, R. Winderlich, *Eine persische Beschreibung der Fayencetechnik von Kaschan aus dem Jahre 700/1301*, Istanbuler Mitteilungen, 3, 1935, pp. 16-56. — D.W. Wilber, *The development of mosaic faience in Islamic architecture in Iran*, Ars Islamica, 6, 1939, pp. 16-47.

11. — Arts décoratifs.

J. Beckwith, *Caskets from Córdoba*, London 1960. — P.B. Cott, *Siculo-Arabic Ivories*, Princeton Univ. 1939. — M.S. Dimand, *Studies in Islamic ornament*, Ars Islamica, 1937, pp. 293-337; ID., *A Handbook of Muhammadan decorative Arts*, New York 1930; ID., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York 1947, 2nd ed. — B. Fares, *Essai sur l'esprit de la décoration orientale*, Le Caire 1952. — J. Ferrandis, *Marfiles árabes de Occidente*, Madrid 1935-1940, 2 vol. — E. Gratzl, *Islamische Bucheinbände des 14. bis 19. Jhdts*, Leipzig 1924. — A. Grohman, *Denkmäler islamischer Buchkunst*, Florenz 1929. — E. Kühnel, *Islamische Kleinkunst*, Berlin 1925. — E. Miquel y Planas, *Restauración*

del arte hispano-árabe en la decoración exterior de los libros, Barcelona 1913. — *Mudejar wood-carvings*, New York 1928. — J. Pedersen, *Den arabiske bog*, Copenhagen 1946. — F. Sarre, *Erzeugnisse islamischer Kunst*, Berlin 1906; Id., *Islamische Bucheinbände*, Berlin 1923; trad. angl., *Islamic Bookbindings*, Berlin-London 1923. — V.A. Smith, *A History of fine Art in India and Ceylon*, Oxford 1911; chap. 13, *Indo-Muhammadan decoration and minor arts*, pp. 421-448.

12. — Épigraphie et numismatique.

R. Amador de los Rios, *Inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid 1883; Id., *Inscripciones árabes de Sevilla*, Madrid 1875. — W. Caskel, *Arabic inscriptions in the collection of the Hispanic Society of America*, New York 1936. — *Catálogo de monedas arábigas españolas*, Madrid 1892. — F. Codera y Zaidin, *Tratado de numismática arábigo-española*, Madrid 1879. — J.A. Conde, *Memoria sobre la moneda arábiga y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes*, Madrid 1804. — H.W. Hazard, *The numismatic history of late medieval North Africa*, New York 1952. — E. Lafuente y Alcantara, *Inscripciones árabes de Granada*, Madrid 1859. — E. Lévi Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden 1931. — G.C. Miles, *The coinage of the Umayyads of Spain*, New York 1950, 2 vol. — S.N. Nakhsbandi, *The Islamic dinar in the Iraq Museum*, vol. I., *Umayyad and Abbasid dinar*, Bagdad 1953. — C.M. de Rivero, *La moneda arábigo-española*, Madrid 1933. — B. Roy & P. Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris 1950-58. — Van Berchem, M., & C., *Corpus inscriptionum arabicarum*, Le Caire 1894-1956, 10 vol. — A. Vives y Escudero, *Monedas de las dinastías arábigo-españolas*, Madrid 1893.

13. — Varia.

C. Cahen, *Un traité d'armurerie composé pour Saladin*, Bull. Études Orientales, 12, 1947-48, pp. 1-163. — E. Egli, *Sinan*, Erlenbach-Zürich, 1954. — L.A. Mayer, *Saracenic heraldry*, Oxford 1933; Id., *Islamic Architects and their work*, Genève 1956. — H.P.J. Renaud, *Orientation du miḥrāb*, Isis, 34, 1942, p. 25 (cfr. Sarton Isis, 20, pp. 262-64 & Terrasse, ibid., 24, pp. 109-110). — E. Wiedemann & F. Hauser, *Ueber eine Palasttüre und Schlösser nach al-Ǧazarī*, Der Islam, 1921, pp. 213-251.

INDEX GÉNÉRAL

A

Aaron (Hārûn) 795
Ābādān, cfr. ʿAbbādān
Abāqā, īl-ḫān 173-174, 178, 180
Ābaskūn 149
Abbā Garimā 321
ʿAbbādān 26, 477, 480, 484, 491, 493, 747
ʿAbbādides 159, 999
ʿAbbās 92
ʿAbbās I, d'Égypte 353
ʿAbbās II, khédive 357, 358
ʿAbbās Mīrzā, qağāride 471
ʿAbbās, sayf al-islām 302
ʿAbbās I, ṣafawide 210, 211-212, 223, 224, 225, 262, 294, 918, 919, 920, 1042, 1045, 1046, 1064
ʿAbbās II, ṣafawide 212
ʿAbbās III, ṣafawide 213, 229
ʿAbbās ʿAbd al-Bahā' 849, 850
ʿAbbās b. ʿAlī, rasūlide 1000
ʿAbbāsides 98, 99-109, 138, 151, 154, 162, 293, 303, 304, 316, 627, 631, 633, 663, 699, 700, 782, 783, 834, 839, 870, 871, 872, 974, 975, 1002, 1027, 1034, 1041
al-ʿAbbāsiyya 126
ʿAbd Allāh, ʿabbāside 101
ʿAbd Allāh, calife du Mahdī 357
ʿAbd Allāh, de Cordoue 154, 155
ʿAbd Allāh, de Gando 331
ʿAbd Allāh, de Jordanie 306, 309, 311, 377, 383, 406-411, 417
ʿAbd Allāh, mawlāy 425
ʿAbd Allāh, père de Mahomet 791, 801
ʿAbd Allāh, sayf al-islām 302
ʿAbd Allāh, ṭāhiride 895
ʿAbd Allāh bey Ḫalīl 370
ʿAbd Allāh b. Fayṣal, wahhābite 308
ʿAbd Allāh b. Muḥammad, de Harar 321
ʿAbd Allāh b. Rašīd 308
ʿAbd Allāh b. Saʿūd, wahhābite 307
ʿAbd Allāh al-Tall 411
ʿAbd al-ʿAzīz, filālien 426
ʿAbd al-ʿAzīz, de Makassar 543, 547
ʿAbd al-ʿAzīz, wahhābite 307
ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān 92
ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà 149
ʿAbd al-Ġaffār ḫān 508, 511, 520, 527, 530
ʿAbd al-Ğalīl, ʿUmar 427
ʿAbd al-Hādī pacha 360, 361
ʿAbd al-Ḫāliq Ḥassûna 379
ʿAbd al-Ḥamīd, poète paštô 955
ʿAbd al-Ḥaqq, marīnide 166, 167
ʿAbd al-Ḥaqq, écrivain 949
ʿAbd al-Ḥusayn Hažīr 481
ʿAbd al-Ilāh 399, 400, 401
Abd el-Jalil 643
ʿAbd al-Kabīr al-Fāsī 438
Abd el-Kader, d'Algérie 343, 425, 440
ʿAbd al-Karīm, du Wadāy 333
ʿAbd al-Krīm, du Rīf 426, 427, 429, 450, 452
ʿAbd al-Mağīd Kuʿbār 469
ʿAbd al-Malik, samānide 143
ʿAbd al-Malik, émir andalusī 151
ʿAbd al-Malik, ʿāmiride 158
ʿAbd al-Malik, du Maroc 424
ʿAbd al-Malik b. Marwān 89-92, 293, 325, 1027
ʿAbd al-Malik b. Razīn 988
ʿAbd al-Mu'min, almohade 162
ʿAbd al-Muṭṭalib 791, 792
ʿAbd al-Qādir al-Ğīlī (Ğīlānī) 773, 780, 804, 810
ʿAbd al-Qādir, cfr. Abd el Kader
ʿAbd al-Raḥīm b. Bayrām ḫān 929
ʿAbd al-Raḥmān, bārakzā'ī 495
ʿAbd al-Raḥmān, filālien 425
ʿAbd al-Raḥmān, du Dār Fūr 334
ʿAbd al-Raḥmān, wahhābite 308
ʿAbd al-Raḥmān I, de Cordoue 98, 151-152, 1036
ʿAbd al-Raḥmān II, de Cordoue 153, 154, 1036
ʿAbd al-Raḥmān III, de Cordoue 154, 155-156, 158, 975, 983, 996
ʿAbd al-Raḥmān al-ʿAzzām 377, 378, 410
ʿAbd al-Raḥmān al-Ġāfiqī 96
ʿAbd al-Raḥmān al-Mahdī 369, 370, 373
ʿAbd al-Raḥmān b. Rustem 124
ʿAbd al-Rašīd, ġaznawide 897
ʿAbd al-Rašīd, sārdār 529
ʿAbd al-Rāziq, ʿAlī 735
ʿAbd al-Rāziq, Muṣṭafà 726
ʿAbd al-Razzāq 916
ʿAbd al-Razzāq, sarbādaride 175
ʿAbd al-Samad 1064
ʿAbd al-Wādites 165, 166
ʿAbd al-Wahhāb Mirğān 405

'Abd al-Wāḥid b. Zayd 747
'Abdalī 493
Abdülaziz, ottoman 343
Abdulgani 552, 554
Abdülhak Hamid 935
Abdülhamid I, ottoman 228
Abdülhamid II, ottoman 343-344, 355, 379, 936
'Abdullah, du Kashmir 512, 517, 519, 521
Abdülmecid, ottoman 342, 343
Abdülmecid II, ottoman 345
Abdulrahman, tuanku 535, 536
Abdyl Frashëri 941
Abencerrajes 167
Abeše (Abeché) 335
Āb-i ḥayat 948
Ablāġ ḫān 572
Abraha 61
Abraham (Ibrāhīm) 70, 651, 652, 723, 736, 737, 795, 807
Abraham b. Dāwūd 992
Abraham b. Ezra 992
Abraham b. Ḥiyya (Savasorda) 992, 1009
Abū 'l-'Abbās al-Ṣaffāḥ 98, 101
Abū 'Abd Allāh, fāṭimide 124, 128
Abū 'Abd Allāh, ḥafṣide 164
Abū 'Abd Allāh, qarmaṭe 121
Abū 'Abd Allāh, Aḥmad 121
Abū 'Abd Allāh b. Badr 1010
Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī 872, 875-876, 889
Abū 'l-'Alā' Zuhr 999
Abū 'Alī Bal'āmī 897
Abū 'Alī b. 'Īsà 975
Abū 'Alī b. Marwān 122
Abū 'Amr al-'Alā' 610
Abū 'Amr 'Uṯmān, ḥafṣide 164
Abū 'l-Aswad al-Du'alī 878
Abū 'l-'Atāhiya 873, 874
Abū Ayyūb 780
Abū Bakr al-Ṣiddīq 66, 77, 78, 79, 81, 605, 629, 700, 751, 778, 790, 799, 800, 821, 829
Abū Bakr, cfr. al-Ta'ā'išī
Abū Bakr, almoravide 160, 329
Abū Bakr, tuġluqide 242
Abū Bakr al-Ḫwārizmī 876
Abū Bakr, de Tortose 977
Abū Bakr b. Sa'd 907
Abū Ḍaby (Abū Ẓaby) 313, 316
Abū Ḍaby (Ẓaby) Development C° 296
Abū Ḏarr al-Ġifārī 740
Abū Dāwūd 628
Abū Dāwūd b. Ḫalaf al-Iṣfahānī 632
Abū Dulaf 112, 881
Abū 'l-Faḍl 259
Abū 'l-Faraǧ 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib (Benattibus) 998
Abū 'l-Faraǧ (Bar Hebraeus) 884, 999
Abū 'l-Faraǧ al-Iṣfahānī 122, 877
Abū 'l-Fataḥ, de Bantam 283
Abū 'l-Fatḥ 881
Abū 'l-Fidā' 866
Abū Firās al-Ḥamdānī 875
Abū Ǧa'far al-Muqtadir b. Hūd 1008
Abū Ġazālī, de Bagirmi 333
Abū Ḥafṣ 153, 164
Abū Ḥāmid al-Andalusī 1009
Abū Ḥammū II, 'Abd al-Wādite 165
Abū Ḥanīfa 216, 626, 633, 634, 693, 708, 720, 721
Abū 'l-Ḥasan, marīnide 166
Abū 'l-Ḥasan al-Muḫtār b. Butlān 998
Abū 'l-Ḥasan Šahīd 895
Abū 'l-Ḥasan Sa'īd 998
Abū Hāšim b. al-Ǧubbā'ī 699, 980
Abū Ḥātim 102
Abū 'l-Ḫaṭṭāb 839
Abū 'l-Hayǧā 121
Abū Huḏayl 699, 978
Abū Hurayra 696
Abū 'Inān, marīnide 166
Abū Isḥāq, ġaznawide 143
Abū Isḥāq Inǧū 911, 913
Abū 'l-Ma'alī Muḥammad 906
Abū Madyan 773
Abū Marwān Zuhr (Avenzoar) 999
Abū Manṣūr 897
Abū Miḥǧān 867
Abū Miḫnaf 870
Abū 'l-Mu'ayyad 904
Abū Muḥammad al-Sufyānī 98
Abū Mūsà 83
Abū Mūsà al-Aš'arī 605
Abū Muslim 98, 101, 104
Abū Numay 305
Abū Nuwār, 'Alī 415, 417
Abū Nuwās 870, 872-873, 874
Abū 'l-Qāsim Aḥmad 139
Abū 'l-Qāsim 'Ammār b. 'Alī (Canamusali) 998
Abū 'l-Qāsim Qā'im-maqām 921
Abū Qubays 304
Abū Ramada 375
Abū 'l-Sāǧ Diwdād 114
Abū Sahl b. 'Īsà 997
Abū Sa'īd, īl-ḫān 174-175, 183
Abū Sa'īd, marīnide 166
Abū Sa'īd, tīmūride 207
Abū Sa'īd b. Abī 'l-Ḫayr 898, 899
Abū Sa'īd, 'Ubayd Allāh 998
Abū Sikkīn, du Bagirmi 333, 334
Abū Sufyān 70, 84, 89
Abū Šukūr 895
Abū Ṭāhir b. al-Ǧannabī 121
Abū Ṭālib 64, 66, 68, 792, 793
Abū Ṭālib Ḫān 923
Abū Tammām 861, 874
Abū 'Ubayda 78, 79
Abū 'Ubayda, poète 871, 878
Abū 'l-Wafā' 1005
Abū Ya'qūb al-Manṣūr, almohade 1039

Abū Ya'qūb Yūsuf, almohade 162-163, 989, 1039
Abū Yūsuf, ḥanafite 633
Abū Yūsuf, marīnide 1039
Abū Zakariyyā', ḥafṣide 164
Abū Zakariyyā', waṭṭāside 166
Abyssins, Abyssinie 61, 66, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 355, 357, 359, 374
Académie des Sciences, Moscou 579, 581
Achéménides 893
Acre, St. Jean d' 137, 139, 339, 341, 342, 848, 849, 850
Acuña 280
'aḏāb al-kabr 719
Adal 317, 320
Adalaj 1056
'Adalī, sūride 256, 257
Adalia 134
Adam 603, 614, 650, 651, 710, 784, 786, 804, 807, 854
Adamawa 331
aḏan 642
Adana 25, 206, 341
Ādar 853
Āḏarbayǧān 105, 114, 131, 133, 175, 183, 193, 194, 207, 216, 229, 477, 479, 480, 481, 575, 580, 581, 846, 1010, 1043
Addis Abeba 316, 317, 323
Adem kasidesi 935
Aden 297, 299, 300, 302, 321, 342
Aden association 298
'Adī b. Zayd 865, 870
Adīb Ṣābir 904
Adībat al-Zamān, Ǧannat 922
al-'Āḍid, fāṭimide 128, 136
al-'Ādil, ayyūbide 137
'Ādil Ḫān, sūride 256
'Ādilites 251, 252, 944
'Ādil-šāhides 1057
'Adnān al-Mālikī 387, 388
Adriatique 177
Aḏruḥ 83
Adua 322
'Aḍud al-Dawla 116-117, 985, 997, 998
Adventures of Hajji Baba of Isfahan 923
Al-Afḍal, ayyūbide 137
Afḍal Ḫān 995
Āferīn-nāma 895
Afghanistan, Afghanes 113, 143, 146, 175, 177, 195, 196, 213, 229, 230, 243, 249, 253, 256, 265, 266, 267, 268, 269, 313, 398, 470, 471, 472, 477, 492, 493-504, 505, 507, 514, 515, 523, 524, 525, 528, 633, 670, 774, 775, 843, 853, 920, 929, 954
Afīf al-Bizrī 388, 390
Afrique 29, 281, 291, 293, 294, 304
Afšartūs 487
Aga Khan 300, 843
Aga Khan I, Ḥasan 'Alī šāh 471, 842
Aga Khan II 842
Aga Khan III, Sulṭān Muḥammad 506, 507, 738, 842
Aga Khan IV, Karīm 842
Āǧā Muḥammad, qaǧāride 470, 471
Āǧā Qapisi 1051
Agadir 426, 434, 436, 1037
Agar 651
Agbarā 318
al-'Aǧǧāǧ 870
Aǧlabides 105, 124, 125, 126, 154, 1029, 1061
'Aǧlān 304
Aǧmat 162
Aǧnādayn 79
Agra 253, 254, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 1025, 1039, 1057, 1058, 1059, 1066
Agung 280, 281, 282
Āǧurrūmiyya 886
al-'ahd 380
al-'Ahd al-'irāqī 397
al-aḥkām al-ḫamsa 638
ahl al-'adl wa-'l-tawḥīd 702
ahl al-ḏimma 666
ahl al-ḥadīṯ wa-'l-naql 720
ahl al-Ḥiǧāz 634
Ahl-i Ḥaqq 845-846, 958
ahl al-'Irāq 634
Ahl al-kahf 890
ahl al-kalām wa-'l-'aql 720
Aḫlāq-i ašrāf 912
Aḫlāq-i ǧalālī 916
Aḫlāq-i muḥsinī 916
Aḫlāq-i naṣirī 884, 914, 916
Ahlī, de Šīrāz 919
Aḥmad, de Chine 561
Aḥmad, du Dār Fūr 334
Aḥmad, poète urdu 944
Aḥmad bey 449
Aḥmad, de Bornū 332
Aḥmad b. Buwayh, Mu'izz al-Dawla 116, 119
Aḥmad, ǧalā'ir 175, 193, 194, 207
Aḥmad Grañ 319-320
Aḥmad, grand vizir 217
Aḥmad Ḫān, saddōzā'ī 493
Aḥmad Ḫān, sayyid 504, 505, 506
Aḥmad Ḥātif 921
Aḥmad Ḥusayn, du *Banteng* 553
Aḥmad, īl-ḫān 174
Aḥmad-Manṣūr 330, 424, 1010, 1039
Aḥmad Qaramānli 462
Aḥmad Rūḥī, de Kirmān 923
Aḥmad al-Šarīf, sanūsī 776
Aḥmad Šāh 618
Aḥmad Šāh I, bahmanī 249
Aḥmad Šāh II, bahmanī 250
Aḥmad Šāh, durrānī 265, 266, 268, 269, 955
Aḥmad Šāh, du Gujerat 246, 1055
Aḥmad b. Sa'īd 294
Aḥmad b. Sāmān 114

Aḥmad Sayf al-Naṣr 463, 467
Aḥmad b. Sulaymān 902
Aḥmad b. Tūlūn 119-120
Aḥmad b. Yaḥyà, imām 300, 301-302
Ahmadabad 246, 254, 258, 265, 507, 841, 920, 1055, 1056
Aḥmadiyya 496, 506, 516, 518, 519, 521, 525, 529, 613, 617, 670, 850-853
Aḥmadiyya anǧuman išā'at-i islām 852
Ahmadnagar 243, 247, 250, 251, 259, 261
Aḥmadu Bari 331
Ahamadu Bamba 776
Aḥmadu, de Dingiray 331, 332
Ahmed I, ottoman 224
Ahmed II, ottoman 226
Ahmed III, ottoman 227, 1051
Ahmed, ottoman 206, 213
Ahmedi 931
Ahmed Haşim 936
Ahmet Hikmet 963
Ahmet Misri 931
Ahmet Paşa 931
Ahmet Yesevi 928, 929
Al-Ahrām 367, 379
Aḥrār party 508, 509
aḥrūf, les sept 609, 610
al-Aḥsā' 121, 307, 308, 309, 325
al-Aḥsā'ī, Aḥmad b. Zayn al-Dīn 846
al-Aḫṭal 869
Āḫund Darweza 954
Āḫundzādā 949
al-Aḥwas 868
al-Ahwāz 89, 91, 872
al-Ahwāzī 1002
Ā'ine 923
'Ā'iša, Aicha 64, 71, 72, 77, 82, 83, 357, 682, 806, 821
Aix-les-Bains, conférence d' 432
Ajarquia 154
Ajmer 147, 148, 235, 257, 780
Āk Mahal 258
Akbar, Grand Mogol 245, 248, 249, 251, 252, 255, 256, 257-260, 263, 264, 919, 1058, 1059, 1064, 1066
Akbar, poète urdu 947
Akbar Ḫān, bārakzā'ī 494
Akif Paşa 935
'Akkā, cfr. Acre
Ak-kermān 188
Akšī 253
Aksum 316
Āl Afrasiāb 115
Āl-Bakil 301
Āl Bū Sa'īd 294, 327, 328
Āl Ḫalīfa 'Abd Allāh 374
Āl Ḥašid 301
Āl Qa'ayṭī 296
'Alā' al-Dawla 214
'Alā' al-Dīn, bahmanī 249
'Alā' al-Dīn, selǧūqide 1046
'Alā' al-Dīn Ḥusayn, ġūride 146, 147
'Alā' al-Dīn Muḥammad, ḫalǧide 238-239, 953
'Alā' al-Dīn Muḥammad, Ḫwārizmšāh 142, 148-149
Ala'ettin, selǧūqide 930
Alagös 964
'Ālam Šāh, sayyid 242, 243
al-'alam (Maroc) 433, 435
'Alamgīr II, Grand Mogol 265
Alamūt 121, 130, 131, 133, 143, 173, 211, 842, 914, 915
Alaouites, État des 381, 844
Alarcos 163
'Alawītes 844
Albanie 46, 204, 205, 774, 775, 941
Albarracin 158, 988
Albelda 154, 1003
Albuquerque, Alphonse d' 275, 276, 293
Alcazar de Séville 163
Alcazarquivir 426
Alep 23, 118, 121, 122, 124, 127, 129, 133, 136, 137, 139, 141, 194, 214, 341, 380, 381, 388, 403, 753, 855, 874, 956, 976, 983, 1030, 1035
Alexandre le Grand 905
Alexandre I, de Lituanie 186
Alexandre Nevskiī 179, 182
Alexandrette 346, 353, 382, 405, 492
Alexandrie 23, 73, 79, 153, 318, 340, 341, 356, 360, 361, 364, 377, 379, 407, 617, 713
Alexis, de Moscu 183
alf layla wa-layla, cfr. *Mille-et-une-nuits*
Alfiyya 884
Algazel, cfr. al-Ġazzālī
Alger 22, 215, 216, 416, 424, 438, 439, 440, 447, 449
Algérie 22, 160, 163, 165, 343, 425, 429, 435, 436, 439-448, 449, 452, 459, 460, 461, 468, 469, 1035, 1037
Algésiras, conférence de 426
Algoritmi de numero indorum 1003
Alġū 177
Alguazir Albuleizor 999
Alhambra 167, 168, 1039, 1040, 1060
'Alī I, 'ādilite 251-252
'Alī II, 'ādilite 252
'Alī, 'ādil-šāhide 1057
'Alī, almoravide 161
'Alī, écrivain turc 928
'Alī, sonni 330
'Alī, du Wadāy 333
'Alī b. 'Abbās al-Maǧūsī (Haly Abbas) 997
'Alī b. Abī Ṭālib 64, 66, 72, 77, 78, 81, 82-84, 87, 95, 117, 152, 212, 265, 303, 606, 692, 697, 698, 700, 719, 751, 762, 774, 778, 785, 786, 815, 817, 818, 819, 820, 812-822, 823, 824, 825, 827, 829, 833, 836, 837, 840, 843, 846, 867, 878, 1043
'Alī al-Ayyūbī 389

'Alī Bey, mameluk 228
'Alī b. Buwayh 115, 116
'Alī b. Dāwūd 321
'Alī Dinār, du Dār Fūr 335
'Alī b. al-Faḍl 298
'Alī Ğawdat al-Ayyūbī 400, 405
'Alī al-Hādī al-Naqī 844
'Alī Ḥazīn 920
'Alī b. Ḥusayn, de la Mecque 309
'Alī-ilāhites 846
'Alī b. 'Īsà (Jesu Haly) 998
'Alī Khan 842
'Alī Manṣūr 483
'Alī al-Mirġanī 369, 373, 374, 375, 376
'Alī Muḥammad, Bāb 847
'Alī b. Muḥammad al-Burqū'ī 113
'Alī b. Muḥammad, ṣulayḥite 299
Ali Mümtaz 940
'Alī al-Naqī al-Hādī 830
'Alī al-Riḍà 106, 830
'Alī b. Riḍwān (Haly Rodoam) 998
'Alī Šāḏilī 773
'Alī Šīr Nawā'ī 916, 917, 919, 929
'Alī al-Ṭabarī 994
'Alī b. 'Uṯmān, de Mombasa 327
'Alī b. Walasma' 317, 318
'Alī b. Yūsuf, almoravide 1037
'Alī Zayn al-'Ābidīn 829
'ālī Qapū 1045
'Alīdes (Ḥaḍramawt) 297
'Alīdes, cfr. šī'a
Aligarh High School (and University) 504, 507, 724, 949
'Aliyya Lamlūn 467
Aljaferia 1008
Allāh Wardī ḫān 1045
Allāh Yār 929
Allahabad 266, 1059
'Allāl al-Fāsī 427, 428, 433, 461
Allemagne, Allemands 302, 309, 360, 399, 426, 475, 479
Almageste 1002, 1008, 1009
Almanzor 156, 157-158, 163, 983, 1036, 1039
Almeida, François d' 247, 326
Almeida, Lourenço d' 247
Almeria 152, 167
Almohades 160, 162-164, 166, 632, 713, 884, 999, 1038, 1039, 1062
Almoravides 159, 160-161, 162, 329, 781, 988, 1037, 1038
Almuñecar 151
Alonso, M. 990
Alp Arslān 129-130, 133
Alpes 126
Alphonse le Batailleur 161
Alphonse V d'Aragon 318
Alphonse II le Chaste 318
Alphonse III le Grand 154
Alphonse IV 159, 160
Alphonse VIII de Castille 162, 163
Alphonse X le Sage 977
Alphonse XI de Castille 166
Alphonse I de Portugal 162
Alphonse IV de Portugal 166
Alptigīn 114, 143
Alpuente 158
'Alqama b. 'Abada 864
Alula, ras 321
al-'Amal 451
Amalfi 125
Amān Allāh, (Amanullah) 496-497
Amānat 949
Amangkurat I 282
Amangkurat II 282, 283
Amasie 204
Amber 258
Amboina, Ambon 279, 280, 284, 543, 544, 556
'Amda Ṣyon 318
Amédée de Savoie 203
Āmid, cfr. Diyār Bakr
'Āmilī, Bahā' al-Dīn Muḥammad 920
Amīn al-Ḥusaynī 515
al-Amīn, 'abbāside 106, 112
al-Amīn bey (Lamine) 451, 452
Amīn al-Dīn A'lā 943
Amīn al-Ḥusaynī 378, 408
Āmina 791, 801, 802
al-Āmir, fāṭimide 841
Amīr 'Alī 505, 507
Amir 'Alī Barīd 250
Amīr Ḫusraw 909, 910, 948
Amīr Kror 954
Amīr Mu'izzī 902, 906
« Amis du Manifeste » 442, 443
'Ammān 310, 366, 385, 393, 401, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 419, 1033
Amou-Darya, cfr. Oxus
'Amr, ṣaffāride 113, 114
'Amr b. al-'Āṣ 79, 82, 83, 86, 87, 1028
'Amr b. Hind 862
'Amr b. 'Ubayd 698, 699
Amritsar 507, 509, 518
'Amrūs 152
'Ams 844
amulettes 785, 786
Amursana 563
Ana Ivanovna 190
Anagundi 249
Anārkalī 1059
Anatolie 40, 218, 224, 226, 345, 352, 845, 846, 929, 930, 938, 1047
Anatomie, d'Avicenne 1001
Anaxagore 979
al-Anbārī 879
Ancone 125
Ancyra, cfr. Ankara
al-Andalus 5

al-Andalus 94, 97, 149-168, 233, 632, 634, 679, 700, 713, 774, 872, 877, 878, 882, 884, 887, 888, 975, 976, 977, 982, 983, 989, 991, 992, 996, 997, 999, 1006, 1007, 1009, 1035, 1038, 1040, 1061, 1067, 1068
Andiğān 252
André Doria 216
André II de Hongrie 137
Andrews 421
Andrinople, Édirne 182, 190, 203, 222, 341, 345, 848, 1049
Andronique II, de Byzance 182
Andronique III, de Byzance 183, 203
Anġera 425
Angleterre, Anglais 211, 226, 228, 238, 261, 266, 267, 268, 269, 270, 280, 282, 283, 284, 286, 288, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 306, 309, 310, 313, 316, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 331, 339, 341, 342, 343, 344, 346, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 366, 367, 368, 369, 376, 377, 378, 380, 381, 383, 388, 389, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 426, 428, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 481, 484, 485, 488, 494, 495, 496, 498, 499, 503, 504, 531, 533, 535, 540, 565, 575, 776, 853
Anglo-Muhammadan Defence Association 506
Anglo Persian Oil C° 477, 478, 481, 482, 483, 484, 485
Angora, cfr. Ankara
Anğuman-i ḥimāyat al-islām 506
Anğuman-i taraqqī urdū 949
Anhilwāra 145, 238
Ānī 129
Anīs 946
Anīs al-ʿārifīn 916
Ankara 25, 194, 204, 345, 347, 348, 351, 352, 382
anṣār 69
Anṣārī, Ḫwāğa ʿAbd Allāh 899
Anṣārī, Mīrzā 954
Anṣarites 844
ʿAntara b. Šaddād 863
Antioche de Pisidie 134
Antioche de Syrie 134, 139
anthropomorphisme 699, 704, 706, 707, 708, 709, 712, 714, 718, 721, 728, 818, 978
Anūširwān 791
Anwār-i suhaylī 917
Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl 612
Anwarī, d'Abīward 701, 902-903, 904, 907, 921
Aoraman 959
Apocryphes 598, 603
apostasie 669-670, 692, 693, 697, 700, 723
ʿAqaba, golfe 313, 365, 367, 408, 415, 417, 418, 423
ʿAqaba, gorge 69
ʿaqd al-nikāḥ 658, 673
ʿaqīda 659, 710, 715, 720-724, 818
ʿaqīda wāsiṭiyya 715
Aq-mecet (Aq masğid, Simferopol) 191
Aq-qoyunlu 205, 206-208
aqrābāḏīn 1001
al-Aqṣà 410, 414
Aqsi 181
Aqsonqor 133
Aqsu 565
Aquaviva 258
ʿArabī pacha 356
Arabica 5
Arabie, Arabes 23, 35, 36, 60, 61, 62, 78, 274, 275, 281, 288, 291, 317, 320, 325, 340, 379, 380, 381, 394, 397, 404, 419, 420, 421, 422, 423, 558, 560
Arabie saʿūdite 27, 297, 308-316, 365, 366, 367, 386, 389, 393, 394, 396, 403, 404, 405, 406, 411, 412, 415, 416, 418, 419, 491, 501
Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart 6
ʿArabistān 477
ʿArafāt 649, 652, 653
al-ʿArāʾiš (Larache) 424
Arakan 262
Aral 173, 177, 192, 560
Aramco 313, 316
Aravalli 246
Arāyiš-i maḥfil 948
Arberry, A.J. 999
Arcos 158
Ardabīl 208, 229, 471, 1066
Ardalan 959, 960, 961
Ardahan 344
Ardašīr Pāpakān 849
Arġandāb 1045
Arġūn, īl-ḫān 174, 181, 206, 1045
ʿArīḍa, Anṭūn 394
ʿĀrif, de Qazwīn 922
Aristote 981, 983, 988, 990, 992
Arjona 163, 167
arkān al-islām 640, 691
Arles 96
Armée Afghane Républicaine 499
« Armée de Libération » 433, 434, 437, 438
« Armée Tunisienne de Libération » 455
Arménie, Arméniens 17, 79, 90, 97, 105, 114, 130, 194, 199, 205, 207, 211, 221, 344, 346, 575, 605, 879, 958, 961, 963, 965, 966, 967, 1046
Arnaud de Villeneuve 977
Arnold, T.W. 666
Ars Islamica 5
Arslān 131
Arslān, de Kasimov 187
ʿArūğ 215
Āryabhaṭa 1002
al-Aʿšà 866

Asad 114
Asadī 896
Āṣaf Ḫān 260, 261
al-Aš'ārī 635, 701, 706, 708, 724, 725, 975
aš'arites 700, 701, 704, 705, 706, 707, 708, 712, 713, 721, 811
'Asǧadī 896
aṣḥāb al-aṯhām 678
aṣḥāb al-'aṣaba 678
aṣḥāb al-farā'id 678
aṣḥāb al-ḥadīṯ 631
aṣḥāb al-ra'y 631
aṣḥāb al-Šāfi'ī 634
Ashqabad 574
Aşik Paşa 931
'Āsil, du Wadāy 333, 334
'Āṣim 610, 617
Asín Palacios, M. 708, 794, 814, 989
'Asīr 300
Asīrgarh 246, 259
'Askarī 254, 255
Askia 330
al-Aṣma'ī 878, 995
Asmara 322
Aśoka 241, 512
'Ašr maqālat fī 'l-'ayn 994
al-Ašraf, mamelouk 782
al-Ašrāf, palais 1046
Asrār-i ḫudī 948
Assaba 777
Assam 245
« assassins » 131, 136, 173
Assiout 23
Association Islamique Chinoise 568
Association Musulmane Mondiale, Pakistan 513
Association des Ulémas Algériens 441, 442, 443, 444
Assouan 33, 34, 365, 366
Astarābād 230, 470, 919
Astrakhan 184, 186, 189, 190, 194, 196, 222, 570
astrologie 785
'ašūrā' 647, 649, 654
ātā beg 130, 131, 133
Ātā-beg 131, 133
Ataturk 345-347, 348, 349, 352, 398, 575, 578
Atbara 334
Ateşten gömlek 940
Athènes 351
Athènes, pacte d' 346
Atiku, de Sokoto 331
Aṯīr al-Dīn Aḫsīkatī 904
Ātiš 946
Atiš-kada 921
Atjeh 275, 276, 277, 285-286, 288, 305, 541, 548
atomisme 979, 982
Atlas 17, 30, 429, 433
Atlee 421
'Aṭšān 470
Atsïz, Ḫwārizmšāh 148
aumône, cfr. *zakāt*
Aurès 126, 445
Ausa 317
Australie 281, 544, 549, 550, 557
Autriche, Autrichiens 217, 222, 223, 224, 227, 228, 342, 344
Autun 96
Avenpace (Ibn Bāǧǧa) 988, 989, 999
Avenzoar (Abū Marwān Zuhr) 977, 999
Averroès (Ibn Rušd) 161, 163, 977, 981, 988, 989, 990-991, 999
Avesta 893
Avicenne, (Ibn Sīnā) 114, 117, 145, 709, 897, 898, 899, 976, 981, 983, 986-987, 988, 990, 992, 996, 997, 1001, 1002, 1008
Avignon 96
Awami Moslem League 514, 516, 519, 525, 527, 528, 529, 530
'Awfī 877
'Awfī, Muḥammad 906
Awḥad al-Dīn Kirmānī 910
Awḥadī 910
Awrangzeb 250, 252, 262, 263-264, 284, 955, 1060, 1064
Awrās, cfr. Aurès
Aws 68, 864
Aws b. Ḥaǧar 864
Awsa 320, 321
al-Awzā'ī 626, 632
awzā'ites 632, 634
āya 957
Aybak 148
Aybeg 137, 138
Aydin 204
Āyina Ḫāna 1045
'Ayn al-Dawla 475
'Ayn Galaka 776
'Ayn Ǧālūt 138, 173
'Ayn Mahdī 775
'Ayn Šams 79, 89
ayyām al-'arab 865
Ayyūbides 128, 133, 134-138, 299, 304, 317, 1031, 1035
Āzād, mawlāna 949
Āzād Kašmīr 814, 520
Āzād, Muḥammad Ḥusayn 946, 948
Azalites 848, 849, 850
Azamgarh 949
āzerī 928
al-Azhar 127, 355, 358, 364, 479, 505, 617, 635, 733, 734, 735, 736, 739, 740, 976, 1021
'Aẓīm Ǧuġtā'ī 949
al-'Azīz, ayyūbide 137
al-'Azīz, fāṭimide 127, 976, 1035
Azov 179, 183, 184, 194, 225, 227
Azraqī 901
Azraquites 90, 91, 817

'Azzān b. Qays 295

B

Bā Aḥmad 426
Bā 'l-Ḥāf 296
Bā Ḥasūn, waṭṭāside 167
Baalbek 97, 139
Bāb 472, 847-848
Bāb-i 'Alī 1051
Bāb Allāh, de Ternate 279, 280
bāb al-iǧtihād 609
bāb al-Futūḥ 1035
bāb Humāyūn 1050
bāb Manṣūr 1040
bāb al-Naṣr 1035
bāb Zuwayla 1035
Bābā Figānī 919
Bābā Rukn al-Dīn 1045
Baba Taher 959
Bābā Ṭahir ('Uryān) 895
Bābā Yādegār 846
Bābar 243, 247, 252-254, 256, 260, 929, 1058
Bābar-nāma 929
Bābīs 472, 846, 847, 922, 923
Babylone, Égypte 79
badā' 820, 825
Badajoz 158, 161, 988
Badakhshān 146, 147, 196, 253, 259, 262, 494, 565
al-Badawī, Aḥmad 774, 780
al-Badī' 424, 1039
al-Badī' fī 'l-ḥisāb 1006
Badī' al-Zamān Hamaḏānī 876
bādiya 1033
Badlāy 318
Badr 70, 307
Badr, de Ḥā'il 308
Badr b. Ḥasanwayh 117
al-Baġawī 628
Baġawr 252
Baġče Sarāi 188, 191
Bagdad 17, 23, 39, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 130, 138, 142, 143, 148, 153, 154, 162, 173, 175, 193, 194, 195, 207, 210, 211, 212, 216, 225, 227, 229, 230, 291, 304, 307, 308, 309, 313, 351, 393, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 408, 411, 413, 414, 488, 609, 634, 635, 663, 698, 699, 700, 701, 708, 709, 713, 749, 750, 751, 752, 753, 780, 830, 848, 873, 874, 875, 878, 884, 888, 895, 907, 911, 913, 932, 936, 960, 961, 974, 975, 976, 981, 983, 985, 993, 994, 996, 998, 1002, 1004, 1006, 1025, 1030, 1034, 1043, 1046, 1061, 1062, 1063
Bagdad, pacte de 351, 353, 365, 378, 387, 394, 403, 404, 414, 415, 489, 490, 491, 525, 526, 634, 635
Bagdad Kiösk 1050
Baghdadbahn 309, 344
Baghirov 580, 581
Baġirmi 332, 333, 334, 335
Baġ-ū-bahār 948, 980
Bahā' Allāh 848-849, 922
Bahā' al-Dīn, ġūride 147
Bahādur Šāh, Grand Mogol 264-265, 270
Bahādur Šāh, du Gujerat 247, 254
bahā'ī 489, 490, 492, 846, 847, 848
Bahār, Malik al-šu'arā' 922
Bahāristān 918
Bahawalpur 523
Bahder Djohan 554
Baḥīra 792, 793
Bāḥiṭat al-bādiya 732
Bahlūl Lōdī 243, 245
Bahman 249
Bahmanides 243, 249-250, 251, 943, 1057
Bahr al-Ġazāl 334
al-Baḥr al-muḥīṭ 613
Bahrām, de Dehli 236
Bahrām Gōr (Ġūr) 895, 904, 1063
Bahrām Ḫān (Šāh), ġaznawide 146, 147
Bahrām-nāma 904
Baḥrayn (Bahrein) 60, 73, 121, 122, 213, 291, 294, 477, 490, 492, 635
Baḫšī Ġulām Muḥammad 519, 520, 521
Baḫtīšū' 993, 998
Baḫtīšū' Ǧibrā'īl 993
Baḫtīšū' Ǧirǧis 993
Baḫtiyārī, tribu 476, 483, 487
Baḫtiyārī, poète persan 904
Bahwalpur 268
Bāidū, īl-ḫān 174
Bayley 943
Baki 932, 933
Bakir Ṣidqī 398
Bakkūš (Baccouche) 454
al-Bakrī 329
Bakou 470, 471, 482, 575, 577, 578
baladī 158
al-Balāḏurī 880
Balafreǧ, Aḥmad 427, 436
Balambangan 280, 281
Balasagun 928
Balbān, de Dehli 236, 1053
Baléares 94, 158, 161, 162
Balfour 380, 406, 419
Balǧ 151
al-Balḫī, Abū Zayd 1009
Bālī 317, 318, 537
Bali 280, 281
Balkans 189, 204, 227, 340, 343, 773
Balkh 102, 113, 114, 115, 130, 145, 146, 148, 177, 193, 196, 230, 256, 257, 262, 494, 747, 895, 898, 902, 904, 908
Balkuwārā 1034
Baloutchistan 259, 470, 493, 511, 515, 956
Bāmiyān 146, 147
Banākitī 915
bānat Su'ād 867

Banda 279, 280, 284
Band-i emīr 117
Bandar 288
Bandar-i 'Abbās 211, 294
Bandar-i Pahlawī 477
Bandar-i Šāh 479
Bandar-i Šāhpūr 479
Bande mataram 948
Bandjarmassin 276, 285
Bandung, Bandoeng 365, 372, 374, 387, 389, 414, 537, 543, 548, 549, 552
Bāng-i darā 948
Bangka 286
Bāniyās 133, 385, 395, 400
al-Bannā', Ḥasan 360
Bantam 276, 283, 284, 286
Banteng 553, 557
banū 'Abd al-Wād 164, 165
banū 'Aǧmān 309
banū al-Aḥmar 163
banū Bakr 862
banū Ḏī 'l-Nūn 158
banū Ḏubyān 864
banū Ġānya 162
banū Ḥanīfa 831
banū Ḥarb 775
banū Hāšim 84
banū Ḥawāzin 793
banū Ḫazrāǧ 886
banū Hilāl 159
banū Hūd 158, 161, 1008
banū Huḏayl 863
banū Kalb 89, 105
banū Kasī 154
banū Kilāb 122
banū Marīn 164
banū Mazyad 122
banū Muntafiq 227
banū Mūsà 975
banū Muṭayr 310
banū Nabhān 293
banū Naḍīr 68, 71
banū Qaynuqā' 68, 71
banū Qays 89, 92, 96, 105, 149, 151
banū Qurayš 84, 819
banū Qurayẓa 68, 71
banū Sa'd 792
banū Sā'ida 78
banū Šayba 303
banū Ṣulayḥ 299
banū Sulaym 159
banū Taġlib 121, 862
banū 'Ulayṣ 121
banū Umayya 84
banū 'Uqayl 122
banū Yarūb 293
banū Zīrides 158
baqā' fī 'l-ḥaqq 754
Bāqī 874
al-Baqillānī 706, 810
Bar Hebraeus 884, 999
Barāhin-i aḥmadiyya 851
baraka 763, 767, 768, 769, 772, 778, 779, 781
Bārakzā'ī 494
Barawa, cfr. Brāwā
Barbak, lôdī 243
Barberousse 215, 216, 220, 222, 439
Barcelone 96, 153, 154, 157, 162, 992, 1008, 1009
Bardo 449, 456
Bārfurūš 472
Bargāš b. Sa'īd 328
Bareilly 505
Bārha 265
Barhūt 297
Bari 125
Barīdites 250
Barisan ḥizb Allāh 541
Barisan sabīl Allāh 541
Barisan Tani Indonesia 544
Barka 92, 125
Barkiyārūq 131
Barmécides 102, 105
Barney, L.C. 850
Barqūq 140, 175, 194
Barsalore 294
Barsbay 140
Barthélemy, A. 6
Barthold, V. 194
al-Barūdī, Sāmī 889
Bašānī 519, 528, 529, 530
al-Basāsīrī 119
Bāš-ḥanba, 'Alī 449
Bašīr al-Sa'dawī 464, 465
Baškirie, Baškirs 574, 575
Basmaǧī 574, 575
basmala 607, 639
Basques 152
Baṣra 23, 79, 87, 91, 96, 102, 113, 119, 130, 227, 231, 233, 293, 294, 305, 376, 397, 399, 605, 608, 610, 694, 699, 700, 701, 714, 746, 747, 872, 876, 878, 883, 884, 978, 980, 984, 995, 1007, 1063
Baššār b. Burd 104, 872
Bassein 247
bast 475, 481, 1042
Basūs 862
Batavia 281, 282, 283, 537, 540, 541, 542
Bathory, E. 224
bāṭin, Bāṭinites 709, 836, 837
Battak 277
Battal Gazi 939
al-Battānī (Albategnius) 1004-1005, 1006
Bātū 177, 180, 182, 186, 196
Batum, Batoum 344, 575
Batusangkar 558
Bausani, A. 618
bay'a 87, 450, 662, 663, 851
Bayān, bābī 847, 849, 850, 922

Bayazid (Bajazet) Yildirim 140, 194, 195, 203-204, 207
Bayazid II 206, 213
Bayazid, ottoman 217
Bāyazīd, ğalā'ir 175
Bāyazīd Anṣārī 954
Baybars 136, 138-139, 173
Bayḍā' 469
al-Bayḍāwī 612
Bayhaqī 897
Baylak al-Qibčāqī 1010
Bayrām ḫān 257, 929
Baysān 79
Bāysonġor 1063
bayt al-māl 670-671, 678
Baza 163
Beck, E. 745
Becker, C.H. 961
Bédouins 61, 62, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 88
Begtiginides 133
Behzād, Bizād 1063, 1064
Bekes 961
Bekṭāš 774
Bekṭāšis, cfr. *ṭarīqa bekṭāšiyya*
Bela Kun 575
Belev 186
Belgrade 204, 205, 216, 226, 227, 228, 344, 351
Bell, R. 618
Bellini, Gentile 206
Belot, J.B. 5
Ben Gurion 365, 409
Ben Slimān 433
Bénarès 235, 254, 263
Bengale 148, 235, 236, 238, 240, 241, 243, 245, 253, 254, 258, 259, 261, 262, 265, 304, 506, 508, 509, 510, 520, 521, 522, 524, 529, 530, 1052, 1054
Bengazi, Bengasi 465, 466, 467, 468, 469, 775
Benkulen 286, 287
Bennike 412, 413
Berar 243, 250, 251
berber, Berbères 32, 89, 92, 94, 96, 97, 102, 105, 124, 125, 126, 149, 151, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 167, 329, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 432, 437, 713, 840, 884, 967-968
Berbera 323
Bercher, L. 5
Berdibeg 183, 184
Berfa ronahiyē 962
Berbang 966
Le berger kurde 966
Bergstraesser, G. 606, 994
Bergwāta 160
Berkeğār 180
Berlin, paix de 344
Bernadotte 422
Béroukhim 6
Berwarī 961
Besa 941
Bessarabie 190, 228, 340, 343, 344
Bethléem 137, 342
bétyles 61
Beureh, Dawud 548
bey 449, 462
Beyazid 959
Beyrouth, Beyrut 23, 224, 228, 366, 380, 385, 391, 392, 393, 394, 395, 403, 404, 407, 408, 410, 411, 442, 492, 961
Beziers 96
Bhakkar 258
Bharat 510, 513
Biberstein-Kazimirski 5
Bibliander 618
bid'a 622, 635, 655, 715, 729, 734
Bidar 243, 250, 1057
Bidpāi 876, 895
Bihar 148, 265, 266, 509
Bijapur 243, 250, 251-252, 261, 262, 263, 264, 944, 1025, 1057
bilād al-maḫzen 426
bilād al-sayba 426
Billiton 286
Bima 279
bīmaristān 996
Bīr 'Alī 296
Bireğik 207
al-Bīrūnī 145, 871, 884, 976, 995, 997-998, 1007
Bišāra al-Ḫūrī 382, 390, 392, 393
Bišr b. al-Mu'tamir 699, 700
al-Bisṭāmī 751
al-Biṭār 388
al-Biṭrūğī (Alpetragius) 1009
Bizerte 457, 458, 460, 462
Blachère, R. 618
Bloc Fédéral du Sud 376
Blunt 308
Bobastro 155
Bogor 549
Bohoras 841
Bombay 246, 294, 300, 323, 340, 841, 842, 843
Bonaparte 229
Bondjol 287
Bône 125, 160
Bonelli, L. 6, 618
Bongaja 284
Bordeaux 96
Börke 173, 174, 177, 178, 180
Bornéo (Kalimantan) 273, 276, 284, 285, 288, 540, 541, 543, 549, 551, 553
Bornū 332, 333, 334, 335
Boro Budur 273
Bosnie 203, 204, 205, 343, 344
Bosphore 104, 179, 180, 205, 343
Boṣra 60
bouddhisme 174, 561
Boufarik 447

Bougie 159, 160, 164
Boukhara, Būḫāra 26, 86, 92, 95, 114, 148, 184, 195, 196, 197, 230, 472, 560, 561, 572, 574, 575, 628, 775, 780, 906, 916, 986, 1044
Boulganine 352, 502
Bourgogne 96
Bousquet, G.H. 290
Bourguiba 435, 447, 448, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 469
Boyer de la Tour, général 432, 456
Boyle, J.A. 6
Brahmanes 241, 243, 245, 248, 250
Brahmapoutre 49
Brāhmasphuṭasiddhānta 1002
Brāwā 325
Broach 247
Brindisi 125
Brockelmann, C. 7
Brooke, J. 285
Brousse, cfr. Bursa
Browne, E.G. 7, 917, 919
Brunei 276, 285
Bū Āḫer 424, 425
Bū Ḥmāra, *rôgī* 426
Bū Ziyān 779
Bucarest 228, 340
Buda 216, 217, 226
Budi Utama 536, 539
budūḥ 786
Bug 184
Buguman 335
Buġyat al-fallāḥīn 1000
al-Buḫārī 626, 628, 815, 975
Buḫārī, de Johore 952
Buhl, F. 601, 618
al-Buḥturī 874
Buhuşt ū Yadigar 962
Bukkitingi 558
Bukovine 228
Bulāla 332
Buland darwāza 1058
Bulġār 177, 186, 881
Bulgarie, Bulgares 46, 181, 182, 186, 203, 343, 344, 345, 348
Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies 5
Buluggīn 159
Bunaïsk 577
Bunche, R. 422, 423
Buqra Ḫān 928
Bura'o 323
Burāq 174, 180
al-Burāq 793, 799, 804
al-Buraymi 316
al-Burda 867
Burhān, de Kasimov 187
Burhān, niẓāmī 251
Burhān al-Šahīdī 568
Burhānpūr 246
al-Bur'ī 812
Būrides 133
Burns 366
Bursa (Brousse) 191, 194, 203, 932
Busḥāq, de Šīrāz 915
Bushir, Bušir 472, 480
al-Būṣīrī 882
Bust 146, 881
Bustān, 907, 908, 916
Bustān-i ḫayāl 944
Bustān al-ṣalāṭīn 953
Buton 284
Bustānī, Buṭrus 889
Buya, Buwayh 115
Buwayhides 103, 114, 115-117, 118, 121, 122, 129, 142, 145, 901, 976, 985, 997, 1045, 1062
Büyuk Yeni Han 1051
Buzurg b. Šahriyār 881
Byzance, Byzantins 62, 79, 80, 87, 89, 90, 92, 96, 102, 104, 107, 118, 122, 125, 129, 130, 134, 153, 175, 181, 183, 194, 203, 204, 205, 206, 938, 996, 1048, 1050

C

cabale 785, 825, 847
Caceres 161
cadi, *qāḍī* 104, 119, 637, 662, 668, 675, 683-686
Cadix 161, 163
café 18, 19, 716
Caffa, cfr. Kaffa
Čaġatāi 173, 174, 175, 177, 180, 192, 193, 563
čaġatāī 928, 929
Čagrī Beg Dāwūd 129, 131, 145
Čahār Bāġ 1045
Čahār darvīš 948
Čahār maqāla 906
Cahiers de l'Institut d'Etudes de l'Orient Contemporain 5
Caiffa 23
Le Caire 22, 127, 138, 139, 141, 178, 179, 183, 214, 291, 300, 301, 302, 304, 308, 353, 355, 356, 359, 360, 361, 363, 365, 370, 375, 378, 379, 389, 390, 397, 400, 408, 414, 415, 418, 427, 428, 429, 435, 445, 446, 452, 456, 465, 467, 470, 733, 754, 887, 888, 976, 992, 994, 998, 1000, 1002, 1007, 1021, 1030, 1031, 1033, 1034, 1035, 1068
Čakk 249
Calatañazor 158
Calcutta 266, 494, 506, 509, 510, 511, 514, 515, 612, 948
Čaldirān 210, 213
calendrier 11, 12, 13
califat, calife 78, 306, 345, 507, 508, 662-663, 665, 671, 735, 736, 817, 819, 886, 1062
Čalīkuşu 940
Čallanqô 321
Camaran 654
Cambay 238, 258, 274
Čamurlu 204

Čand Bībī 251, 259
Candie 225, 226
La Canée 225
Canning 295
Cansinos Asens 618
Canton 558
« capitulations » 221, 222
Cappadoce 130
Carcassonne 96
Čarīnen Xeyam 962
Casimē Celīl 964
Carlowitz 226
Carmona 152, 158
Carnatic 266
Carpates 177
Carthage 92
Casimir IV, Pologne 185, 187
Casablanca 22, 426, 428, 430, 432, 433, 436
Catalogne 164, 179, 216
Catherine II, Russie 191, 228, 470, 570, 616
Catroux, général 382, 432, 442, 446
Caucase 44, 45, 173, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 189, 194, 227, 228, 344, 573, 574, 575, 577, 580, 855
Cavagnari 495
Čawdrī Muḥammad 'Alī 525, 526, 527
Cegerxwīn 963, 967
Celadet 958, 962
Celal Bayar 348, 349, 350, 394, 414, 489, 523
Célèbes, Sulawesi 276, 279, 284, 285, 288, 537, 545, 548, 551, 552, 556, 557, 558
Célébrités kurdes 965
Cemīl Bendī Rojbeyanī 966
Cengoyē Esed 964
Ceram 280, 544, 550, 557
Cerdagne 152
Cerulli, E. 317
Césarée 134
Česme 228
česme 1051
Ceuta 125, 151, 155, 156, 157, 159, 166, 425, 1009
Ceylan 92
Chaldée 79
Champaner 246, 254
Chao Hui 563
Charlemagne 105, 152, 153
Charles d'Anjou 179
Charles de Hohenzollern 343
Charles XII, Suède 227
Charles Martel 96
Charles-Quint 167, 216, 462
« Charte du nationalisme algérien » 442
Chataigneau 444
čhatrī 1053, 1059
Chaul 246, 247, 251
Chella 1039
Chepilov 366, 388, 395
Cheren 322
Cheribon 538
chérif, cfr. *šarīf*
Chevaliers de St. Jean 194, 215, 216, 217, 449, 462
Chiang Kai-shek 569
Chicago Journal of Near Eastern Studies 5
Ch'ien Ling 563
Chine, Chinois 92, 103, 114, 173, 195, 241, 273, 274, 282, 531, 533, 534, 536, 537, 540, 558-570, 579, 773, 775, 950, 975
Chine communiste 416, 501, 504, 520, 528, 548, 549, 567, 568
Chine nationaliste 418
Ching, dynastie des 562
Ching Peng 533, 534, 535, 536
Chitapur 252
Chitor 238, 247
Chittagong 264
Chosroès 62
Chotin 226
Chrétiens 61, 65, 66, 69, 70, 79, 80, 86, 88, 94, 108, 127, 129, 137, 139, 152, 173, 193, 212, 219, 220, 225, 228, 252, 258, 261, 277, 279, 280, 296, 303, 318, 342, 343, 368, 372, 374, 416, 440, 462, 498, 505, 519, 562, 598, 602, 640, 664, 666, 675, 681, 691, 694, 695, 702, 710, 714, 726, 733, 744, 745, 746, 747, 754, 773, 774, 793, 796, 817, 826, 827, 845, 851, 854, 865, 866, 867, 869, 910, 974, 977, 983, 995, 997, 998
Chronicon Burgense 158
Chunar 254
Chung-hua min-kuo
Chung-kuo hui-chiao chiu-kuo hsieh-hui 567
Churchill 406, 479
Chypre 87, 222, 223, 306, 344, 352, 366, 848, 849
Čibūqābād 194, 204
Cid 161
Čihil sutūn (sitūn), Iṣfahān 211, 1045
Čihil sutūn, Samarqand 1045, 1059
Cilwa 958
Cim ū Gulperī 967
Čingīz Ḫān 143, 148, 149, 171, 177, 192, 193, 196, 252, 561, 701, 915, 928, 929
Čīnī Ḫāne 1045
Činili Kiösk 1050
Čiragan 343
Circassiens 190
circoncision 657-658
Čištī, Mu'īn al-Dīn 780
Civil Disobedience 508
Cizrī 959
Clavijo, Ruy Gonzalez de 154, 194, 1045
Clemenceau 380, 381
Clive 265
Codex Vigilianus 1003
Codex Vindobonensis 897
Codrington 341
Cogny, général 434, 437
Coïmbra 157

Le Collier de Perles 966
« Comité de Libération » 447, 448
« Comité de Libération du Maġrib Arabe » 452, 457
« Comité Libyen de Libération » 464, 465
Côme II, Toscane 224
« Communal Award » 508
« communalism » 506, 508, 512
communistes 302, 365, 366, 379, 386, 388, 389, 390, 394, 395, 402, 403, 405, 412, 415, 417, 438, 444, 454, 456, 458, 479, 480, 481, 485, 486, 487, 488, 491, 492, 498, 502, 517, 521, 522, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 541, 542, 544, 545, 546, 548, 549, 550, 552, 553, 554, 555, 557, 567, 673, 739, 740, 741, 963, 966
Comnènes 207
Comores 326, 773
Concise Dictionary of the Persian Language 6
Conférence panislamique, Karachi 515
Congress, Indian National 506, 508, 509
Congrès panislamique, Karachi 517
Congrès des Musulmans d'Europe 442
Conseils de Nabi Effendi 933
Constantin Paléologue 204
Constantin Porphyrogénète 996
Constantine 22, 441, 442
Constantinople 87, 94, 134, 180, 195, 199, 204, 205, 1047, 1050
Constantinus Africanus 996
Conti Rossini 319
Copernic 1003
Coran, Qur'ān 62, 597-621, et *passim*
Cordoue 125, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 610, 707, 713, 800, 877, 883, 975, 976, 977, 982, 990, 992, 996, 999, 1007, 1009, 1036, 1038, 1039, 1061
Corfield, R. 324
Corinthe 204
Corne d'Or 205, 227
Coromandel 275
corsaires 165, 439, 440, 449, 462
Corse 159
Cosaques 189, 190, 191, 226
Côte d'Ivoire 777
Côte des Pirates 295
Cox, P. 397
Cracovie 181
Crampel 335
Crane, C.H. 380, 420
Crespy, paix de 216
Crète 87, 92, 153, 216, 222, 225, 226, 344
Crimée, Qrīm 179, 183, 184, 185, 186, 187-191, 205, 224, 227, 228, 343, 449, 570, 574, 575, 577, 928
Croatie 226
Croisades, Croisés 128, 129, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 164, 845, 907, 976, 1027, 1035
« Croissant Fertile » 377, 386, 388, 404
Cromer 357
Ctesiphon (Madā'in) 903
Ču 196, 560
la Cuba 1040
Čubān 175
Cumanes 181
Čundrigar, I.I. 530
Cureton, W. 814
Cuttack 258
Cyrenaïque 92, 136, 333, 334, 462, 463, 469, 775

D

Dābiq 214
Dabīr 946
Dabul 147
Dacca 521, 528, 529
Daendels 282
Daftar ḫāna 1058
Daġ 946
Daġal al-'ayn 994
Daġestān 191, 230, 573
al-Daǧǧāl 724
Dah bāb 916
Dah faṣl 912
al-Ḍaḥḥāk 97
Dāhir 233
Ḏahīra-i ḫwārizmšāhī 906
Dahlak 316, 317
Dahlan, Aḥmad 537
dahr, dahriyya, Dahrites 699, 979, 982
Ḍahrān 311, 312
dā'ī 98
Dakar (Abyssinie) 318
dakhni 943, 944
Dalmatie 225, 226
Damâo 248, 294
Ḍamār 946
Damas 23, 79, 84, 89, 97, 98, 120, 121, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 149, 174, 194, 214, 221, 224, 291, 302, 306, 341, 343, 353, 365, 366, 380, 381, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 397, 405, 406, 411, 416, 417, 418, 440, 605, 608, 610, 613, 637, 694, 709, 713, 714, 715, 746, 753, 780, 868, 909, 961, 977, 983, 999, 1002, 1009, 1010, 1035, 1036, 1046, 1054, 1067
Dāmġān 1041
Damiette 137
al-Damīrī, Muḥammad b. Mūsà 1000, 1002
Dandānqān 129, 145
al-Dānī, Abū 'Amr 609, 610, 611
Daniel, de Galič 180
Danilo, prince de Moscou 182
Danilo Romanovič 177
Dānišmandites 134
Dāniš-nāma-i 'alā'ī 897
Dāniyār, de Kasimov 187
Dante 948
Danube 228

Daqīqī 894, 895
Dār al-'ahd 663
Dār Fūr 333, 334, 335, 342, 369, 775
dār al-ḥarb 267, 268, 450, 663, 733
Dār al-hiğra 121
Dār al-ḥikma (Bagdad) 975
Dār al-ḥikma (Cairo) 1006
Dār al-'ilm 127
dār al-islām 268, 450, 663, 664, 733
Dār al-Kbīra 1040
Dār Manga 335
Dār al-ṣulḥ 663, 665
Dār al-'ulūm 505
Dārā Šikōh 262
Dārābğird 1066
al-Darazī 840
Dard 945
Dardanelles 347
al-Dārimī 628
Dar'iyya 306, 307, 308, 714
Daru-l-islam 541, 545, 547, 548, 552, 556
al-Dastūr (Destour) 449, 450, 451
Dauphiné 96
Dawānī, Ğalāl al-Dīn 916
Dawarô 317
Dawīš 310
Dawlat Girāi 189, 190
Dawlatābād 240, 251, 264
Dawlatšāh, de Samarqand 916
Ḍawq 946
dawsa 772
Dāwūd, du Gujerat 246
Dāwūd, selğūqide 142
Dāwūd, sūride 258
Dāwūdites 841
Dayak 285
Daybul 233
Daylam 112, 115, 117, 121
« décret berbère » 427
Dedé Korkut 579, 939
Dehḫudā, Dahaw 922
Dehli 147, 194, 212, 230, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 253, 256, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 365, 490, 493, 499, 507, 511, 514, 515, 520, 549, 906, 909, 920, 942, 943, 944, 945, 946, 948, 1039, 1053, 1055, 1057, 1058, 1060
Dekkan 235, 238, 241, 249-252, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 274, 294, 943, 944, 948, 1052, 1057
Demak 276, 280
Demawand 17
Dengē Gītiyē taze 961
Denia 158, 610, 999
Denison Ross, E. 7
Denpassar 540
Dentz 382
Deogīr 238, 240, 251
Deoband 505, 506
Der'a 407
Derbent 183, 190, 470, 471
Derğezin 1066
derviches 764, 765, 768, 770, 772, 774
Derviches kurdes 966
Desmaisons, J.J.P. 6
Desna 185
Destour, cfr. Dastūr
Deutsche Ost-Afrika-Gesellschaft 328
devşirme 218, 222, 224
dey 439, 448, 449, 462
Dhar 246
dhimma, cfr. *ḏimma*
Diabekir, cfr. Diyar Bakr
Dictionary Hindustani-English 6
Dictionary of Islam 6
Dictionary of Urdu, classical Hindi & English 6
Dictionnaire arabe-francais: dialectes... 6
Dictionnaire persan-francais 6
Dikoa 335
Ḏikr 597
ḏikr 748, 749
Ḏikrawayh 121
Dildar 966
Dilē kurēn min 962
ḏimma, ḏimmis 94, 368, 666-667, 670
al-Dīn fī nazar al-'aql al-ṣaḥīḥ 733
Dīnā 'Abd al-Ḥamīd 414, 418
al-Dīnawarī 880
Dingiray 331, 332
Dinšawā'ī 357
Diophante 1106
Dioscoride 994, 996, 997
Dipa Negara 282
Ḍirār b. 'Umar 606
Disraeli 355
Diturija 941
Diu 247, 294
divan edebiyati 926, 932, 938, 939
Divine Comédie 876, 948
Dīwān al-aṭ'ima 916
Dīwān al-azimma 103
Dīwān al-barīd 103
Dīwān al-ḫarāğ 102
Dīwān-i ḫāṣṣ 1058
Dīwān al-ḫātam 103
Dīwān al-nafaqāt 103
Dīwān al-naẓar fī 'l-maẓālim 104
Dīwān al-šurṭa 104
Dīwān al-tawqīd 103
Dīwana Cegerxwīn 963
Diyār Bakr, Diyarbekir, Āmid 25, 122, 133, 207, 211, 351, 932
Djakarta 282, 283, 544, 546, 548, 551, 552, 553, 555, 556, 557, 558
Djambi 286, 288
Djanggala 273
Djapara 276, 283
Djerba 818
Djibouti 323

Djokjakarta 282, 536, 537, 538, 541, 542, 543
Djuanda 554, 556, 557, 558
Dmitri Donskoï 184
Dnieper, Dniepr 185, 191, 228
Dniester 184, 188
Dodécanèse 216, 344
Dominique Gundisalvo 977
Don, fleuve 179, 181, 184, 188, 222
Dongola 340, 342
Donetz, Donec 191
Dordogne 96
Dost Muḥammad 268, 494, 495
Doughty, C.M. 308
Douro 153, 155
Dozy, R.P.A. 5
« Draft Instrument of Accession » 511
Dreyfus, H. 850
Druzes 224, 341, 342, 343, 840
Ḏū 'l-ḥiǧǧa 649, 652, 655
Ḏū 'l-Nūn al-Miṣrī 749
Ḏū Nuwās 61
Ḏū 'l-Qadr 205, 214
Ḏū 'l-Rumma 870
du'ā' 641
Dubler, C. 1009
Dubois, A. 433
Dūdhū Miyyān 267
Dūdmurra 334
Duḫtar-i Bābel 923
Dulafides 112, 118
Ḍulbahanta 323
Dulmadōba 324
Dunāma 332
Dunthorne 1005
Duodécimains 143, 833-836, 837, 843
Dupleix 265
Durrānides 196, 265, 266
Duval, Mgr 447
Dyer 507
Dzoungarie 560, 563, 565, 569

E

Écoles juridiques 632-636
écriture kūfique 611
Eddé, E. 391
Edeb 960
Eden 376, 377
Édesse 133, 134, 344
Edib Ahmet 928
Edigu 185
Édirné, cfr. Andrinople
Égypte 18, 22, 23, 27, 33, 34, 39, 79, 82, 84, 87, 89, 92, 98, 103, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 133, 134, 136, 137, 138, 141, 142, 159, 162, 173, 175, 179, 180, 184, 206, 207, 214, 215, 228, 229, 296, 297, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 310, 311, 313, 316, 318, 321, 323, 330, 333, 334, 339, 340, 341, 342, 351, 353-368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 393, 394, 395, 396, 400, 403, 404, 405, 407, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 423, 427, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 501, 503, 617, 633, 634, 635, 654, 673, 679, 700, 701, 724, 725, 726, 733, 735, 764, 765, 771, 773, 775, 780, 841, 874, 882, 884, 887, 888, 889, 890, 899, 909, 967, 976, 998, 1003, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034, 1067, 1068
Ehmedē Nīṣanī 959
Ehmedē Textī 960
Ehmedē Xanī 959
Eladīn Sēcadē 966
Elath 408, 423
Elbistan 214
Elči ḫān 1051
Eléments, d'Euclide 1008
Elī Harīrī 959
Elī Termūkī 959
Elias' Modern Dictionary Arabic-English 5
Emīnē Evdal 964, 966
Les Emirs Soran 965
Empire Latin 134, 179
En souvenir des anciens jours 965
En Terre d'Islam 4
Encyclopédie de l'Islam 7
English-Turkish Dictionary 6
Ennéades 891
Enriquez 258
Enver pacha 345, 575
Enzeli (Bandar-i Pahlawī) 477
Eqīda-Name 960
Erbil 961
ère musulmane, cfr. hégire
Ereb Şemo 966
Érivan 211, 225, 227, 229, 470, 471, 961, 967
Erlau 224
Erveheja 942
Érythrée 321-322, 325
Erzeroum 25
Erzinǧān 205, 207
esclaves, esclavage 668-669, 731
Eski Sarāi 1050
Espagne, Espagnols 92, 94, 164, 165, 215, 216, 222, 276, 277, 280, 285, 313, 396, 409, 418, 424, 425, 426, 428, 434, 437, 438, 448, 492
Esztergom (Gran) 217
Etarē Şero 964
État fédéral de l'Indonésie Orientale 540
États-Unis, cfr. USA
États-Unis d'Indonésie 541
« Étoile Nord-Africaine » 441
Euclide 1007, 1008
Eudes d'Aquitanie 96
Eudoxe 1009
Eugène de Savoie 226, 227
Euloge, de Cordoue 153, 154
Euphème 125
Euphrate 38, 194, 207, 404, 1004, 1034

Euting 308
Évangile 603, 710, 722
Evdalah Beg Misbah 960
Evdalah Mihemed 961
Evdalah Suleyman 962
Evkaf Müzesi 1065
Evliya Čelebi 934
Evora 883
Eybet-ül-hakaik 928

F

Fadak 72, 78
al-Faḍālī 721, 723
Fāḍil al-Ǧamālī 401, 402
Faḍl al-Ḥaqq (Fazlulhuq) 509, 519, 521, 522, 524, 527
Faḍl b. Rabī' 105
Fāḫir Ḥikmat 481
Faḫr al-Dīn, druze 224, 225
Faḫr al-Dīn, ġūride 146-147
Faḫr al-Dīn, de Bengale 243
Faḫr al-Mulk 1006
al-Faḫrī fī 'l-ǧabr wa-'l-muqābala 1006
Fahūd 296
Faīq Evdalah 961
al-Fā'iz, fāṭimide 128
fa'l 786, 787, 913
Faletahan 283
Falik Rifki Atay 940
falsafa 980-993
Famagouste 222
fanā' 751
faqīh 152, 153, 161, 629, 631, 632, 635, 637, 720
Fārāb 983
al-Fārābī 122, 709, 914, 975, 981, 983-984, 986, 990
al-Faraǧ ba'd al-šidda 877
Farāmuš ḫāna 473
Farangī maḥal 505
Farazdaq 869
farḍ ('alà) al-'ayn 638, 664
farḍ al-kifāya 638, 645, 664, 683
Farġāna 42, 92, 114, 120, 196, 252, 253, 560, 572, 929
al-Farġānī (Alfraganus) 1003
Farḥāt 'Abbās 442, 443, 444, 445, 447, 459, 460
Farḥāt Ḥāšed 430, 436, 454
Farīd pacha 345
Farīd al-Dīn 'Aṭṭār 900, 908
Fāris al-Ḫūrī 386
Farrūḫ Ḫān Amīn al-Mulk 923
Farruḫī 895, 901, 922
Fārs 113, 116, 133, 175, 230, 907, 913
Fāristān 478
Faruk Nafiz 940
Fārūq, d'Égypte 359-360, 361, 362, 363, 377
Fārūqides 246
Fās al-Ǧadīd 1039
Fašer 334
Faṣīḥī 920
Faṣl dar bayān-i šinaḫt-i imām 837
fatalisme 696
Fatehpur Sikri 257, 258, 1058, 1060, 1066
Fatḥ 'Alī Ḫān 921
Fatḥ 'Alī šāh, qaǧāride 471, 482, 921
Fatḥ 'Alī Āḫundzādā 923, 928
Fatḥ Ḫān, bārakzā'ī 493, 494
Fatḥ Girāi 191
Fatḥābād 241
fātiḥa 581, 599, 644, 658, 713, 768
Fāṭima 64, 78, 152, 303, 786, 821, 829, 833, 840, 843, 845, 1031
fāṭimides 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126-128, 129, 133, 155, 159, 299, 304, 783, 839-840, 841, 996, 998, 1027, 1030, 1031, 1034, 1035, 1068
fatwà 161, 220, 221, 222, 228, 258, 259, 286, 311, 343, 358, 364, 415, 483, 573, 576, 636, 639-640, 662, 713, 714, 726, 734, 740, 772, 824
La Faute 965
Fawzī al-Mulqī 412, 413
Fawzī Selō 385, 392
Fawziyya 479, 481
fay' 665
Fayḍ Allāh 617
Fayḍī 919
Fayṣal I, Irāq 306, 380, 381, 397-398, 405
Fayṣal II, Irāq 399-405, 415, 521
Fayṣal, sa'ūdite 312
Fayṣal b. Turkī, wahhābite 308
al-Fazārī 1022
Fecr-i ati 936, 938
Fell, W. 613
féminisme, femme 524, 538, 667-668, 676-677, 732
Feqehē Teyran 959
Ferdinand I, Autriche 216
Ferdinand II, Castille 163, 167
Ferdinand I, Toscane 224
Fez 22, 125, 153, 167, 423, 424, 425, 426, 430, 431, 433, 438, 988, 1011, 1021, 1036, 1037, 1040
Fezzān 332, 463, 464, 467, 468, 469, 470
Fī 'l-samūm wa-'l-tiriyāq 995
Fī 'l-ši'r al-ǧāhilī 736
Fibonacci de Pise, Leonard 1007
Figuig 425
Fihl (Fahl) 79
al-Fihrist, Kitāb 974, 975, 976, 982
Filāliens 424-439
fiqh 629, 631, 634, 636, 638, 639, 731
fiqh akbar 720, 721
Firāq-nāma 911
Firdaws al-ḥikma 994
Firdawsī 114, 145, 579, 879, 881, 894, 895, 896-897, 904, 905, 921, 927, 976
Firmīsk ū Honer 962

Firqān al-aḫbār 846
Fīrūz, sūride 256
Fīrūz-Kūh 146, 147
Fīrūz Šāh 1053
Fīrūz Tugluq 241, 246
Fīrūzābād 241, 245
Fischer, A. 619
Fitzgerald, E. 899
Fleischer, H.L. 612, 613
FLN 435, 446, 447, 448, 461
Flügel, G. 618
La foi sublime 992
Fons vitae 992
Forbes, D. 6
Fouta Djallon 330, 331
Fraksi Demokrat 544
France, Français 216, 221, 222, 229, 266, 267, 294, 295, 306, 313, 323, 332, 334, 335, 341, 342, 343, 346, 365, 366, 367, 368, 380, 381, 382, 383, 385, 388, 390, 391, 395, 397, 404, 405, 406, 416, 419, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 467, 468, 469, 471, 481, 503, 775, 776
Franco, général 428, 437
François I 216
« Fraternité Algérienne » 440
Frederic II de Sicile 137
Freytas 279
« Front de Défense de l'Afrique du Nord » 452
« Front National » Bengale 520, 521
Fu'ād I, Égypte 358-359, 616, 618
Fu'ād II, Égypte 361
Fu'ād 'Abd al-Bāqī 617, 618
Fulbé 32, 331, 332
Furqān 597
furū' al-fiqh 631
Furuġī, de Bisṭām 922
Furuġī, Muḥammad 'Alī 899
al-Fusṭāṭ 79, 119, 127, 634, 1028, 1029
Fūta Ğallon (Fouta Djallon) 330, 331
Futuḥāt al-makkiyya 753
al-Futuwwa 143
Fuzuli 932

G

Ğabal druse 381
Ğabal Marra 334
ğabal Nefūsa 124
ğabarites 695, 699, 978
Gabès 460
al-Ğabha al-istiqlāliyya 369
al-Ğabha al-waṭaniyya 369
Ğābir b. Aflāḥ (Geber) Séville 1009
Ğābir b. Ḥayyān (Geber) 994, 998
Ğābiyya 81
ğabr 695
Gabriel 65, 68, 598, 651, 762, 776, 793, 794, 796, 799, 807, 810, 821, 838
Gabrieli, F. 615
Gabrieli, G. 4
Gadāmes 469
Gadap 525
Gadja Mada 273, 275
ğadwal 786
Gaète 125
Ğa'far, imām 229
Ğa'far al-'Askarī 398
Ğa'far al-Manṣūr 98, 101
Ğa'far Qarağadāğī 923
Ğa'far al-Ṣādiq 829, 833, 839
Ğa'far b. Yaḥyà b. Ḫālid b. Barmak 105
ğa'fariyya
al-Ğa'fariyya 108
al-Ğāfiqī, Abū Ğa'far 999, 1000
Ğafr-i ğamā' 821
Ğağbūb 463, 466, 775
Ğahān Šāh, qara qoyunlu,, 207, 208, 1043
Ğahāngīr 260-261, 1059, 1064
Ğahāngīr Ğalīlī 923
Ğahāngīr, Kashgarie 564
Ğahāz Maḥall 1057
al-Ğāḥiẓ 800, 871, 876-877, 978, 995
Ğahm b. Ṣafwān 699
Ğahmites 699, 720
Ğalā'ir 175, 193, 194, 1061
Ğalāl al-Dīn Fīrūz 238
Ğalāl al-Dīn Manguberti 149, 236
Ğalāl al-Dīn Muḥammad 245
Ğalāl al-Dīn Rūmī 760, 774, 908-909, 917, 929, 931
Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī 613
Ğalālābād 494, 500, 501, 502
Galata 179
Galāwdēwos 320
Ğaldēssā 321
Galenus, Galien 974, 994
Ğālib, andalusī 156, 157
Ğālib, poète urdū 946, 947, 948
Ğālib, chérif 307
Ğālib, imām 'ibāḍite 296
Galib, Seyh 934, 935
Galič 177, 180, 181
Ğāllā 320, 321
Gallabat 337
Gallipoli 183, 203
Ğallūl 441, 443
Ğām 917
Ğām Darrak 957
Ğām-i Ğam 910
Gama, Christovão de 320
Gama, Estevão de 318-319
Gama Vasco de 326
Ğamā'at-i islāmī 519
Ğamāl pacha 380
Ğamāl al-Dīn al-Afġānī 355-356, 473, 474, 484, 724, 739, 890

Ǧambek 183
gamelan 289, 290
Ǧāmī 780, 909, 915, 917-918, 919, 929
Ǧāmi' al-alḥān 1061
Ǧāmi' al-bayān fī 'l-qirā'āt al-sab' 610
Ǧāmi' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān 612
al-Ǧāmi' fī 'l-adwiya al-mufrada 999
Ǧāmi' al-ǧawāmi' 613
Ǧāmi' al-ḥikāyāt 877
al-Ǧāmi' al-ṣaḥīḥ 628
Ǧāmi' al-tawārīḫ 915
Ǧāmi'at al-'arabiyya al-fatà 380
Ǧamīl 868
Ǧamīl Mardan 382
Ǧamīl Zahāwī 891
Ǧāmi'a milliya islāmiyya 507
Ǧām'iyyat al-da'wa wa-'l-iršād 733
Ǧām'iyyat-i tablīġ al-islām 506
Ǧām'iyyat al-'ulamā' 506, 508, 509
Ǧamšīd 910
Ǧamšīd ū Ḫuršīd 911
Ġāna 329, 330
ǧanāba 640
Gandamak 494, 495
Ganǧa 229, 904
Gange 49, 235, 252, 255, 1054
ǧanīma 670
Ǧanīn 421
al-Ǧannabī 118, 121
Gao, cfr. Gogo
Ǧarada 429
Ǧarāǧima 87
la Garde Freynet 126
Gardizī 897
Garipname 931
Ǧarīr 869
ǧarīriyya 632
Ǧarrāb 309
Ǧarwal b. Aws 867
Gascogne 96
Gasprinsky 572, 731
Ġassān 864
Ġassānides 62
Gaudefroy-Demombynes, M. 7
de Gaulle 442, 448, 462
Gaur 245, 254, 1054
Gaurang 334
Ǧawed-nāma 948
ǧawhar 238
al-Ǧawhar 127
Gāwīlgarh 250
Ǧawšaqān 1066
ġawṯ al-a'ẓam 780
Ġawwāṣī 944
Gaya 509
ǧayba 824, 833, 834, 846
Gayḫātū, īl-ḫān 174
Ǧayš b. Ḫumārawayh 120
Ġaza 214, 265, 366, 367, 408, 423, 469
Ġazān ḫān 174, 182, 915
al-Ǧazarī 1010
ġāzī 145, 199, 319, 345
Ġāzī b. Fayṣal 398-399
Ġāzī Girāi II, Bora 190
ǧazīrat al-'arab 60
Ġazna 143, 145, 146, 147, 148, 149, 250, 268, 493, 494, 903, 976, 1044, 1045, 1051, 1052
Ġaznawides 114, 115, 117, 119, 129, 143-146, 901, 921, 954, 1043
al-Ǧazūlī 780
al-Ġazzālī, Algazel 161, 579, 614, 636, 649, 695, 707, 708-712, 713, 716, 717-720, 721, 725, 726, 749, 751, 752, 753, 785, 786, 811, 836, 841, 884, 905, 953, 976, 980, 986, 987-988, 989, 990, 991, 992, 1043
ǧebel Nefūsa 818
Ǧedda (Djedda), cfr. Ǧidda
Gelawēj 961
Ǧem, ottoman 206
Ǧemāl 345
Genç kalemler 940
Generalife 158
Gênes 179, 181, 187, 188, 221
Gengis-Khan, cfr. Čingīz Ḫān
Ǧenne (Djenné) 329, 330, 331
Gênois 159, 160, 164, 203, 205
« gens du Livre » 80
Gent, E. 531, 532, 533
géomancie 785
Georges, de Moscou 183
Géorgie, Géorgiens 149, 193, 211, 223, 227, 228, 229, 470, 471, 575
Gerakan Rajkat Indonesia 539
Gérard de Crémone 977, 997, 1004, 1007
Ǧerba, Djerba 215
Gerindo 539
Geschichte der Arabischen Literatur 7
Ghandi 507, 509, 510, 511, 512
Ghāt 463
Ghates 263
Ǧibāl, 'Irāq 'aǧamī 115, 116, 142, 145, 149
Gibb, E. J. W. 8
Ǧibūti, Djibouti 323
Gibraltar 94
Ǧidda, Djedda 23, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313
Ǧiǧelli 215
ǧihād 71, 273, 505, 640, 664-665, 666
Ǧihān-numā 943
Gīlān 112, 174, 208
Gīlān Šāh, ziyāride 905
Ǧīlānī, 'Abd al-Qādir 952
Gilchrist 948
ǧinn 68, 505, 598, 603, 613, 778
Giralda, La 156, 163, 1038
Ǧirǧī Zaydān 889, 890
Girnar 246
ǧiwār 665
Ġiyāṯ al-Dīn, ġūride 147, 148
Ġiyāṯ al-Dīn Tuġluq I 239, 240, 1053

Ġiyāt al-Dīn Tuġluq II 242
ǧizya 95, 248, 257, 263, 666
al-Glawī 429, 430, 431, 432, 433, 434, 437
« Glorieuse Étolie Nord-Africaine » 441
Glubb pacha 412, 415, 416
Goa 251, 252, 258, 261, 263, 275, 276, 279, 280, 327
Gobi 192
Goeje, M.J. de 619
Goethe 948, 949
Gog et Magog 796, 798
Gogo 329, 330, 424
Goichon, A.-M. 739
Gök masgid 207
Gök tepe 572
Gōl Gunbaḏ 1025
Göl saatleri 936
Goldschmidt 618
Goldziher, I. 619
Golfe Persique 39, 60, 141, 305, 311, 326, 470, 471, 478, 635
Golkonda 243, 250, 251, 261, 262, 263, 264, 944
Gondar 357
Gondwane 249, 257
Gongo Mūsà 330
Gonzalo Garcia Gudiel 977
Goran 962
Gordon 356
Gormaz 155
Gorst 357, 358
Goulette, La 216
Gourara 425
Gouraud 381
Gouro 776
Les Gouverneurs Baban 965
Govind 265
Gowa 284
Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser 7
Grand Mogol 212, 230, 243, 245, 246, 247, 249, 252-270, 282, 284, 504, 929, 1050, 1051, 1053, 1058, 1059, 1064, 1066
« grand mufti », cfr. Amīn al-Ḥusaynī
« Grande Syrie » 377, 383, 400, 407
Grande Syrie, Congrès de la 381
Grandval, G. 432
Granth 264
Graziani 463
Grèce, Grecs 199, 204, 205, 340, 341, 344, 345, 352, 367, 369
Grégoire VII 160
Grenade 163, 164, 166, 167-168, 191, 888, 988, 1000, 1009, 1039, 1062
Gresik 274, 276
Grimme, H. 602
Guadacelete 154
Guadalajara 154
Guadalquivir 153, 157
Guadix 163, 989
Guarmani 308
al-Ǧubbā'ī 699, 701, 980
Ǧūčī 173, 177, 187, 928
Guelma 443
Guide du solitaire 988
Guidi, M. 636, 815
Guillaume, général 430, 431
Guillaume I, de Sicile 1040
Guillaume II, de Sicile 1040
Guillaume II, Kaiser 344, 426
Gujerat 145, 148, 238, 241, 242, 243, 346-348, 251, 254, 258, 262, 274, 275, 285, 841, 849, 1052, 1055
Gūl Gunbaḏ 1057
Ġulām Aḥmad, *mīrzā* 506, 850-852
Ġulām Ḥusayn 841
Ġulām Muḥammad, Pakistan 500, 524, 525
Ġulām Qādir 267
Ġulanda b. Mas'ūd 293
Gulbarga 943
Gulčīn 965
Gule 965
Gülhane 935
Gulistān 908, 918, 921, 948
Gulistan, paix de 471
Gulšan-i rāz 910
ǧulūs 643
Gulzār 959
Ǧumayyil, P. 391
Ǧumhūriyyat Miṣr 363
Gumrān 211
al-Ǧunayd, ṣūfī 749, 750, 752
Ǧunayd, ṣafawide 208
gunbaḏ 1025
Gunbaḏ-i Qābūs 1043
Gunbaḏ-i Sabz 1044
Ǧundīšāpūr 975, 993, 994, 995, 1002
Güns 216
ǧunub 640
ǧūr
Ġūr, ġūrides 145, 146-148, 177, 493, 954, 1044
Ġūr-i Mīr 1025, 1044
Gūrān 846
Gurāra 425
Ǧurǧān 114, 115, 129, 149, 997, 1043
Ǧurǧānī. poète 904
Ǧurǧānī, Zayn al-Dīn, médecin 906
Gurney, H. 533
ġusl 640
al-Ǧuwaynī 708
Ǧuwaynī, 'Aṭā Malik 915
Guy de Lusignan 136
ǧuz' 597
guzargāh 911
Ġuzz 129, 130, 133, 147, 148, 902
Gwalior 145, 148, 235, 253, 255, 257

H

Ḥā Mīm al-Muftarī 967
Haarbrücker, T. 814

Ḥabbān 297
al-Ḥabbāniyya 399, 403, 404
Ḥabīb Allāh, bārakzā'ī 495-496
Ḥabīb Allāh Ḫān, Bača-i saqqā 497
Ḥabīb al-siyār 919
Ḥabsiyya 903
Haci Halife 934
Hacī Qadir Koyī 960
Hacī Tewfīq 961
Ḥadā'iq al-siḥr 902
Hadank, K. 957
ḥadaṯ 640
Ḫadīǧa 64, 65, 66, 68, 793
Ḥadīqat al-ḥaqīqa 900
ḥadīṯ 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 634, 635, 730, 731
ḥadra 754
Ḥaḍramawt 60, 78, 127, 291, 296-298, 301, 326
Hadyā 317
Ḫāf 1041
Ḥāfiẓ 175, 231, 579, 760, 874, 882, 898, 901, 907, 910, 911, 913-914, 915, 917, 919, 920, 921
Ḥāfiẓ, mawlāy, filālien 426
Ḥāfiẓ-i Abrū 916
Ḥāfiẓ Ibrāhīm 889
Ḥafṣ 617
Ḥafṣa 605
Ḥafṣides 164-165, 166, 215, 332, 448, 1039
Haft paykar 904
Haft wādī 923
Hagana 422
ḥaǧǧ, cfr. pèlerinage
haggādāh 598, 601
al-Ḥaǧǧāǧ 90, 91, 92, 94, 233, 293, 869, 870
Ḥaǧǧī Girāi 185, 187
Ḥaǧǧī Ḫalīfa 888
Ḥaǧǧī Mīrzā Yaḥyà 922
ḥāǧib 99
Haider Meczup 928
Haifa 403, 409
Ḥā'il 308, 309
Haïm 6
al-Ḥakam I, de Cordoue 152-153
al-Ḥakam II, de Cordoue 156, 157, 976, 1006, 1036
al-Ḥākim, fāṭimide 127-128, 840, 998, 1006
Ḫāksār 509
Ḫalǧides 238-239
Ḥālī 946, 947, 948
al-Ḥālī, Alṭāf Ḥusayn 505
Ḫālid b. 'Abd Allāh 96
Ḫālid al-'Aẓm 383, 384, 390
Ḫālid b. Barmak 102
Ḫālid Bekdāš 386, 390
Ḫālid al-Ǧazā'irī 440
Ḫālid Šihāb 393
Ḫālid b. al-Walīd 79, 867
Ḫālid b. Yazīd 871
Halide Edib 940
al-Ḫālidī 417
ḫalīfa 78
Ḫalīl, 'Abd Allāh 374, 375
Ḫalīl, aq-qoyunlu 208
al-Ḫalīl, mamlūk 139
Ḫalīl, tīmūride 195
Ḫalīl b. Aḥmad 860, 878
Ḫalīl Ǧubrān 891
ben Ḥalīm 459
Ḥalīma 792
Ḫalīq 946
Halit Ziya 936
al-Ḥallāǧ 750, 751-752, 780
ḫalq 649, 652
Ḥamā 133, 886, 1010
Hamaḏān 26, 112, 115, 116, 117, 133, 227, 229, 909, 923, 986, 1066
al-Hamaḏānī 876, 881, 883
Hamallah b. Muhammad 777
Hamāsa 861
Ḥamāsa, d'al-Buḥturī 874
Ḥamāsa, d'Abū Tammām 874
Ḥamdallahi 331
Ḥamdān Qarmaṭ 120-121, 839
al-Hamdānī 881
Ḥamdānides 118, 119, 120, 121-122, 127, 874, 875, 976, 983
Hamdānides 299
Ḥamīd II, Pontianak 543
Ḥammad 633
Ḥammād al-Rāwiya 861
Ḥammādites 159, 160, 162
hammalisme 777
Ḥammām al-Saraḫ 1033
Hammer-Purgstall, J.v. 189
Ḥammūdites 158
Ḫamsa, d'Amīr Ḫusraw 910
Ḫamsa, de Ḫwāǧū 911
Ḥamza 610
Ḥamza, druse 840
Ḥamza, roman de 1064
ḫān 20, 21
Han, dynastie des 560
ḫān al-Ḫalīlī 1035
ḥanafites 635, 707
ḥanbalites 635, 686, 700, 705, 707, 712, 713, 714, 715, 721, 749, 757, 773, 803, 814
Handwörterbuch des Islam 7
Hangchow 558
Ḫānides 196
ḥanīf 61, 65, 865
Hankow 567
al-Ḫansā' 867, 870
Ḥanẓala 895
Ḫāqānī 903, 904
ḥaqq ādamī 680, 681, 685
ḥaqq Allāh 680, 681, 685
Ḥaqq al-Dīn II 318
ḫarāǧ 666, 740

Ḫarāǧ 95
Harahap, Burhanuddin 550, 551, 557
al-ḥarakat al-qawmiyya 427
al-ḥarakat al-ša'biyya 348
ḥaram 303, 311
Ḥaram, de la Mecque 649, 650, 652
Ḥaram šarīf 1027
al-Ḫaraqī 1008
Harar 317, 318, 319, 320, 321, 355
al-Harawī 997
harem 21, 676, 677
al-Ḫarǧ 312
Ḫārgird 1045
Hari Rūd 147
Hari Singh 512
Ḫāriǧites 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 102, 104, 105, 106, 112, 113, 118, 124, 125, 126, 151, 293, 294, 606, 640, 692, 697, 698, 720, 805, 815-818, 870, 978
al-Ḥarīrī 883, 977
Ḥarrān 98, 127, 974, 975, 1004
Ḥaršbūn 954
Hartmann, R. 7
Hārūn, de Ternate 279
Hārūn b. Ḫumārawayh 120
Hārūn al-Rašīd 103, 104, 105, 106, 561, 700, 830, 872, 873, 888, 993, 1043, 1061
Harvard Journal of Asiatic Studies 5
Ḥasan, de Bantam 283
Ḥasan, ismā'īlien 143
Ḥasan, mawlāy, filālien 425-526, 437
Ḥasan, de Melinde 327
Ḥasan b. Abī 'l-Hayǧā 121
Ḥasan al-'Askarī al-Zakī 830, 844
al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib 84, 829, 936
Ḥasan 'Alī, qara-qoyunlu 207
Ḥasan al-Baṣrī 694, 696, 697, 746, 747
Ḥasan b. Buwayh 116
Ḥasan Buzurg 175
Ḥasan al-Dīn, Makassar 284
Ḥasan al-Ḥakīm 385
Ḥasan Ḫān Sālār 472
Ḥasan al-Hudaybī 413
Ḥasan al-Kalbī 126
Ḥasan Riḍà al-Mahdī al-Sanūsī 469
Ḥasan b. al-Ṣabbāḥ 130, 143, 841-842
Ḥasanwayh 117
Ḥasanwayhides 117
Ḥasdāy b. Šaprūṭ 996
Hašim, Abū Muḥammad 954
Hāšim al-Atāsī 382, 384, 385, 386
Hāšim, de Bornū 333
Hāšim b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 831
Hāšimites 303
Hāšimiyya 101
Ḥassān b. al-Nu'mān 92
Ḥassān b. Ṯābit 866
Hašt Bihišt 1044, 1045
ḥašwiyya 699
Ḫaṭak, 'Abd al-Qādir 955
Hatay 353, 382
Hātifī 919
Ḥātim 945
Ḥātim al-Ṭā'ī 964
ḫatma 655, 659, 781
Hatta, Muḥammad 540, 541, 542, 543, 550, 552, 553, 554, 555, 556, 557
Ḫaṭṭ-i humāyūn 343
Ḫaṭṭ-i šarīf 342, 343
Ḥaṭṭīn 136
Hausa, Haoussa 32, 331, 968, 969
Hauteclocque, de 454
Hawa, J.C. 5
Ḫāwar 961
Ḫāwar-nāma 944
Ḫawāš
Hawāšim, hāšimites 303, 304
al-Ḥāwī 995
Hayali 932
Hayam Vuruk 273
al-Hayarī 417
Hayat al-ḥayawān 1000, 1002
Ḫaybar 61, 72, 81, 804, 805, 821
Ḥaydar, ṣafawide 208
Ḥaydar 'Alī, nuṣayrī 844
Ḥaydar 'Alī, Seringapatam 266
Ḥaydar Ḫān 188
Haydarabad (Dekkan) 250, 265, 266, 267, 511, 513, 949
Ḥaydarites 844
La Haye 484, 485
Ḫayla Sellāsē, Hailé Sélassié 321
Haygal, Muḥammad Ḥusayn 890
Ḫayr al-Bayān 954
Ḫayr al-Dīn, Barberousse 215
Ḥayy b. Yaqẓān 987, 989
Ḫayzurān 104, 105
Ḫaz'al Ḫān 477
Hazār afsāna 888
Hazār Ġarīb 1045
Hazaraspides 133
al-Ḫāzinī 1008
Ḥāzir 90
Hazliyyāt 912
Ḥazm 294
Hebron 408
Heciyē Cindī 964
Hedjaz, cfr. Ḥiǧāz
hégire, *hiǧra* 11, 13, 64, 68, 69, 81
Heiriyye 933
Hekarī 959
Helm, K. 372, 373
Helmand 146, 193, 498, 503, 1045
Henning 618
Henri III de Castille 166
Héraclius 80
Herāt 114, 130, 146, 174, 175, 177, 193, 207, 211, 230, 470, 471, 472, 476, 493, 494, 899, 901, 915, 916, 917, 929, 997, 1043, 1045, 1061, 1063, 1064, 1066, 1067

Herīq 960
héritages 677-679
Hermann de Carinthie 977
Hérodote 233
Hertog, B. 533
Herzégovine 343, 344
Hetaw 961
Heuser - Sevket 6
Hevīne Perīxen 965
Hicks pacha 356
Hidāyat-nāma 943
al-Ḫiḍr 779, 780, 905
Ḥiǧaz, Hedjaz 60, 81, 95, 114, 291, 302-306, 307, 309, 310, 340, 342, 407, 626
Ḥiǧāz, voie ferrée 344
Ḥiǧāzī 923
hiǧra, Inde 507
Ḥikāyat Hang Tuāh 952
Ḥikāyat Muḥammad Ḥanafiyya 951
Hikayet-i kïrk vezir 931
Ḥikmet 928
al-Ḫilāfa aw al-imāma al-ʿuzmà 731
Hilālī 919
al-Hilālī pacha 361
al-Ḥilla 122, 932
al-Ḥillī 886
Himalaya 241
Ḥimṣ, cfr. Homs
Hīmū 256, 257
Ḥimyarites, Homérites 61
Hinckelmann, A. 618
Hindal 254, 255, 256
hindī, « hindoustani » 942, 943
Hindous 239, 240, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 256, 257, 259, 261, 263, 266, 277, 498, 504, 506, 507, 508, 511, 512, 514, 520, 525, 526, 843, 947
Hindoustan 235, 242, 256
Hindū-kuš 194, 253, 262, 497
al-Ḥinnāwī 384
Hippocrate 974
ḥirā 1033
Ḥirā' 65, 793, 800
al-Ḥīra 62, 79, 862, 864, 865
Ḫirad-nāma-i sikandarī 918
Hišām, filālien 425
Hišām I, de Cordoue 152
Hišām II, de Cordoue 157, 996
Hišām III, de Cordoue 158
Hišām b. ʿAbd al-Malik 96-97, 151
Ḥiṣn al-Akrād 139
Histoire des Emirats kurdes 965
Histoire de la littérature kurde 958, 966
Histoire de Sulaymanī 965
History of the Ottoman Poetry 8
ḫitān 657-658
al-Ḫiṭaṭ 887
ḫiṭba 658
Hizāʿ al-Maǧālī 414
ḥizb 597
ḥizb al-aḥrār 375
ḥizb al-ʿašiqqā' 369
ḥizb al-baʿṯ 384, 386, 388
al-ḥizb al-ǧumhūrī al-dimūqrāṭī 385
ḥizb al-iṣlāḥ al-waṭanī 428
al-ḥizb al-ištirākī 385
al-ḥizb al-qawmī 387
ḥizb al-šaʿb 383, 384, 385, 386
al-ḥizb al-siyāsī al-qawmī 374
ḥizb al-šūrà wa-'l-istiqlāl 428
al-ḥizb al-šuyūʿī 386
al-ḥizb al-tūnisī 449
ḥizb al-umma 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376
al-ḥizb al-waṭanī, Maroc 427
al-ḥizb al-waṭanī, Soudan 384
Ḫiẓr Ḫān Sayyid 242
Hoang-Ho 562
Hoca Dehhani 930
Ho-chow 563
Hofhūf 309
Ḫoǧas, dynastie des 563, 564, 565
Hollande, Hollandais 226, 228, 265, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 548, 549, 551, 552, 554, 555, 556
Homs, Ḥimṣ 23, 97, 98, 386, 605, 608
Hongrie, Hongrois 177, 183, 190, 203, 207, 216, 217, 226
Hony, H.C. 6
Horde d'Or 175, 177-186, 193, 194, 195, 570
Ḫōrpān 954
Howe, R. 370, 371
Hsuan Tsung 560
Ḫūb Muḥammad, Šayḫ 943
Hubal 61
Huber, Ch. 308
Ḫūb-tarang 947
ḥubus 670, 671-673
Ḫudā'ī ḫidmatgār 508, 511, 527
Ḫudāwand-nāma 921
al-Hudaybī 364
Ḥudaybiyya 72, 73
Ḥudayda 23, 300
Ḥuḏayfa 605
Helva 158
Huesca 154
Hughes, T.P. 6
Hūglī 261
Hugo de Moncada 215
al-Huǧwirī 898
hui-hui 561, 562
hui-kiao 561
hui-kiao-yen 566
hui min 566
Hūlāgū 108, 138, 139, 143, 173, 178, 236, 663, 914, 915, 1010, 1030, 1061
Ḥūle 386
Ḥulwān 115
Ḫumārawayh 120

Humayma 98
Humāyūn 247, 249, 254-255, 256, 257, 259, 929, 1058, 1064
Humāyūn, bahmanī 250
Ḥumm 827
Ḥunayn 73
Ḥunayn b. Isḥāq 974, 994
Hunyade, J. 204, 205
Ḫurāsān 84, 92, 98, 99, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 114, 117, 129, 131, 143, 145, 148, 173, 174, 175, 183, 230, 231, 252, 258, 470, 471, 472, 477, 482, 493, 632, 633, 700, 708, 751, 830, 843, 898, 917
Ḫurma 309
al-Ḥurriyya 428
ḥurūf al-fawātiḥ 607
ḥurūf al-muqaṭṭaʿāt 607
Ḥurūfī 930
Hušang 246, 1056
Hušangābād 246
Ḥusayn, de la Mecque 306, 309, 380
Ḥusayn, niẓāmī 251
Ḥusayn, ṣafawide 213
Ḥusayn ʿAlā 484, 489, 490, 491
Ḥusayn b. ʿAlī 88, 108, 151, 307, 824, 828, 829, 831, 920, 956
Ḥusayn b. ʿAlī, Bey 449
Ḥusayn (b.) Bāyqarā 915, 916, 917, 929
Ḥusayn al-Dīn 308
Ḥusayn Ḫān 923
Ḥusayn, de Jordanie 405, 410, 412-419, 523
Ḥusayn Kāmil, Égypte 358
Ḥusayn Šāh, Bengale 245
Ḥusayn Wāʿiẓ Kāšifī 916, 917
Ḥusaynides, beys 449-461
Ḥusaynides, Médine 305
Huseyn Huznī Mūkrīanī 965
Ḫušḥāl Ḫān 954, 955
Hüsn ve Aşk 934
Ḥusnī al-Zaʿīm 383, 384
Ḫusraw, Grand Mogol 259, 260
Ḫusraw Malik, ġaznawide 146
Ḫusraw Parwīz 904
Ḫusraw Šāh, ġaznawide 146
Ḫusraw et Šīrīn 1063, 1066
Ḫusraw ū Šīrīn 904
Husrew ve Şirin 928
Ḥuṭayʾa 867
ḫuṭba 136, 214, 290, 304, 364, 644, 658
Ḫūzistān 113, 477, 478
Ḫwāǧū, Kirmān 911, 913
Ḫwāndamīr 919
Ḫwānsār 919
Ḫwārizm 42, 92, 129, 143, 148, 177, 193, 230, 701, 884, 906, 1003
Ḫwārizm Šāh 147, 148-149, 196, 197, 236
al-Ḫwārizmī 975, 1003, 1006
Ḫwārizmī 928
Ḫwatāi-nāmak 879

I

Ibāḍites 102, 124, 293, 295, 324, 325, 328, 815, 818, 967
ʿibādāt 637, 638, 640
Iblīs 603, 784
Ibn, bint 656-657
Ibn ʿAbbās 800
Ibn ʿAbd Rabbihi 877
Ibn ʿAbd al-Wahhāb 714, 715
Ibn ʿAbdūn 883
Ibn Abī ʿĀmir, Almanzor 156, 157-158
Ibn Abī Duʾād 700
Ibn Abī ʾl-Dunyā 877
Ibn Abī ʿUṣaybiʿa 844, 1001
Ibn Āǧurrūm 886
Ibn ʿĀmir 610
Ibn al-Anbārī 609
Ibn ʿArabī 214, 613, 753, 760, 780, 887, 909, 977, 983
Ibn al-Ašʿaṯ 91
Ibn al-Astar 89, 90
Ibn al-Aṯīr 171, 605, 634, 884, 977
Ibn al-ʿAwwām 1000
Ibn Babūya 823, 834
Ibn Bādīs 441
Ibn Bāǧǧa, cfr. Avenpace
Ibn al-Bannāʾ 1011
Ibn Baṭṭūṭa 125, 167, 240, 274, 275, 326, 330, 560, 830, 886
Ibn al-Bayṭār 977, 999, 1000
Ibn Durayd 878, 975
Ibn Faḍlān 881
Ibn al-Fāriḍ 753, 754, 760, 882
Ibn Gabirol, Avicebron 991
Ibn Ġannūn 157
Ibn Ġaybī 1061
Ibn Ǧazla, Bengezla 998
Ibn al-Ǧazzār, Algizar 996
Ibn Ǧubayr 137, 304, 884, 977
Ibn Ǧulǧul 996
Ibn al-Ḥabāriya 882
Ibn Ḥafṣūn 154, 155
Ibn Ḥaǧar 628
Ibn Ḫaldūn 167, 785, 884, 886-887, 978, 1039, 1060, 1067
Ibn Ḫalliqān 884
Ibn Ḥamdīs 882
Ibn al-Ḥanafiyya 89, 98, 831
Ibn Ḥanbal 107, 627, 635, 700, 706, 707, 725, 775
Ibn al-Ḫaṭīb 167, 168, 888, 1000
Ibn Ḫātima 1000
Ibn Ḥawqal 329, 881
Ibn al-Hayṯām, Alhazen 1007
Ibn Ḥazm 632, 707-708, 712, 713, 725, 811, 814, 976, 983
Ibn Hišām 64, 65, 879
Ibn Ḫurdāḏbih 881
Ibn ʿĪsà 609
Ibn Isḥāq 64, 65, 879

Ibn Iskandar 283
Ibn Kākuya 117
Ibn Kaṯīr 610
Ibn Māǧa 628
Ibn Malik 884
Ibn Manẓūr 977
Ibn Marwān 154, 155
Ibn Masarra 982-983
Ibn Mas'ūd 605, 606, 607, 1009
Ibn Miskawayh, Muškuya 985-986
Ibn Muǧāhid 609, 610
Ibn al-Muhallab 96
Ibn al-Muqaffa' 104, 879, 895, 974
Ibn Muqla 609
Ibn al-Mu'tazz 873
Ibn al-Nadīm 784, 785, 878
Ibn al-Nafīs 1001
Ibn-i Nišāṭī 944
Ibn Nubāta 122, 870, 886
Ibn Numayr 89
Ibn Nuṣayr 844
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya 714, 725
Ibn Qutayba 871, 877
Ibn Quzmān 883
Ibn Rušd, cfr. Averroès
Ibn Rusta 881
Ibn Rustem 124
Ibn Sa'd 625, 879
Ibn Sa'dūn 704
Ibn Sanā' al-Mulk 882
Ibn Šanadūḏ 609
Ibn Sarāfiyūn, Serapion major 995
Ibn Sa'ūd 300, 303, 306, 308-312, 377, 406, 407, 408, 538, 635, 1021
Ibn al-Sīd al-Baṭalyūsī 988-989
Ibn Sīnā, cfr. Avicenne
Ibn Taymiyya 713-714, 715-716, 725, 855
Ibn Ṭufayl, Abubacer 163, 977, 987, 989, 990, 999, 1009
Ibn Tūmart 162, 712-713, 783, 967
Ibn Yāsīn 160
Ibn Yazīd 881
Ibn Zafar 883
Ibn Zaydūn 883
Ibn Ziyād 88
Ibn al-Zubayr 88, 89, 90, 91, 302, 870
Ibn Zuhr, Abū Marwān 999
Ibrāhīm I, 'ādilite 251
Ibrāhīm II, 'ādilite 252
Ibrāhīm, 'alīde 102
Ibrāhīm, de Bagirmi 333
Ibrāhīm, du Dār Fūr 334
Ibrāhīm, fils de Mahomet 64, 73
Ibrāhīm, ġaznawide 146, 901
Ibrahim, grand vizir 217
Ibrāhīm, ṣafawide 208
Ibrāhīm, sūride 256
Ibrāhīm b. Adham 747, 952
Ibrāhīm b. al-Aġlab 105, 125
Ibrāhīm b. Aḥmad, aġlabide 1029
Ibrāhīm Hāšimī 414, 415, 417
Ibrāhīm Ḥākimī 481
Ibrāhīm Lōdī 243, 253
Ibrāhīm b. Mas'ūd 897
Ibrāhīm b. Mehmed Ali 307, 340, 341, 342, 353
Ibrāhīm b. al-Mahdī 106
Ibrāhīm b. Muḥammad 98
Ibrāhīm al-Muntaṣir 114
Ibrāhīm b. Nāṣif 889
Ibrāhīm Šāh, de Jaunpur 245
Ibrāhīm al-Šalḥī 467
Ibrāhīm al-Sanūsī 467
Ibrāhīm, sayf al islām 300, 301
Ibrāhīm b. al-Walīd 97
Iconium, Konya 134
'īd al-aḍḥà 311, 644, 827
'īd al-fiṭr 311, 644, 648, 655, 827
'īd al-kabīr 311, 644, 648, 652, 827
'īd al-ṣaġīr 311, 644, 648, 827
Ide Anak Agung Gde Agung 540
Idrīs I, idrīside 125
Idrīs II, idrīside 125
Idrīs I, sanūsī 463, 464, 465, 466, 467, 469
Idrīs Katakarmabi 332
al-Idrīsī 326, 330, 884, 976, 1009-1010
Idrīsites 124, 125, 157, 167, 1036
ifāḍa 649, 652, 653
Ifāt 317, 318, 320
Ifni 437
Ifrīqiya 86, 89, 92, 94, 105, 124, 125, 128, 159, 160, 161, 163, 165, 166
iǧmā' 625, 629-630, 635, 636, 637, 655, 699, 715, 716, 731, 735, 778, 791, 815, 820, 835
iǧtihād 631-632, 635, 715, 724, 730, 731, 835
iḥrām 649, 650, 651
Iḫšīdides 118, 120, 121, 127
Iḫtiyār al-Dīn 148, 235
al-iḫwān al-muslimūn 360, 362, 363, 364, 384, 386, 413, 414, 417
Iḫwān al-ṣafā' 836, 976, 984-985, 987, 1006
Iki türbe 1046
al-Iklīl 881
Il Arslān 148
Il-basan 205
Ilǧām al-'awwām 'an 'ilm al-kalām 710
Īl-ḫān 173-175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 199, 206, 493, 911, 1042
Īlek ḫān 114, 115, 129, 145
Ili 560, 563
Ilig 324
'ilm al-farā'id 579
'ilm al-ḥadīt 625, 626
'ilm al-mawāqit 1006
'ilm al-qirā'a 608, 609, 610
'ilm al-qulūb wa-'l-ḫawāṭir 746
'ilm al-riǧāl 625
Iltutmiš 235, 236, 245, 1053
Ilyās b. Sāmān 114
'Imād al-Dawla 116

'Imād al-Dīn 117
'Imād Šāh 250
'Imādites 250
« imago mundi » 1010
al-Imām, Qur'ān 609, 610
imām 86, 98, 106, 124, 125, 212, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 304, 576, 606, 634, 635, 652, 659, 662, 665, 671, 693, 819, 820, 821, 822-823, 824, 825, 826, 829, 830, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 841, 842, 1022
imām mahdī 820, 825
Imāmbāra 1060
imām-zāde 831, 1025, 1043, 1044
Imāmī, de Herāt 909
Imāmites, imāmiyya, cfr. Duodécimains
IMP, Independence of Malaya Party 533, 534
al-'Imrānī 1005
Imru' al-Qays 861, 862, 865, 902
Inad, cosaque 191
Ināl, mamlūk 140
'Ināt 297
'Ināyat Allāh, bārakzā'ī 496, 497
'Ināyat Allāh, ḫāksār 509
'Ināyat Girāi 190
Ince minar 1046
Indar-Sabhā 949
Inde 48, 49, 50, 51, 52, 60, 92, 94, 141, 143, 145, 180, 194, 230, 233-271, 273, 274, 283, 285, 294, 297, 304, 305, 313, 345, 355, 356, 471, 472, 493, 494, 495, 498, 499, 504-531, 550, 551, 556, 560, 570, 633, 654, 724, 737, 738, 744, 752, 773, 774, 775, 830, 834, 841, 845, 853, 880, 888, 897, 906, 907, 909, 917, 919, 920, 929, 942, 943, 944, 992, 995, 997-998, 1002
Index to the Commentary of Fakhr al-Razi 612
Indian Association 506
« Indian Independence Act » 510
Indices ad Beidhawii Commentarium 613
Indonésie, Indonésiens 53, 54, 55, 325, 505, 536-558, 737, 738
Indrapura 286
Indus 49, 94, 149, 230, 233, 255, 265, 522
Ingaligi 252
Innocent XI 618
Inšā 945
Institut Français d'Archéologie Orientale 368
Les Institutions islamiques 7
Introduction à l'histoire de l'Orient musulman 4
Iqbāl, Muḥammad 505, 919, 947
al-'Iqd al-farīd 877
al-Iqtiṣād fī 'l-i'tiqād 709, 717-720
al-Irāda 451
Irāğ Mīrzā 922
Īrān, Iraniens 47, 48, 79, 92, 192, 351, 400, 402, 403, 404, 405, 477-493, 498, 499, 893, 896, 918
Iraq, Iraqiens 27, 39, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 101, 103, 106, 113, 116, 120, 121, 122, 133, 142, 148, 175, 194, 207, 211, 216, 228, 230, 306, 307, 310, 346, 351, 365, 376, 377, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 393, 394, 395, 396-405, 407, 411, 412, 413, 416, 418, 419, 422, 467, 471, 473, 477, 478, 481, 501, 605, 610, 626, 631, 632, 633, 634, 635, 649, 829, 834, 855, 868, 884, 891, 906, 958, 961, 962, 965, 967, 976, 998, 1024, 1030, 1042, 1068
'Irāq 'ağamī, cfr. Ğibāl
Iraq Petroleum C° 296, 316, 394, 395, 402
'Irāqī 909, 918
Irbīl 404
Irène, Byzance 104, 105
Irène Paléologue 181
Irgun 422
Irian, Nouvelle Guinée 544, 545, 546, 548, 549, 550, 552, 554, 555, 556
Iršād al-sārī fī šarḥ al-Buḫārī 628
Isaac, fils d'Abraham 652
Isaac, de Cordoue 153
Isaac Judaeus 996
Iṣfahān 26, 112, 116, 117, 130, 145, 175, 193, 211, 212, 213, 474, 479, 913, 921, 922, 1025, 1042, 1044, 1045, 1064, 1065, 1066
Ishakov 572
Isḥāq b. Ḥunayn 974
Isḥāq al-Mawṣilī 153, 1061
Isḥāq Ṣafī al-Dīn 208
Iskandar, šayḫ 846
Iskandar Mīrzā, Pakistan 503, 522, 525, 526, 527, 528, 529, 530
Iskandar, qara qoyunlu 207
Iskandar Muda 285
Iskandar Bey Munšī 920
Iskandar-nāma 905
Iskandar Šāh, Malacca 275
Iṣlāḥ al-mağisṭī 1009
L'Islam 7
Der Islam 4
al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm 735
Islām Šāh, sūride 256-257
Islamic Culture 4
Islamic Quarterly, The 5
Islamica 4
Islamietische Democratie in Theorie en Practijk 738
Islamische Gegenwart, Die 4
L'islamismo 7
Isly 425
Ism 'alam 656
Ism manṣab 657
'iṣma 630, 804, 805, 823
Ismā'īl, fils d'Abraham 651, 652, 736
Ismā'īl I, naṣride 168
Ismā'īl al-Azharī 371, 372, 373, 374, 375, 386
Ismā'īl, khédive 321, 353-355
Ismā'īl, sayf al-islām 301
Ismā'īl, filālien 424, 425, 1040
Ismā'īl, ṣafawide 210
Ismā'īl b. Aḥmad b. Sāmān 114

Ismā'īl b. Ğa'far al-Ṣādiq 839, 843
Ismā'īl b. Mūsà 154
Ismā'īl b. Subuktigin 143
Ismaīlĕ Beyazidī 959
Ismā'iliens, ismā'iliyya, sab'iyya, septimanes 121, 128, 130, 131, 136, 138, 139, 142, 143, 173, 236, 298, 300, 836-844, 898, 899, 915
Ismet Inönü 347
isnād 622, 624, 625, 627
'Išq ū salṭanat 923
isrā' 793, 803, 804
Israel 301, 312, 313, 365, 366, 367, 373, 378, 379, 383, 386, 388, 389, 394, 408, 410, 412, 413, 414, 416, 419, 422, 423, 468, 469, 491, 517, 549
al-Isrā'īlī, Abū Ya'qūb Isḥāq, Isaac Judaeus 996
Iṣṭaḫr 208
Iṣṭaḫrī 881
Istanbul 25, 188, 189, 190, 191, 205, 206, 213, 214, 216, 220, 224, 227, 228, 229, 230, 291, 308, 309, 339, 340, 343, 344, 345, 348, 351, 352, 355, 394, 405, 424, 564, 773, 780, 848, 932, 934, 941, 942, 961, 1033, 1040, 1047, 1050, 1051, 1065
istiḥsān 633, 634
al-Istikmāl 1008
Istilahat-i edebiye 936
al-Istiqlāl 428, 429, 430, 432, 433, 436, 438
istiṣḥāb al-ḥāl 634
istiṣlāḥ 633, 634
Italie, Italiens 125, 216, 300, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 344, 345, 357, 359, 381, 399, 424, 426, 462, 463, 464, 481
i'tidāl 643
I'timād al-Dawla 1059
al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān
Iṯnā 'ašariyya, cfr. Duodécimains
Ittihad ve terakki 936
Ivan III, Moscou 185, 186, 187, 188
Ivan IV, Groznii 186, 187, 570
Ivan Kalita 182, 183
Ivanow, W. 837
'Iyād, cadi 691, 721, 800
Iz, F. 6
Izmid, Nicomédie 203
Izmir, Smyrne 352
Izniq, Nicée 302, 1047, 1068
Izzet Molla 935

J

Jaba 959
Jacques I, Aragon 164
Jaen 163
Jaffa 23, 137
Jagellons 224
Jairazbhoy 738
Jalovacz 204
Janissaires 203, 204, 205, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 340, 341, 462, 772, 774
Japon, Japonais 283, 531, 536, 540, 546, 547, 548, 556, 557, 566, 567
Jassy 228
Jaunpur 241, 242, 243, 254, 256, 259, 1052, 1054, 1055
Jaswant Singh 263
Jāt 263, 264
Java 273, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 290, 291, 297, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 545, 548, 551, 555, 556, 654
Jean, negus 357
Jean VIII 126
Jean Gonzalez de Burgos 977
Jean de Séville 977
Jeffery, A. 606, 609
Jerez 158, 161
Jéricho 407, 408
Jérusalem 23, 79, 80, 97, 127, 128, 133, 136, 137, 142, 228, 306, 343, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 418, 420, 423, 709, 780, 793, 794, 804, 998, 1027, 1035
Jésuites 191, 258, 260, 562
Jésus, 'Īsà 603, 604, 723, 793, 795, 807, 808, 845, 846, 851, 852
jeûne, *ṣawm* 640, 647-649
jeux de hasard, *maysir* 679
Jewish Agency 420
Jīn 961
Jinnah, Muḥammad 'Alī 508, 509, 510, 512, 513, 519
Jinnah, Fāṭima 520
Johannesburg 483
Joannitius 974
Johore 276, 282, 285, 288, 531, 534, 535
Jolo 276, 285
Jordanie 38, 313, 366, 348, 389, 401, 406-419, 422, 423, 470, 499
Joseph, fils de Jacob 795
Joseph II, Autriche 191, 228
Jourdain 124, 405, 406, 409, 413, 414
Journal Asiatique 5
Journal of the Royal Asiatic Society 5
de Jouvenel 381
Juan d'Autriche 222
Juifs 61, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 80, 108, 127, 139, 155, 220, 221, 222, 223, 296, 301, 311, 367, 378, 399, 400, 420, 421, 422, 423, 429, 435, 438, 458, 469, 491, 492, 497, 498, 505, 509, 602, 603, 640, 664, 666, 675, 681, 691, 694, 714, 726, 773, 791, 793, 796, 817, 826, 830, 850, 851, 865, 976, 977, 991, 999
Juin, général 428, 429, 430
Jumna 1059, 1060
Junagadh 511
Junnar 251

K

Kaarta 331
Ka'b b. Zuhayr 867, 882

Ka'ba 61, 67, 68, 72, 73, 89, 121, 230, 302-303, 304, 305, 312, 598, 649, 650, 651, 729, 736, 780, 791, 792, 793, 801, 848, 1027
Kabardie 190
Kābul 91, 92, 193, 230, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 268, 269, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 514, 515, 524, 528
Kabylie 440
Kadiri 273
Kaffa, Kafā, Caffa 179, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 205
al-Kāfī 834
kāfir 637, 669, 715
Kāfiristān 459
Kāfūr, Dehli 238
Kāfūr, Égypte 120
Kahar Muzakkar 545
kāhin 66
Kāhina 92
Kaḥtaba 98
Kaiseri 25
Kākwayhides 117
kalām, *'ilm al-kalām* 702, 709, 710, 712, 714, 717, 720, 721
Kalānaur 257
Kalila et Dimna 876, 895, 906, 917, 1063
Kalimāt-i maknūna 922
Kālinğar 255
Kalka 184
Kalmouks 196, 563
Kamāl, de Ḫuğand 915
Kamāl al-Dīn, lahōrī 852
Kamarān 302
al-Kāmil, ayyūbide 137, 138, 754
al-Kāmil 878
Kāmrān Mīrzā 471
Kāmrān, saddozā'ī 493, 494
Kāmrān, frère de Humāyūn 254, 255, 256, 257
Kamutay 348, 349, 350
Kanauj 145, 255
Kanem 332, 333
Kansu 563, 564, 565, 566, 568
Kanwāha 253
Kanz al-alḥān 1061
Kanz al-ištihā' 915
Kao Hsien-shih 560
Kao Tsung 560
Kaplan, Girāi 190
Karachi 365, 414, 490, 499, 500, 501, 502, 503, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 526, 528, 529, 843, 949
Karağ 115, 116, 1006
al-Karağī 1006, 1007
karāmāt 729, 778
Karāmāt 'Alī 268
Karan Singh 517, 519
kārawān-sarāy 1047, 1048, 1051
Karbalā' 23, 88, 98, 108, 151, 211, 216, 307, 397, 404, 405, 471, 474, 476, 824, 827, 828, 829, 830, 831, 835, 932, 946, 956, 1025
al-Karḫī, cfr. al-Karağī
Karīm Ḫān Zand 231, 470
Karlēnē Çaçanī 964
Carlovci, Carlowitz 226
Kārnāmak-i Artaḫšer-i Pāpakān 894
Kars 129, 211, 223, 230, 344
Kart 175, 177, 193
Kartasura 282
Kartosuwirjo 545, 548
Karwān-i 'išq 923
Kāšān 921, 1011, 1066, 1068
Kāšānī, Abū 'l-Qāsim 484, 1011
Kāšānī, mullā 482, 483, 485, 486, 487, 488, 490
kasb, *iktisāb* 695, 696, 706, 728
Kašf 'an al-manāhiğ 991
Kašf al-maḥğūb 898
Kašf al-zunūn 'an asāmī al-funūn 934
Kashgar 92, 114, 130, 145, 248, 560, 563, 565, 566, 568, 569, 926, 928
Kashgarie 560, 563, 565, 568, 569
Kashmir 145, 243, 248-249, 255, 259, 265, 269, 493, 494, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 843, 1026
Kasimov, Qasimov 186, 187, 188, 189
kaškūl 210
al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl 612
Kassala 375
Kastriote, Georges 204
al-Katā'ib al-lubnāniyya 391
Kathiawar 511
Katib Čelebi 934
Kātibī 916
Katirjoglou 617
Kay Ḫusraw, selğūqide 906
Kay Kā'ūs, ziyāride 905
Kayfā 122
Kaykubād 236
Kazakstan 43
Kazan, Qāzān 185, 186, 187, 189, 190, 570, 572, 575, 775, 928
Kazem Bek 618
Kāẓim, šayḫite 847
Kāẓimayn 474, 829
Kazimirsky 618
Kedah 275, 288, 531
Kediri 282
Kelantan 288, 531
Kélékian 6
Kemal Pacha, cfr. Atatürk
Kenesarī 572, 580
Képler 1007
Kérak 136, 137, 304
Kerc 228
Kerenski 574
Keresztes 224
Kerimov 572

Keskesor 965
Khan Ṣāḥib 511, 523, 527, 528, 529, 530
Khandesh 243, 246
Kharkov 576
Khartoum 23, 340, 356, 369, 370, 371, 374
Khasso 331
Khatchatourian 958
« khilafat » 507, 508, 538
Khitay 563
Khīwa 196, 197, 230, 472, 572, 581, 1003
Khodja 843, 844
Khodja Reformers' Society 843
Khoqand 26, 196, 197, 572, 574
Khorasan, cfr. Ḫurāsān
Khotan 568
Khrouchtchev 502, 526
Khudā Bakhsh 505
Khuhro, M.A. 516, 523
Khusraw Khan 960
Ki Hadjar Dewantoro 539
Kiev 182, 185, 188
Kilwa 294, 325, 326, 327
Kimiyā'-i sa'ādat 905
Kinburn 228
Kinda 62
al-Kindī 975, 981-982, 983, 984
King, H.C. 380, 420
kippūr 647
Kirguizes 43, 574, 575, 579
Kirkūk 385, 400, 401, 403, 404
Kirmān 112, 113, 116, 129, 131, 133, 149, 175, 470, 842, 843, 923, 1044, 1066
Kirmānšāh 922
Kiš 193, 909
al-Kisā'ī 610, 879
Kisse-i Yusuf 928
Kistna 252
kiswa 214, 651
Kitāb al-abniyya 'an ḥaqā'iq al-adwiyya 997
Kitāb al-adwār 1061
Kitāb al-adwiya al-mufrada 999
Kitāb al-aġānī 877, 1061
Kitāb al-aḫbār al-ṭiwāl 880
Kitāb al-aḫlāq wa'l-siyar 987
Kitāb al-'amal bi-'l-ṣafīḥa al-zīǧiyya 1008
Kitāb ansāb al-ašrāf 880
Kitāb al-aqdas 849, 923
Kitāb asrār al-ṣawm 649
Kitāb al-aṯar al-bāqiya 'an al-qurūn al-ḫāliya 884, 1007
Kitāb al-'ayn 878
Kitāb azhār al-afkār fī ǧawāhir al-aḥǧār 1000
Kitāb al-badī' 873
Kitāb bayān al-adyān 906
Kitāb al-bayān wa-'l-tabayyun 877
Kitāb al-buḫalā' 877
Kitāb al-buldān 880
Kitāb al-falāḥa 1000
Kitāb al-faṣl fī 'l-milal 708
Kitāb fī 'l-asṭurlāb al-ḫaṭṭī 1010
Kitāb fī mā yaḥtaǧ ilayhi al-kuttāb wa-'l-'ummāl min 'ilm al-ḥisāb 1005
Kitāb fī ma'rifat al-ḥiyal al-handasiyya 1010
Kitāb al-fihrist 605, 784, 878
Kitāb futūḥ al-buldān 880
Kitāb al-ǧadarī wa-'l-ḥasba 995
Kitāb ǧawāhir al-'arā'is wa-aṭāyib al-nafā'is 1011
Kitāb al-ḥadā'iq 989
Kitāb al-handasa 1005
Kitāb al-hay'a 1009
Kitāb al-ḥayawān 877, 995
Kitāb al-'ibar 886
Kitāb īḍāḥ al-waqf wa-'l-ibtidā' 609
Kitāb 'ilal ḥisāb al-ǧahr wa-'l-muqābala 1006
Kitāb al-īqān 922
Kitāb al-istibṣār 834
Kitāb al-kāfī fī 'l-ḥisāb 1006
Kitāb al-kawākib al-ṯābita wa-'l-muṣawwar 1005
Kitāb al-kulliyat fī 'l-ṭibb 999
Kitāb al-lum'a 1000
Kitāb al-ma'ārif 877
Kitāb al-maġāzī 879
Kitāb al-maǧmū' 845
Kitāb al-malāḥin 879
Kitāb al-malakī 997
Kitāb man lā yaḥḍuruhu 'l-faqīh 834
Kitāb al-manāẓir 1007
Kitāb al-manṣūrī 995
Kitāb al-masā'il 989
Kitāb al-masālik wa-'l-mamālik 881
Kitāb mīzān al-ḥikma 1008
Kitāb al-muntaḫab fī 'ilāǧ amrāḍ al-'ayn 998
Kitāb al-mustaǧād 877
Kitāb al-mu'tamad fī 'l-adwiya al-mufrada
Kitāb al-muḫtasar fī ḥisāb al-ǧabr wa-'l-muqābala 1003
Kitāb al-mutawwasiṭāt bayna 'l-handasa wa-'l-hay'a 1011
Kitāb al-muwaṭṭa' 626, 627, 633
Kitāb al-naqṭ 611
Kitāb-i parīšān 921
Kitāb al-sab'a 610
Kitāb al-šawāḏḏ 610
Kitāb al-šifā' 987
Kitāb al-šifā' fī ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā 800
Kitāb al-ši'r wa-'l-šu'arā' 877
Kitāb al-ṭabaqāt 879
Kitāb taǧārib al-umam 884
Kitāb tahḏīb al-aḥkām 834
Kitāb al-taysīr fī 'l-mudāwāt wa-'l-tadbīr 999
Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' 1001
Kitāb wafayāt al-a'yān 844
Kitchener 357, 358
kitmān 825-826
Kobbe 334
Koci Bey 941
Kokanda 258
Kolčak 574, 575
Komintern 538
Konkan 263

Konya, Iconium 17, 25, 349, 908, 929, 932, 1046, 1047
Köprulü, Ahmed 225-226
Köprülü, Fuad 350, 351, 403
Köprülü, Ḥusayn 226
Köprülü, Mehmed 225
Köprülü, Mustafa 226
Köprülüzade, Mehmet Fuat 801, 932
Kora 266
Kordofān 334, 340, 342, 369
Körünüš Ḫāne 1045
Kösem, walide 224, 225
Kossovo, Kosovo 203, 204
Kosti 373
Koufra 463, 776
Közädag 134
Kremlin 190
Krim Girāi 191
Krishak Praja 508
Krishak Sramik Party, Pakistan 519, 530
Krišn Čandar 949
Kruševac 205
Kuala Lumpur 531, 533, 534, 535, 536
Kuban 228
Kuča 560, 565, 569
Küçük Qaynārğe 191, 228, 343
Kūfa 79, 82, 84, 87, 88, 90, 91, 97, 98, 101, 119, 120, 216, 605, 608, 610, 617, 694, 746, 831, 872, 873, 874, 878, 879, 884, 1033
Kūka 332, 333, 335
Kukanlik 181
al-Kulaynī 834
Kulğa 563, 565
Kulikovo 184
al-Kumayt 869
Kumbi 329
Kunduz 253
Kuno 335
Kunūt al-rumūz 900
kunya 656
Les Kurdes de l'Alagöz 966
Les Kurdes célèbres 965
Les Kurdes et Nadir Chah 965
Les Kurdes de Transcaucasie 966
Les Kurdes Zend 965
Kurdistān, Kurdes 40, 113, 117, 118, 213, 216, 344, 346, 397, 398, 470, 480, 481, 846, 855, 957-967
Le Kurdistan Mükrīanī et l'Atropatène 965
Kurdistan du Sud 965
Kurnawa 332
Kuška 497
al-Kūt 404
Kütahya 341, 1068
Kutāma 124, 126
Kutaradja 548
Kuwayt 308, 312

L

Labīd 863
Labonne, E. 428, 446
Lacoste, F. 431
Lāḏiqiyya 389
La Fontaine 917
Laḫmides 62
Lahore 146, 147, 194, 230, 242, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 269, 493, 507, 516, 517, 518, 519, 530, 943, 946, 1066
Lahorites 852, 853
Lake 267
Lakhnawti 148, 245, 1054
Lāl Kot 1052
lāle devri 934, 938
Lama'āt 909, 918
Lambton, A.K.S. 6
Lāmiyyat al-'ağam 882
Lāmiyyat al-'arab 864, 882
Lammens, H. 7
Lamoricière 440
Lampong 283, 286
Lampson, M. 360
Lamtūna 160, 329
Lamu 326
Landesmuseum, Innsbruck 1067
Lane, E.W. 5, 786
lapidation, cfr. *rağm*
laqab 657
Larache 424, 425, 426
« Larmes du Ḫurāsān » 902
Lāt 61
Laṭā'if-nāma 916
La'uddin 952
Lausanne, paix de 345
Lawā'ih 918
al-lawḥ 597
Lawrence 381, 397
Layard 206
Laylà 868
Laylà et Mağnūn 760, 868, 943-944, 1063, 1066
Laylà ū Mağnūn, de Niẓāmī 904, 919
Laylà ū Mağnūn, de Ğāmī 918
Laylà al-Aḫyaliyya 870
laylat al-barā'a 655
laylat al-mi'rāğ 655
laylat al-qadr 65, 655
« League for Womens' Rights » 524
lebe 289
Lebna Dengel 319, 320
Légion Arabe 407, 409, 410, 411, 412, 415
Lemaigre-Dubreuil, J. 432
Lenin, Oulianov 574
Léningrad 576
Leo Africanus 167
Léon 155, 157
Léon III, l'Isaurien 94, 96
Léon XIII 426
Léopold I, Autriche 226
Lépante 165, 206, 222, 448
Leran 274

Lerida 154, 162
Lesbos 205, 215
Lescot, R. 959
Lesseps 353
Lessico Italiano-turco 6
Lessico Turco-italiano 6
Lev, de Galič 180
Levi Della Vida, G. 1006
Lévi-Provençal 154
Lexicon persico-latinum 6
Lexique arabe-francais 5
Leyla ve Mecnun, de Fuzuli 932
Liban 23, 36, 37, 87, 224, 342, 343, 377, 379-383, 389, 390-396, 403, 411, 415, 418, 422, 423, 428, 499, 840, 889, 890, 961, 965
Liber abaci 1007
Liber de causis 891
Liber trium fratrum de geometria 1004
libre arbitre 694, 695, 698, 699, 728
Libri ad Almansorem 995
Lybie 86, 418, 419, 452, 457, 458, 459, 462-470, 775, 776
Lieux Saints 222, 228, 342, 423
« ligne Durand » 495, 502
Ligue Arabe 296, 297, 316, 353, 373, 376-379, 399, 403, 407, 408, 409, 410, 411, 422, 428, 430, 452, 462, 464, 465
Liongo Fumo 969
Lisān al-ʻarab 5, 977
Lisbonne 162
Literary History of Persia 7
Lituanie 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189
Liu-chou 562
Livourne 224, 449
Livre des Rois 879
al-Liwā' 357
liwān, īwān 1022, 1023, 1024, 1025, 1032, 1041, 1042, 1043, 1046, 1047, 1052, 1055, 1056, 1057
Liyāqat ʻAlī Ḫān 513, 514, 515
Liyāqat ʻAlī Ḫān, Begum Ra'nā 517, 522
Lloyd 297, 298
Lloyd George 380
Lōdī 1052
Lohana 843
Lohure, S. 376
« loi cadre » 447, 448
Lorca 158
Louis IX, France 137, 164
Louis XVI, France 229
Louis de Hongrie 216
Louis le Pieux 153
Lubāb al-albāb 906
Lubis 550, 552, 555, 557
Lucknow 505, 506, 509, 946, 1060
Lucknow, pacte de 507
Ludhiana 493
Lūristān 133, 491, 846
Lusignan 136
Luṭf ʻAlī 470
Luṭf ʻAlī Beg Ādūr 921
Luṭfī 928
Luzūm mā lā yalzam 875
Luzūmiyyāt 875
Lwoki, Benjamin 376
Lwów, Lemberg 181, 185
Lyautey 426, 427
Lydda 422
Lyon 96

M

Ma Chung-ying 568, 569
Ma Ho-shan 569
Ma Hsien 564
Ma Mon-sing 563
Ma Teh-hsing 564
Ma Yu-lung 565
mā warā' al-nahr 92
Maʻadd 862
Maʻarra 875
Maʻbad al-Ǧuhanī 694
Ma-chou 562
Mac Donald 420
Mc Gillivray, D. 534
Mackenzie, D.N. 957
Mac Mahon 358, 380
McMichael, H. 531
McNeile, R.P. 612
Macédonie 344
« Mad Mullah » 323-324, 325
Madagascar 326, 431, 432, 433, 880, 949
al-Madā'inī 877
al-Madaniyya wa-'l-islām 733
Madd-u-ǧazr-i islām 946
maḏhab 632
al-Madḫal ilà ṣināʻat al-nuǧūm 1005
Madīnat al-riyāḍ 425
Madīnat al-Zāhira 157, 158, 1039
Madīnat al-Zahrā' 156, 157, 158, 1039
Madium 542, 545
Madjapahit 273, 275, 276, 286
Madras 264, 266, 506
madrasa 1041
madrasa de Aq-sarai 1046
madrasa Bībī Ḫānum 1025
madrasa de Bīdar 1057
madrasa de Erzerūm 1046
madrasa de Ḫārgird 1041
madrasa de Konya 1046
madrasa Mādar-i Šāh Ḥusayn 1025, 1042
madrasa al-Mustanṣiriyya 143
madrasa Qara Tai 1046
madrasa de Qaramān 1046
madrasa al-Qarawiyyīn 167
madrasa Šīr Dār 1041
madrasa Tillya-qārī 1041
madrasa de Sīwās 1046
madrasa al-Zaytūna 1036
Madrid 404, 437, 460

Madrid, conférence de 426
Madura 239, 281, 541
Mafātiḥ al-ġayb 612
Mafraq 407
Maǧālis al-nafā'is 916
Maǧālis al-'uššāq 916
Maǧd al-Dīn Hamgar 909
Magellan 277
Maǧid b. Sa'īd 295, 328
maǧlis al-ṯawra 362, 363, 364
al-Maǧlisī 823
Maǧma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān 613
maǧnūn 66
Maǧnūn 868
Maġrib 632, 633, 634, 679
Maġribī, de Tabrīz 915
al-Maǧrīṭī, Maslama 786, 1003, 1006
Mah Şeref Xanim 961
Mahābād 480, 481
Mahabbat-nāme 928
Mahābhārata 919, 951
Mahābat Ḫān 260
Maḥall-i Ḫāṣṣ 1058
al-Mahānī 1004
Mahāsabhā 509, 510, 514
Mahdawites 251
mahdī, mahdisme 89, 136, 162, 283, 323, 335, 637, 693, 713, 782-783, 840, 849, 851
mahdī de Somalie 323-325, 783
mahdī du Soudan 335, 356-357, 369, 370, 783
al-Mahdī, sanūsī 775, 776
al-Mahdī, 'abbāside 102-104, 303, 699, 1027, 1061
al-Mahdī, fāṭimide 126
al-Mahdī al-Qā'im 606
Mahdiites 298
Mahdistes 321
al-Mahdiyya, Maroc 425
al-Mahdiyya, Tunis 126, 127, 159
Maḫdūm 563
Māher pacha, Aḥmad 360
Māher pacha, 'Alī 361, 362
maḥmal, maḥmil 139, 310, 654, 729
Mahmud I, ottoman 227
Mahmud II, ottoman 340-342, 772, 774
Maḥmūd bey 449
Maḥmūd bey al-Muntaṣir 464, 465, 466
Maḥmūd, bahmanī 250
Maḥmūd Begarha 246-247, 1055, 1056
Maḥmūd, de Chine 561
Maḥmūd, de Dehli 236
Maḥmūd Gawān 250, 1057
Maḥmūd de Ġazna 115, 143-145, 146, 233, 235, 881, 895, 896, 926, 943, 1044, 1051
Maḥmūd b. Ġiyāt al-Dīn, ġūride 148
Maḥmūd II, Gujerat 247-248
Maḥmūd Ḫalǧī 246
Maḥmūd b. Malik Šāh 131, 142
Maḥmūd Šabistarī 910
Maḥmūd, saddōzā'ī 493, 494
Maḥmūd, tour et mausolée de 1044
Maḥmūdābād 1056
Maḥmūdek 186
Mahomet, Muḥammad 62-76, et *passim*
Mahon 216
mahr 673, 674, 675
Mahra 293, 297
Mahrāṭhās 251, 252, 264, 265, 266, 267, 493
Maḫzan al-asrār 904, 917
Maḫzan-i afġānī 954
Maḫzan al-islām 954
Maḫzen 426
Maḫzen-ül-esrār 929
Maḫzūmites 317
Mahzūnī 960
Maïmonide 977, 992
« main de Fāṭima » 786
Majorque 163, 164, 708
Makallā 296, 297
Makassar 276, 284, 285, 540, 543, 547, 552, 557
al-Makī 610
al-Makkī, Abū Ṭālib 750
Makonnen, *rās* 321
Makota raǧa raǧa 952
Makrān 259, 956
Malabar 275, 277, 507
Malacca 273, 274, 275, 276, 277, 281, 284, 287, 288, 531, 535, 949
Malaga 154, 161, 977, 999, 1068
Malaisie 531-536, 557
Malak Ḥifnī Nāṣif 732
Malaṭya (Mélitène) 87, 134, 194, 214, 351
Malay Congress 531, 532
Malāzgerd 129, 134
Mali 330
Malik al-Afḍal, visir fāṭimide 1035
Malik al-Afḍal, yéménite 1000
Mālik b. Abas 102, 152, 611, 626, 627, 633, 634
Malik al-Ǧibāl 146-147
Malik Ibrāhīm 274
Malik Šāh 115, 130-131, 142, 148, 1008, 1042, 1045
Malik al-Ṣāliḥ 274
Malik Sarwar 242, 245
mālikites 152, 162, 633, 634, 635, 672, 686, 712
Malino 540
Malkom ḫān 473
Malte 125, 126, 216, 217, 225, 345, 359, 462
Malwa 235, 238, 243, 245-246, 247, 256, 775, 1052, 1056, 1059
al-Malwiyya 107, 1030
Mamāi 184
Mamē Alan 959
Mameluks 137, 138-141, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 183, 194, 199, 205, 206, 207,

214, 247, 299, 318, 334, 339, 340, 663, 845, 888, 1031, 1033, 1035, 1067
al-Ma'mūn, 'abbāside 106-107, 110, 114, 700, 782, 830, 974, 975, 1002, 1003, 1004, 1061
al-Ma'mūn, de Tolède 988
Ma'mūra 424
Mān Singh 258
al-Manār 358, 725, 731, 732, 733, 734, 735
Manas 579
al-Manāt 61
Mandchourie 566
Mandchous 652
Mandingues 330, 331
Mandra 326
Māndū 246, 254, 1056, 1057
al-Manfalūṭī 890
Mangalore 294
Mangkunegara 282
Mānī, Manès 1062
al-Manī'a 113
Manichéens 699, 1062
Manises 1068
Mann, O. 957
Manqīt 196
Mansoura 23
al-Manṣūr, 'abbāside 101-102, 104, 152, 698, 872, 974, 1034
al-Manṣūr al-Ḏahabī, cfr. Aḥmad al-Manṣūr
al-Manṣūr, fāṭimide 121, 127
Manṣūr, de Ternate 277
Manṣūr b. Nūḥ, sāmānide 143, 897, 997
al-Manṣūra, marīnide 165, 1037, 1038, 1039
al-Manṣūra, Sind 233
al-Manṣūriyya 127
Manṭiq al-ṭayr 900
Manuale di bibliografia musulmana 4
Manušehr Eqbāl 491
manzila bayna 'l-manzilatayn 697, 698, 702
Mappae Arabicae 1010
maqām, à la Mecque 303
maqām, mazār 1025
maqām Ibrāhīm 651
maqāma 876, 883
Maqāmāt, d'al-Ḥarīrī 1063
al-Maqdisī 881
Madqišū, Mogadiscio 317, 324, 325, 326, 327, 328
al-Maqqarī 888
al-Maqrizī 632, 887
maqṣūra 1022, 1036, 1038
al-Maqṣūra 879
Mār Šim'ūn 398
al-Mar'a al-ǧadīda 732
marabout 160, 776, 777, 781
Marāǧa 173, 910, 1010, 1011
al-Marāǧī 617, 733, 734
Mar'aš 214
Marāṭhās, cfr. Mahrāṭhās
Marco Polo 274
Mardaites 87
Mardāwiǧ 115, 116
Mārdīn 213
Mareb 322
Marǧ 'Ayūn 136
Marǧ Rāhiṭ 89
Marǧ al-Ṣuffār 139
mariage, *nikāḥ* 527, 673-677
Marie, Maryam 603, 604
Marie Paléologue 182
Ma'rifat al-riǧāl 625
Marīnides 164, 165, 166-167, 1037, 1038, 1039
Maritza 203
Marka 325
Maroc 22, 27, 166, 167, 329, 330, 356, 404, 423-439, 440, 447, 448, 452, 466, 713, 753, 773, 781, 1035, 1040
Maroc-Presse 432
Marogulov 958
Maronites 342, 343, 390
Marqab 139
Marracci, L. 618
Marrākuš, Marrakech 22, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 424, 425, 429, 433, 434, 437, 780, 800, 989, 990, 999, 1000, 1038, 1039
al-Marrākušī 1010
la Marsa 449, 452
de Martel 382
marṯiya, riṯā' 861, 867, 946
la Martorana 1040
Ma'rūf al-Dawālībī 385
Marūf Xiznadar 966
Marw, Merw 26, 98, 106, 121, 129, 130, 147, 149, 210, 472, 572, 1008, 1043
Marwa 649, 651
Marwān I, umayyade 89
Marwān II, umayyade 97-98
Marwānides 119, 122
Marzbān b. Rustam 906
Marzbān-nāma 906, 915
Masā'il fī 'l-ṭibb 994
al-Maṣālī al-Tilimsānī 441, 442, 443, 444, 445
al-Māsawayh al-Mardīnī (Mesue minor) 998
Mascara 440
Mascate 293, 294, 295, 296, 312, 316, 327
masǧid, mosquée 1021
masǧid al-ǧāmi' 644
mašhad 1025
Mašhad, Meched 26, 106, 470, 472, 476, 478, 479, 493, 574, 829, 830, 831, 1042, 1043, 1045
Māsina 331, 332
Masjumi 542, 544, 545, 546, 547, 550, 551, 552, 553, 554
maṣlaḥa 634, 730
Maslama 92, 94, 95, 96
Maṣmūda 162
Massawā' 317, 321, 353, 355, 357

Massé, H. 7
Māssenya 333
Mas'ūd, selǧūqide 142
Mas'ūd, de Dehli 236
Mas'ūd b. Maḥmūd, ġaznawide 145, 1007
Mas'ūd III, ġaznawide 146, 1044
Mas'ūd b. Sa'd 901
al-Mas'ūdī 558, 785, 854, 880, 888, 975, 1003
Maṣyād 136
Maṣyaf 842
maṭāf 651
Mataram 277, 280, 281, 283, 284
Materia medica 994, 996, 997
Māṭirī 451
Maṭla' al-sa'dayn 916
matn 622
maṯnawī 895, 898, 903, 910, 911, 913, 916, 919, 920, 921, 945
Maṯnawī-i ma'nawī 908, 909, 917
Maṭraḥ 295
al-Māturidī 635, 701
māturidisme 700, 701, 704, 705, 706, 707, 712
Mauritanie 435, 437
Ma'ūšī, P. 394
mawālī 95
Mawdūd b. Mas'ūd, ġaznawide 145-146
Mawdūdī 525
mawlid (*al-nabī*) 654-655, 801-803
mawwāl 1061
May Ziadé 732
Maybuḏ 175
Maydān-i Šāh 1045
Maymūniyya 606
maysir 679
Maysūn 88, 870
Mayyāfāriqīn 122
Mazagan 167, 425
Māzandarān 193, 194, 213, 470, 848, 1046
mazār 1025
Mazār-i Šarīf 494, 503
Mazara 125
Mazhar 945
Mazyadides 122
MCA (Malayan Chinese Association) 534
Mecque, La (Makka) 23, 60, 61, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 78, 84, 88, 89, 90, 103, 121, 127, 139, 214, 247, 248, 251, 258, 281, 283, 286, 287, 291, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 324, 330, 331, 344, 345, 377, 538, 550, 562, 564, 598, 599, 600, 601, 604, 608, 610, 631, 632, 633, 642, 644, 647, 649, 650, 652, 653, 654, 658, 659, 664, 672, 698, 709, 713, 714, 716, 745, 746, 748, 752, 753, 772, 773, 775, 777, 780, 792, 793, 820, 827, 828, 829, 843, 861, 868, 880, 896, 899, 907, 983, 1006, 1021, 1022, 1027
Medan 540, 542
Medebai Taber 319
Medinaceli 158
Médine (Madīnat al-nabī) 23, 64, 69-74, 77, 78, 82, 83, 84, 88, 95, 102, 127, 139, 214, 291, 302, 304, 305, 307, 309, 312, 317, 344, 598, 600, 601, 605, 606, 610, 611, 623, 626, 627, 631, 633, 634, 636, 637, 647, 664, 672, 692, 709, 714, 716, 723, 745, 746, 773, 775, 780, 791, 821, 828, 829, 831, 838, 839, 868
Méditerranée 159, 215, 352
Mehlika Sultan 937-938
Mehmdābād 1056
Mehmed I, ottoman 204
Mehmed II, Fatih 187, 205-206, 207, 208, 931, 1050
Mehmed III 224
Mehmed IV 225-226, 1051
Mehmed V 344, 345
Mehmed VI 345
Mehmed Ali (Muḥammad 'Alī) 339, 340, 341, 342, 353, 771
Mehmet Akif 936
Mehmet Emin 936
Meknès, Miknās 424, 425, 436, 771, 1040
Mela Ehmed 959
Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales 5
Melayē Cizrī 959
Melek Ṭa'ūs 854
Melilla 125
Melinde 326, 327
Mellāḥa 465
Melouzza 447
Memozīn 959
Menangkabau 286, 287, 288, 290
Menado 557, 558
Menderes 349, 350, 351, 352, 403, 469
Menemen 346
Mengli Girāi 185, 186, 188
Menilek, Ménélik 321
Mer Caspienne 149, 171, 193, 195, 471, 479, 486, 492, 560
Mer Égée 199, 203
Mer Morte 73
Mer Noire 188, 205, 228, 560
Mer Rouge 35, 60, 298, 302, 304, 312, 316, 319, 321, 342, 357, 423
Merida 152, 153
Mertola 158, 161
Merw, cfr. Marw
Meshefe Reş 958
Meshta Kasba 447
Mesihi 931
Mésopotamie 17, 36, 37, 38, 39, 79, 118, 119, 121, 122, 133, 136, 137, 207, 211
Messine 126
Métaphysique, d'Aristote 986
métempsychose 840, 845, 854
Mewlewī 960
Mewlid-i šerif 801
Mewlūd, de Mela Ehmed 959
Meyerhof, M. 994, 1002

Michel VII, Byzance 129
Michel VIII, Paléologue 179, 180, 181
Michel, B. 725
Middle East Journal 5
Midhat Frashëri 941
Midḥat pacha 22, 308, 343, 344
Mihemed Emīn Zekī 965
Mihemed Şēx Evdilqadir 962
miḥrāb 642, 644, 1021, 1022, 1023, 1028, 1029, 1036, 1037, 1038, 1042, 1043, 1047, 1048, 1050, 1056, 1057, 1067
Mihreban 961
Mīkaīlē Reşīd 964
Miknās, cfr. Meknès
Miknāsa 125
Mikoyan 526
Milan 190
Millás Vallicrosa, J.M. 1008, 1009
Mille-et-une-Nuits 610, 877, 878, 884, 888
Miller, K. 1010
Mimbar Indonesia 543
Minā 304, 649, 652
minaret 1022
minbar 644, 1022
Mindanao 276, 279
Minéens 61
Ming 561, 562, 1063
Minhāǧ al-Dīn 915
Minorque 164
Minorsky, V. 960, 999
Minūčihr 115
Minūčihrī 115, 896, 901, 902
Miqdād b. ʿAmr 605
Mīr 945
Mīr Amman 948
Mīr Ḥasan 946
Mir islama 4
miʿrāǧ 794, 804, 806, 952, 957, 969, 1027
Miʿrāǧ al-ʿāšiqīn 943
Mīrān Šāh 194, 195, 207, 1045, 1061
mīrāṯ, cfr. héritages
Mirdāsides 119, 122-124, 127, 1030
Mirḫwānd 916
Mīrzā, poète urdu 944
Mīrzā Bašīr al-Dīn 852
Mīrzā Bīdil 920
Mīrzā Ǧalāl Asīr 920
Mīrzā Ḥasan Šīrāzī 474
Mīrzā Ḥaydar 249
Mīrzā Suhrāb 850
La misère instruit 966
Miskawayh 884, 914
al-Miṣrī 1005-1006
Missolonghi 340
Mistefa Besaranī 960
Mistefa Ehmed Botī 965
Miʿtab, de Ḥāʾil 308
al-mīṯāq 410
MMP, Malayan Moslem Party 534
Moçambique 294, 326
Modes de vie des Kurdes de Transcaucasie 966
Mogador 425
Mohács 216, 226
mohatra, *muḫāṭara* 680
Mohsen Moghadam 923
Moïse, Mūsà 603, 641, 723, 780, 795, 804, 807, 808, 846
Moldavie 182, 183, 340, 341, 343
Moltke 341
Moluques 273, 277, 279, 280, 284, 543, 549, 551, 557
Mombasa 294, 325, 326, 327, 328
Monghyr 509
Mongī Slīm 455
Möngke 173, 177, 192
Möngke Tīmūr 180
Mongolie 173, 177, 192
Mongols 108, 134, 138, 139, 143, 148, 149, 171-175, 177, 180, 199, 236, 237, 238, 239, 240, 249, 252, 254, 561, 884, 907, 913, 915, 1010, 1011, 1030, 1043, 1044, 1058, 1063
Mons 452
Mont Cassin 126
Mont Scopus 409
Montecucoli 225
Montenegro 343, 344
Montreux 346
Montserrat 258
Mopla, Mapilla 507, 508
Moravie 190
Morgan Shuster 476
Morée 340
Moreno, M.M. 7
Morier, J.J. 923
Moscou 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 194, 252, 302, 353, 402, 480, 491, 503, 542, 547, 548, 552, 569, 570, 574, 576, 581
mosquée ʿAbd al-Qāsim 1042
mosquée Abū Dilif 1030
mosquée Ādīna 1054
mosquée d'Agra 1059
mosquée d'Ahmadabad 1055
mosquée Ahmediyye 1049
mosquée d'Ajmer 1053
mosquée d'Alep 1030
mosquée d' ʿAmr 80, 1027, 1028
mosquée des Andalous 1036
mosquée al-Aqmar 1031
mosquée al-Aqṣà 1027
mosquée Atala 1054
mosquée d'Awrangzeb 1060
mosquée al-Azhar 127, 1031
mosquée Barā Sōnā 1054
mosquée de Barqūq 1032, 1033
mosquée de Bāyazīd, Bursa 1047
mosquée de Bāyazīd, Istanbul 1048
mosquée de Baybars 1031
mosquée de Benares 1060
mosquée Bībī Ḫānum 1041

mosquée de Bijapur 1057
mosquée de Brousse 1047
mosquée de Cambay 1055
mosquée Čhoṭa Sōnā 1054
mosquée de Cordoue 156, 157, 1027, 1036, 1038
mosquée de Dehli 1025, 1059
mosquée de Fatehpur Sikri 1058
mosquée Ǧawhar Šād 1042
mosquée Ġaybat al-Mahdī 143
mosquée de Ġāzīpūr 1054
mosquée Gök Masǧid 1043, 1047
mosquée de Gulbarga 1057
mosquée d'Ibn Ṭūlūn 1029, 1030, 1034
mosquée d'Iṣfahān 211, 1042
mosquée de Jaunpur 1054
mosquée de Karbalā' 1042
mosquée Kāẓimayn 1025, 1042
mosquée de Konya 1046
mosquée Kutubiyya 1038
mosquée de Lahore 1059
mosquée Luṭf Allāh 1045
mosquée de Māndū 1056
mosquée Masǧid-i Šāh 1042, 1043, 1045
mosquée de Mašhad 1042
mosquée Mašhad Ḥusayn 1025
mosquée mawlāy Idrīs 1036, 1037
mosquée de la Mecque 94, 302, 650-651, 1027
mosquée de Médine 94, 302, 1027
mosquée Mehmediyye 1048
mosquée Motī, Agra 1059
mosquée Motī, Dehli 1060
mosquée Motī, Lahore 1059
mosquée Murad I, Brousse 1047
mosquée de Naǧaf 1042
mosquée Nilūfer Ḫātūn 1047
« mosquée d'Omar » 90
mosquée Purānā Qil'a 1058
mosquée de Qā'itbey 1033
mosquée de Qālāwūn 1031
mosquée de Qanauj 1054
mosquée des Qarawiyyīn 1036, 1037
mosquée de Qayrawān 126, 1029, 1030
mosquée de Qumm 1042
mosquée Quwwat al-islām 235, 1052, 1053
mosquée Rānī Siprī 1055
mosquée de la Reine 1055
mosquée de Roxelane 1048
mosquée Šāh 'Abd al-'Aẓīm 473, 475
mosquée Šāhzāde 1048
mosquées de Sāmarrā 1029, 1030
mosquée Selīmiyye 222, 1048, 1049
mosquée de Séville 1038, 1039
mosquée Sīddī Sayyid 1055
mosquée Sīdī Bū Madyan 1038
mosquée Sīdī 'Uqba 1029
mosquée de Šīrāz 231
mosquée Sirčeli 1046
mosquée Sulṭān Ḥasan 1031, 1032
mosquée Suleymaniyye 1048, 1049
mosquée de Sulṭāniyya 1042
mosquée de Ṭalā'ī b. Ruzzik 1031
mosquée Tārīl Ḫāna 1041
mosquée d'Ulūġ Beg 1041
mosquée des Umayyades 94, 1027, 1028, 1036
mosquée Yešil mesǧid, Brousse 1047
mosquée Yešil mesǧid, Iznik 1047
mosquée de Zacharia 1030
mosquée al-Zaytūna 1036
Mossoul 23, 90, 97, 105, 118, 119, 121, 122, 130, 133, 142, 207, 210, 230, 346, 351, 380, 397, 398, 404, 753, 780, 855, 881, 884, 988
Motylinski 818
Mozarabes 152, 153, 154, 155, 161
Mṣālī (Mzali) 455
Mšattà 1033
MTLD 443, 444, 445
mu'aḏḏin 642
Mu'allaqāt 861, 862, 863
Muallim Naci 936
mu'āmalāt 637, 638
al-Mu'ammar 980
Mu'āwiya I 83, 84-88, 92
Mu'āwiya II 89
Mubārak Šāh, ḫalǧide 239
Mubārak Šāh, sayyid 242
Mubāriz al-Dīn, muẓaffaride 913
al-Mubarrad 878
Mudania 345
mudejar, art 1039
Mudgal 252
Mudros 345, 380
Mufaḍḍal al-Dabbī 861
al-Mufaṣṣal 884
muftī 220, 221, 313, 576, 577, 636, 639, 640
muftirāt 647
muǧaddid 725, 783, 851
Muġan 229
Muġīra 87
mu'ǧiza 727, 728, 729
al-Muġnī 999
muǧtahid 405, 473, 474, 475, 476, 482, 483, 484, 631, 635, 637, 713, 715, 835
muhāǧirūn 69, 70
Muḥākamat al-luġatayn 929
Muhalhil b. Rabī'a 861
al-Muhallab 91
Muḥammad 890
Muḥammad, 'ādilite 252
Muḥammad, 'alīde 102
Muḥammad II, bahmanī 249
Muḥammad III, bahmanī 250
Muḥammad, de Bantam 283
Muḥammad I, de Cordoue 154
Muḥammad V, filālien 427, 439
Muḥammad I, ġūride 147, 235
Muḥammad, mawlāy 424, 425
Muḥammad, muẓaffaride 175

Muḥammad V, naṣride 158
Muḥammad, šaybānide 196
Muḥammad, sayyid 242
Muḥammad I, selǧūqide 131, 133, 142
Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb 306-307
Muḥammad 'Abduh 355, 356, 358, 613, 724-726, 737, 739, 890
Muḥammad b. Abī 'l-Sāǧ Dīwdād 114
Muḥammad Aḥmad, cfr. Mahdī du Soudan
Muḥammad b. Aḥmadu 777
Muḥammad 'Alī, lahorī 852, 613
Muḥammad 'Alī, khilafat 507
Muḥammad 'Alī, bahā'ī 849, 850
Muḥammad 'Alī, šī'ite indien 506, 507
Muḥammad 'Alī, Pakistan 500, 501, 502, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525
Muḥammad 'Alī, Mehmet Ali 33, 305, 307, 673, 1033
Muḥammad 'Alī šāh 475-476, 1057
Muḥammad al-Amīn 332
Muḥammad Amīn, de Kazan 186
Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī 420, 421
Muḥammad b. 'Arafa, filālien 431, 433, 466
Muḥammad Ayyūb, Pakistan 530, 531
Muḥammad Ayyūb, Baloutchistan 515
Muḥammad b. Azhar al-Dīn 319
Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Mahdī 323, 324, 325
Muḥammad al Badr 302, 390
Muḥammad al Bāqir 829
Muḥammad Belo 331
Muḥammad Çami 942
Muḥammad Ǧāsa 320
Muḥammad al-Ǧawad 830
Muḥammad Girāi III 190
Muḥammad Girāi IV 190
Muḥammad al-Ḥabīb 450
Muḥammad Ḥākim 259
Muḥammad b. al-Ḥanafiyya 831
Muḥammad Hotak 955
Muḥammad Ḫudābanda 210
Muḥammad b. Idrīs II 125
Muḥammad b. Ismā'īl 839
Muḥammad I, Gujerat 246
Muḥammad Karīm 847
Muḥammad Kart 177
Muḥammad al-Mahdī, sa'diens 167
Muḥammad al-Mahdī, duodécimains 833
Muḥammad al-Mahdī, sanūsī 775
Muḥammad al-Mahdī al-Muntaẓar 830
Muḥammad b. Maḥmūd, ġaznawide 145
Muḥammad al-Munṣif, Moncef 451, 452
Muḥammad al-Nāṣir, bey 450
Muḥammad al-Nāṣir, almohade 163
Muḥammad b. Naṣr, naṣride 167
Muḥammad b. Qāsim 92, 94, 233
Muḥammad Qulī Quṭb Šāh 944
Muḥammad Rašīd Riḍā 358
Muḥammad b. Rašīd 308
Muḥammad Riḍà al-Mahdī 466, 467
Muḥammad Riḍā Šāh (Reza Shah) 479
Muḥammad al-Ṣadr 399
Muḥammad Šāh,Grand Mogol 230, 265
Muḥammad Šāh, Gujerat 1055, 1056
Muḥammad Šāh, Malacca 275
Muḥammad Šāh, qāǧāride 471, 472, 923
Muḥammad Ṣāliḥ, Wadāy 333
Muḥammad Ṣāliḥ, sayyid 323, 324
Muḥammad Šarīf, de Wara 333
Muḥammad b. Sa'ūd 306, 307, 714
Muḥammad al-Šayḫ, waṭṭāside 167
Muḥammad Sayyid 481, 483
Muḥammad b. Ṭuǧǧ 120
Muḥammad Tuġluq 240-241, 243, 249
Muḥammad Ṭūrī 330
Muḥammad b. 'Uṯmān, Mombasa 327
Muḥammad b. Zayd 112
Muhammad, a Mercy to All Nations 738
Muḥammad-šāhites 842
Muḥammadiyya 537, 539, 738, 739
Muḥammadu Fodjo 331
Muḥammera 472, 477
muḥarram 88, 654, 824, 827-828, 830, 920, 1060
al-Muḥāsibī 749
muḥdiṯ 640
Muhibbi 932
Muḥsin al-Barāzī 383, 384
al-Mustadī 117
al-Muḫtār 89, 98, 831
al-Muḫtāra 113
Muḥtašam, de Kāšān 919
Muḫtaṣar ta'rīḫ al-bašar 886
muḥtasib 685
Muḥyī al-Dīn al-Sanūsī 467
Mu'īn al-Dīn Čištī 257
al-Mu'izz, fāṭimide 127, 1034, 1035
al-Mu'izz, zīride 159
Mu'izz al-Dawla 116
Mu'izz al-Dīn Malik Šāh 902
Mu'izz al-Dīn, ġūride 146, 147, 148, 235
al-Muktafī, 'abbāside 118, 873
muladī, muwallad 152, 158
mullā 473, 474, 475, 476, 482, 492, 496, 497, 498, 516, 518, 519, 524, 527, 529, 562, 564, 568, 572, 576, 577, 581, 673, 835, 852
Multan 94, 145, 233, 235, 241, 242, 269, 509, 1053
(Mulyār) Mulkyār 954
Mumtāz Maḥall 261, 263, 1059
munāfiqūn 69
Munāǧāt-nāma 899
munāẓara 896
Munāẓara, de Busḥāq 916
Münch 191
al-Munḏir, de Cordoue 154
Mu'nis 118
Munkar et Nakīr 569, 719, 722, 747
Munqiḏ min al-ḍalāl 709, 884
Munši, 'Abd Allāh 952

al-Muntaṣir, ʿabbāside 117
al-Muqaddasī 881, 998
al-Muqanna' 104
muqarnas 1020, 1026, 1031, 1038, 1040, 1042, 1043
al-Muqaṭṭam 754, 1033, 1035
Muqawqis 72, 73
al-Muqni' 609
al-Muqni' fī 'l-ḥisāb al-hindī 1006
al-Muqtadī, ʿabbāside 130, 131, 142, 873
al-Muqtadir, ʿabbāside 115, 118, 873, 996
al-Muqtafī, ʿabbāside 142
murabba' 931
Murad I, ottoman 140, 203, 1050
Murad II, ottoman 204, 251
Murad III, ottoman 223
Murad IV, ottoman 224-225, 227, 230, 941
Murad V, ottoman 343
Murād, Grand Mogol 262
Murād Girāi 190
Murād bey 449
Murād Šāh 946
Murādites 449
Murcie 152, 158, 161, 163, 613, 753, 983
Murġāb 210
murǧi'a, murǧi'ites 692, 697, 699, 814, 833, 978, 979
Muridisme 767-777
Murom 186
murtadd 669-670, 678
Murūǧ al-ḏahab 880
muruwwa 61
Mūš ū gurba 912
Mūsà, ʿabbāside 101
Musa, ottoman 204
Musà al-Hādī 104, 105
Musà al-Kāẓim 208, 822, 830, 839
Musà b. Musà b. Kasī 154
Musà b. Nuṣayr 92, 94, 149
Musà b. Šākir 1004
Muṣʿab 89, 90
muṣādara 107
Muṣaddeq (Mussadegh) 481, 483, 485, 486, 487, 488
Musāʿid b. ʿAbd al-Raḥmān 501
muṣallà 645
al-Musdar 700
Museum für Kunst und Gewerbe 1066
Muṣḥaf al-malik 616
al-Muṣḥafī 157
Muslim 88, 89
Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ 626, 628, 815
« Muslim Conference » Kashmir 512
Muslim Conference, All Parties 508
Muslim Educational Conference 505
Muslim Conference, All India 515
Muslim League, All India 506, 507, 508, 509, 512, 519, 520, 521, 522, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 842
Muslim maǧlis 509
Muslim b. Qurayš 122
Muslim Nationalist Party 508
Muslim World, The 4
al-Musnad 627
Muso 542
mušrabiyya 1067
al-Mustaḍī, ʿabbāside 136, 142
Mustafa, ottoman 217
Mustafa II, ottoman 224
Mustafa III, ottoman 227-228, 1051
Mustafa IV, ottoman 340
Muṣṭafà b. Ḥalīm 466, 467, 468, 469
Muṣṭafà Kāmil 357, 358
Mustafa Kemal, cfr. Atatürk
Muṣṭafà al-Marāġī 479
Muṣṭafà al-ʿUmarī 401, 402
al-Mustaʿīn, ʿabbāside 117
al-Mustaʿīn b. Hūd 988
al-Mustakfī, ʿabbāside 116, 118
al-Mustaʿlī 841, 842
Mustaʿlites 836, 841
al-Mustanǧid, ʿabbāside 122, 142
al-Mustanṣir, ʿabbāside 139, 143
al-Mustanṣir, fāṭimide 119, 128, 840, 841
al-Mustaršid, ʿabbāside 142
al-Mustaʿṣim, ʿabbāside 139, 143, 173, 1061
Mustawfī 915
al-Mustaẓhir, ʿabbāside 142
Mut'a 73
al-Muʿtaḍid, ʿabbāside 113, 118, 120, 873
mutakallim 631
al-Muʿtamid, ʿabbāside 113, 117, 118
al-Muʿtamid b. ʿAbbād 159, 161, 1008
Mutammim b. Nuwayra 867
al-Mutanabbi 117, 122, 874
al-Muʿtaṣim, ʿabbāside 107, 108
al-Mutawakkil, ʿabbāside 108, 114, 117, 635, 700, 829, 981
al-Mutawakkil « calife » au Caire 214
muʿtazilites 107, 108, 162, 606, 612, 695, 696-705, 706, 707, 709, 718, 721, 746, 749, 800, 814, 818, 833, 877, 978, 992
al-Muʿtazz, ʿabbāside 117, 873
al-Muṭīʿ, ʿabbāside 116, 118
Muṭīʿ b. Iyās 872
Mutiny, The 269
Muṭrān, Ḫalīl 889
al-Muttaqī, ʿabbāside 118, 121
Muttra 145, 263, 266, 493
al-Muwaffaq, ʿabbāside 113, 118
muwallad, cfr. *muladī*
muwaššaḥ 882, 1061
al-Muẓaffar 988
Muẓaffar Fīrūz 480
Muẓaffar al-Dīn Šāh 474-475
Muẓaffar, Gujerat 247
Muẓaffarābād 520
Muẓaffarides, Fārs 175, 193, 913
Muẓaffarides, Maqdišū 324
Muzāḥim al-Baǧaǧī 399, 400

Muzdalifa 649, 652
al-Muzhir 887
Mysore 252
Mzab 818

N

Nabatéens 61
Nabi 933
Nābiġa 864
Nablus 417, 418
Nachtigal 333
Nādir Šāh, Perse 196, 213, 227, 229-230, 265, 268, 269, 294, 493
Nādir Šāh, Afghanistan 497, 498
Nadjamuddin 540
Nado et Gulizer 964
Nadwat al-ʿulamā' 505
Naegelen 444
Nafaḥāt al-uns 918
Nāfiʿ 610
Naǧaf 211, 216, 230, 397, 398, 404, 405, 474, 476, 825, 829, 830
Naǧāḥ 298
Naǧd 60, 291, 307, 309, 714
Naǧīb, Muḥammad 361, 364, 370, 371, 372, 385
Naǧīb ʿAzūrī 379
Naǧm al-Dīn Natsim 575
Naǧrān 61, 81, 300
al-Naḥālīn 413
al-Nahāwandī 1002
Naḫčevan 471
Nahdat al-ʿulamā' 551, 552
Naḥḥās pacha 359, 360, 361, 363, 377, 737
Naḫla 70
Nahrawān 83
al-Naḥwī al-Andalusī 613
Nā'ila 82
Naim Frashëri 941
Naʿīn Ḫoǧa 499
Na'ima 934
Nakīr 659, 719, 722, 747
Nāl Daman 919
Nalī 960
Nallino, C.A. 616, 619, 850, 1003, 1004
Nallino, M. 384
Namïk Kemal 935
Nān ū ḥalwā 920
Nan Rentjeh 287
Nanak 264
Napier 269
Naples 125, 206
Napoléon 267, 282, 294, 334, 339, 340, 471
naqīb, šīʿites 119
naqqār ḫāna 1062
al-Naqšbandī 775
Naqšbendi Mehwī 860
Narbadā 246, 1056
Narbonne 94, 96
nasab 656
al-Nasafī 721, 723
al-Nasā'ī 628
Našāṭ 921
Nasawī 1006
Nāṣer 362-368, 389, 404, 415
Nāṣif al-Yāziǧī 889
Nāsiḫ 946
al-nāsiḫ wa-'l-mansūḫ 600, 614
al-Nāṣir, ʿabbāside 142-143, 148, 149
al-Nāṣir, mamlūk 139-140, 713
Nāṣir al-Dawla, ḥamdānide 121
Nāṣir al-Dīn, Bengale 245
Nāṣir al-Dīn Šāh 471-474, 848, 922, 923
Nāṣir al-Dīn Maḥmūd 242
Nāṣir al-Dīn Muḥammad 242
Nāṣir al-Dīn Qabača 235
Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī 173, 914, 992
Nāṣir Ḫān 957
Nāṣir Ḫān, qašqā'i 480
Nāṣir-i Ḫusraw 898, 899, 901
Nāṣir b. Muršid 293
Naṣr 98
Naṣr, eunuque à Cordoue 153
Naṣr b. Aḥmad b. Sāmān 114
Naṣr II b. Aḥmad 114, 895
Naṣr Allāh b. ʿAbd al-Ḥamīd 906
Naṣr b. Hārūn 117
Naṣrides 167-168, 1039
Nassau Lees 612
Nasution 550, 552, 553, 554, 536
« La Nation Arabe » 442
National Conference, Kashmir 519
National Gallery 206
National Muhammadan Association 506
Natsir, Muḥammad 543, 544, 545, 546, 553, 557
Nauplia 341
Navarin 341, 449
Navarro, P. 462
Navas de Tolosa 163
Nawāb Ṣafawī 484, 486, 490
Nawādir al-ṭibbiyya 994
nawba 1061, 1062
Nāyef, de Jordanie 410, 411
al-Nayrizī 1004
Nazareth 137, 421
Nāẓim al-Dīn 515, 516, 517, 518, 520, 522
Nazim Hikmet 940
Nāẓim al-Qudsī 384, 385
Naẓīr 946
Naẓīr Aḥmad 505, 949
Naẓm al-sulūk 754, 882
al-Naẓẓām 699, 975, 978, 979
Necati 931, 932
Necib Fazïl 940
Nedim 934
Nefʿī 933
Negara Kesatuan Republik Indonesia 543
Negara National Party 534
Neǧev, Neǧeb 378, 408, 413, 422, 423

Negri sembilan 288, 531, 534, 535, 536
Négus 317
Nehru 388, 512, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 549
Nehru Report 508
Néo-dastūr 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461
Nergisi 933
Nesimi 930
Nesret Khan 960
nestorianisme 62
nestoriens, Assyriens 398
« New History » 850
New Persian-English Dictionary 6
Neẓīm 942
Nǧimi 332
Nice 126, 216
Nicée 134
Nicéphore, byzantin 105
Nicolas 899
Nicolas de Cuse 618
Nicolas, byzantin 996
Nicopolis 204
Nicosie 222
Niebla 154, 158, 163
Niger 31, 32, 329, 332
Nigeria 32
Nihāwand 79, 98, 112, 229
nikāḥ, cfr. mariage
Nil 33, 34, 316, 332, 334, 340, 365, 370, 372, 373, 374, 375
Niʿmat Allāh 846
Nîmes 96
al-Nimr 417
Nīmtāğ Ḫānum 922
Niš 203, 204, 226
Nīšāpūr 112, 113, 129, 130, 148, 149, 708, 709, 899, 900, 916, 1004
nisba 657
Niṣībīn 90, 97
Niyāz Ḥağğī 569
niyya 642, 650, 665, 826
Niẓām al-Mulk, Bagdad 130, 131, 708, 882, 905, 907, 976, 1008
Niẓām al-Mulk, Haydarabad 265
Niẓām, Haydarabad 507, 513
Niẓām Šāh 251
Niẓāmī 904, 905, 911, 916, 917, 918, 919, 928, 929, 944, 1063
Niẓāmī ʿArūḍī 906
Niẓāmites 251
Niẓāmiyya 130, 884, 907, 976
Nizār 840, 841, 842
Nizārites 840, 841, 842, 843, 844
nizāriyya 842, 843, 844
Nizip 342
Nižnii Novgorod 184, 186, 572
Nizwā 294, 296
Noakhally 509
Noë, Nūḥ 723, 807
Noeldeke, Th. 600, 619
Nogāi 180, 181, 182
Nogāis 181, 185, 186, 189, 190
Nolde 308
Normands 126, 153, 154, 159, 160, 162
North West Frontier Province 500, 524
Notes on Islam 5
« Nouvel Islam » 563
Nouvelle-Guinée, Irian 279, 543
Novgorod 178
Novyī Vostok 576
Nu buhar 959
Nubie 136, 357
Nufūd 60
Nūgāl 324
Nūḥ b. Manṣūr 986
Nūḥ b. Sāmān 114
Nuʿmān, cadi 837
al-Nuqrāšī pacha 360
Nur baba 940
Nūr Bānū 223
Nūr Dawlat 188
Nūr al-Dīn, aḥmadiyya 852
Nūr al-Dīn Maḥmūd 401
Nūr al-Dīn, zengide 133, 134, 136
Nūr Ğahān 260, 261, 1059
Nūr b. Muğāhid 320
nūr Muḥammad, nūr Muḥammadī 563, 810, 951
Nūredīn Usif 965
Nūrī Āl Saʿīd 376, 377, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405
Nuṣayrites 843, 844-845
Nuṣratī 944
Nuzhat al-mağalis 899
Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq 1010
Nuzhat al-qulūb 915
Nyani 330
Nyoro 331, 332, 777

O

Obok 323
Očakov 228
Odantapuri 235
O'Dwyer 507
Ogadēn 321, 323, 324
Oghuz, Oğūz 579, 938
d'Ohsson, M. 229
Oka 186
Olčaitu, īl-ḫān 174, 182, 915, 1043, 1045
Oman 60, 78, 133, 148, 291-296, 307, 324, 327, 635, 818
Omar, ʿUmar 11, 67, 77, 78, 79-81, 82, 84, 246, 302, 316, 599, 605, 696, 700, 790, 821, 823, 829, 867, 1027
Omdurman 23, 335, 357, 370
Ömer Seyfettin 904
Onn Bin Jaffar 531, 534
ONU 296, 313, 322, 353, 360, 365, 366, 367, 373, 375, 378, 383, 386, 387, 388, 389, 395, 408, 409, 410, 412, 413, 415, 416, 422, 423,

430, 436, 438, 445, 446, 448, 452, 454, 463, 464, 465, 480, 489, 490, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 522, 526, 528, 529, 541, 542, 544, 548, 549, 555, 556, 776
Ordixanē Celīl 964
Oran 22, 161, 215, 440
Ordoño I 154
Ordoño II 155
Orel 191
Orenburg 574, 575
Orhan 203
Orhan Seyfi 940
Orḫon 927
Oriens 5
Oriente Moderno 4
Orientalistische Literaturzeitung 5
Orissa 241, 258, 265, 266
Ormuz 293, 295, 325
Ortuqides 133
Osma 155
Osman, ottoman 134, 199
Osman II, ottoman 224
Osman III, ottoman 227
Osman Sebrī 965
osmančilik 936
Osmaniyya University 949
osmanli 928, 933
Osmanlis 199, 931
Ostie 125
Othon de Bavière 341
Ötemiš 188
Otrante 205, 206
Otrār 148, 195
Ottomans 140, 141, 165, 180, 183, 188, 189, 190, 194, 195, 199-208, 210, 211, 212, 213-229, 230, 231, 299, 303, 305, 306, 307, 309, 319, 320, 321, 335, 339-345, 424, 425, 439, 448, 462, 471, 633, 635, 845, 884, 1033, 1047, 1048, 1050, 1051
Ouadaï 333
Ouara 333
Oudh 241, 265, 266, 269, 1060
Oudjda 425
Ouganda 373
Oural 196
Ouzbeg 43
Oxus, Amou-Darya 42, 92, 114, 115, 197, 230, 297, 572

P

« Pacte patriotique » Rabat 427
« Pacte de Tanger » 430
Padang 286, 540, 554, 557, 558
Padjang 276, 280
Padoue 977
padri 286, 287
Paganini 617
Pahang 275, 531, 534
pahlavi 894
Pajakumbu 558
Pakistan 52, 351, 393, 402, 403, 418, 464, 491, 499, 500, 509-531, 556, 570, 773, 853, 949
Pakistan Womens' Association 524
Paku Alam 282, 539
Pakubuwana II, 282
Palembang 273, 276, 286, 540, 547
Paléologues 179, 180
Palerme 125, 126, 1009, 1040
Palestine 23, 38, 79, 120, 121, 136, 221, 224, 228, 306, 311, 353, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 388, 389, 395, 399, 400, 403, 404, 407, 408, 411, 413, 419-423, 428, 429, 435, 452, 497, 517, 899
Palmach 422
Palmer, E.H. 6, 618, 1061
palmier 18
Palmyre 60, 61, 1003, 1033
Palgrave, W.G. 308
Pamir 248, 495, 560, 563
Panč Maḥall 1058
Pandua 245, 1054
Pandyas 239
panǧābi 943
Panǧdeh 495
Pangkalpinang 540
pangulu 289
Pānīpat 243, 247, 253, 257, 265, 266, 493
paniranisme 578
Panjab 146, 235, 236, 239, 242, 243, 255, 260, 262, 265, 266, 268, 269, 493, 494, 507, 508, 510, 511, 514, 520, 521, 523, 524, 525, 529, 843, 850
panthéisme 754, 755, 756, 898
pantjasila 549
pantouranisme 572, 578
Parindra 539, 544
Paris, Congrès arabe de 379, 380
Paris, traité de 343
Partai Bangsa Indonesia 539
Partai Buruh 544
Partai Indonesia Raja 539
Partai Katolik 544
Partai Kristen 544
Partai Murba 544
PNI, Partai Nasional Indonesia 544
Partai Nasional Indonesia Merdeka 544
Partai Rajkat Indonesia 544
Partai Sarikat Islam Indonesia 544
Partai Socialis Indonesia 544
Pasundan 541
Persatuan Indonesia Raja 544
Parti du Congrès, Lybie 465
Parti de la Nation 348
Parti Démocrate 348
Parti Républicain de la Nation 349
Parti Républicain du Peuple 347, 348
Parwāna 134
Parwīn I'tiṣāmī 922
Pasé 274, 275, 277
Passarowitz 227

Paštonistān, Pathanistān 499, 500, 502, 503, 511, 515, 523
Pathans 499, 500, 501, 502, 508, 520
Patna 268, 509
Patras 204
Patta 326, 328
Paul I, Russie 470
Pavet de Courteille 933
Payām-i mašriq 947, 948
Pāyinda Ḫān 493
Paysama, S. 376
Pedroches 153
Pékin 171
Pelandok 953
pèlerinage, *al-ḥaǧǧ* 73, 74, 90, 130, 247, 251, 258, 281, 287, 290, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 330, 331, 564, 598, 632, 640, 649-654, 698, 713, 716, 748, 757, 843, 899, 983
pèlerinage šī'ite 828-831
Péloponèse 205, 226
Pelt, A. 463, 464
Pemba 294, 326, 327
Penang 228, 531, 535
Pēnanggal 953
Pendjab, cfr. Panjab
Pentateuque 603, 722
Pépin le Bref 96
Pera 179, 205
Perak 275, 285, 286, 288, 531, 534
Perdiwer 846
Perekop 191
Perfectus 153
Pergame 203
Périllier 453
Perlak 274
Perlis 531
Perse, Persans 17, 25, 26, 27, 61, 62, 79, 80, 92, 99, 102, 106, 107, 116, 124, 145, 148, 173, 174, 175, 179, 180, 184, 190, 193, 195, 197, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 223, 224, 225, 229-231, 236, 249, 253, 255, 262, 274, 282, 283, 291, 293, 294, 295, 305, 313, 325, 398, 470-493, 494, 500, 506, 515, 560, 632, 633, 673, 700, 774, 817, 820, 834, 835, 842, 843, 846, 847, 848, 855, 871, 872, 874, 880, 881, 884, 893, 894, 895, 899, 911, 915, 917, 918, 919, 920, 926, 976, 986, 992, 1006, 1011, 1041, 1042, 1043, 1046, 1047, 1053, 1063, 1065, 1068
Perserikatan Nasional Indonesia 539
Persian-English Dictionary 6
Persian Vocabulary 6
pesantren 289
Peshawar 147, 230, 268, 269, 500, 502
Pesindo 542
Pesle et Tidjani 617
Pétain 442
Petra 60, 61
Petrovaradin 227
Pfanmüller, G. 4
Phénicie 90
Philby, 'Abd Allāh 313, 1021
Philippe II, Espagne 279, 280
Philippe-Auguste 137
Philippines 276, 280, 281, 285, 950
Philippopoli 203
Philokrene 203
Phrygie 134
Phūlban 944
Physique, d'Aristote 988
Pichon 450
Picot, G. 380
Pie XI 406
Pie XII 411, 423, 481
Pierre I, Russie 189, 190, 191, 226, 227
Pierre III, Aragon 179
Pierre Noire 61, 89, 121, 650, 651, 793
Pierre Pascual 977
Pierre le Vénérable 618
Pīr Muḥammad 194, 195
Pīremērd 961
Pīr-i Rawšān 954
Pīrī Re'īs 293
Pisans 159, 160
Piševarī 480
Piyale 936
Pizzi, I. 914
Plassey 266
Platon 981, 984
Platon de Tivoli 977
Platts, J.T. 6
Plevna 344
Plocnik 203
Plotin 891
la Plume 597, 498, 796
PNI (Partai Nasional Indonesia) 550, 551, 552, 553, 554
Podolie 182, 184, 190, 226
Poitiers 96
Pokrovsky 579, 580
Poldi-Pezzoli 1066
Poley 154
Pologne, Polonais 177, 182, 183, 188, 190, 204, 207, 222, 224, 226
Poltava 227
polygamie 459, 496, 498, 505, 548, 677, 724, 731, 732
Ponsot 381, 382
Pontang 283
Pontianak 285, 547
Poona 263
Porro 321
Port-Said 23, 353, 366, 367, 427
Portugal, Portugais 141, 166, 167, 211, 245, 247, 248, 251, 258, 261, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 293, 294, 305, 320, 321, 325, 326, 327, 329, 424, 425
Požarevac, Passarowitz 227
Practical Dictionary of the Persian Language 6
Praṭāp Rānā Kika 258

Prawiranegara, S. 557
Preaching of Islam, The 666
prédétermination 694, 695, 703, 721
Pretzl, O. 618
prière, cfr. *ṣalāt*
Prijono 554
primbon 290
Prithwī Rāğ 147
prix du sang, *diya* 680
Proclus 891
Pruse 228, 342
Psaumes 603, 722
Ptolémée 274, 881, 1002, 1004, 1005, 1007, 1008, 1011
Puaux, G. 382, 428
PUSA 548
Puškin 191
Pyrénées 149, 152

Q

Qa'ānī 921
al-Qabīsī (Alcabitius) 1005
Qābūs-nāma 905
qadar, qadr 695, 696
Qadarites 695, 696, 698, 702, 703, 720, 721, 978, 979
al-Qaddāḥ 126
qāḍī, cfr. cadi
al-Qāḍī al-Fāḍil 883
al-Qādir, 'abbāside 119, 145
Qādisiyya 79, 867
Qādyān 506, 613, 850, 851, 852, 853
Qādiyānites 852, 853
Qāğārides 230, 231, 470, 921, 1046
al-Qāhir, 'abbāside 115, 118
al-Qāhira al-mu'izziyya 127
Qāidū 180
al-Qā'im, 'abbāside 119, 142
al-Qā'im, fāṭimide 126
Qā'itbey 140-141
al-qalam 957
Qal'at Banī Ḥammād 159
qalandar 774
Qalāwūn, Qalā'ūn 139, 1035
al-Qālī 879
Qamarites 844
qāmūs 5
Qandahār 146, 193, 212, 230, 253, 254, 255, 256, 259, 262, 268, 470, 493, 494, 500, 501, 955
Qandurča, Qunduzča 184
Qani' 962
Qānṣūh 141, 214, 247, 299
qānūn 636, 637
Qānūn 473, 684
Qānūn-i esāsī 343
al-Qānūn fi 'l-ṭibb 997, 1001, 1002
al-Qānūn al-mas'ūdī 1007
Qara Mustafa 225, 226
Qara Yusuf 207
Qaraḫānides 114, 115, 926, 928
Qara-Ḫitāy 131, 148
Qaraman-oğlu 199, 203, 205, 207
Qaraqorum 171, 178, 179, 560
Qara-qoyunlu 175, 206-208, 1043
Qarašahr 560
Qarasī-oğlu 203
al-Qarawiyyīn 167
Qarmaṭes 114, 118, 120-121, 127, 130, 145, 236, 293, 303, 752, 839
Qaryāt 293
qaṣīda 859, 861, 863, 864, 865, 867, 868, 870, 873, 878, 881, 889, 901, 902, 903, 907, 908, 911, 913, 932, 959
Qaṣīdat al-Bustī 881
al-Qāsim, 'abbāside 106
al-Qaṣīm 307, 308, 715
Qāsim Amīn 732
Qāsim-i Anwār 916
Qāsim Barīd 250
Qāsim, de Qasimov 186, 187
al-Qāsim al-Rassī 833
Qāsim-šāhites 842
Qasimov 186
Qāsiyyūn 1005
Qasm 297
Qašqā'ī 478, 480, 487
Qaṣr al-Ḥayr 1033
al-Qaṣr al-Kabīr 1034
Qaṣr-i Qāğār 1046
Qaṣr al-Ṭūbà 1033
al-Qasṭallānī 610, 528
Qatāda b. Idrīs 304
al-Qaṭā'i' 119, 120, 1034
Qatarī b. al-Fuğā'a 870
Qaṭr al-Nadà 120
Qaṭrān, de Tabrīz 901
Qāwurd 129, 131, 133
Qawwām al-Salṭāna 480, 481, 482, 485, 486
Qaygusuz Abdal 775
Qayrawān 89, 97, 124, 126, 151, 166, 780, 996, 1036, 1061
Qays b. Ḍarīḥ 869
Qays b. Ḥaṭīm 864
Qayṣar al-Ḥanafī 1010
Qayṣariyya 199, 207
Qaysites, cfr. *banū* Qays
Qazwīn 115, 211, 479, 480, 911, 915, 922
al-Qazwīnī 884
Qedrī Can 965
qibla 70, 642, 777, 880, 1006, 1021, 1022, 1023, 1027, 1028, 1029, 1030, 1036, 1042, 1052, 1057
Qiblites 844
Qibya 413
al-Qifṭī 884
Qinnasrīn 151
Qīpčaq 177, 179
qirā'a 643, 644
qirā'a mutawātira 609

qirā'a šaḏḏa 609
qiṣāṣ 680, 681
Qišn 297
qiyām 642
qiyās 629, 631, 632, 633, 634, 635, 699
qizil baš 208, 210, 211, 212
Qomul (Hami) 565, 568
Qubā' 69
qubba 370, 1025, 1031
Qubbat al-ṣaḫra 414, 1027
Qubilay, Qoubilaï 561
Qudatġu-bilik 115, 927
al-Quds, cfr. Jérusalem
Quetta 502
Qumm 475, 476, 490, 492, 904, 1043
al-Qummī 613
al-Qumrī 997
Qunduz 494
qunūt 643
Qur'ān, cfr. Coran
qurrā' 608, 614, 692, 746
Qurrat al-'ayn 848, 922
qurultai 182
Qurūn Ḥamā 136
Quṣayr 'Amra 1033
al-Qušayrī 750
Qusṭā b. Lūqā 975
Qūt al-qulūb 750
Qutayba b. Muslim 92, 94
Quṭb 928
Quṭb al-Dīn, ġūride 146
Quṭb al-Dīn Aybak 235
Quṭb al-Dīn Muḥammad 148
Quṭb minār 1052
Quṭb Muštarī 944
Quṭb Šāh, Golkonda 250
Quṭbides 250, 944
Qutulmiš 129
Qutus, mamlūk 138
al-Quwwatlī, Šukrī 368, 382, 386, 387, 389, 407, 415

R

R.A.U. 307, 368, 375, 379, 390, 419
al-rabaḍiyyūn 153
Rābaḥ 333, 334, 335
Rabat 163, 424, 427, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 1038, 1039
rabī' al-awwal 655
Rābi'a al-'Adawiyya 746, 747
al-Radd 'alà al-dahriyyīn 739
al-Rāḍī, 'abbāside 118
Raḍiyya, 236, 238
Raḍwà 831
Radžin 226
Raffles 282
Rāfi' b. Layṯ 106
al-Rāfiqa 1034
rağab 655
Rāġib 227
rağm 649, 652, 682
Rāgpūt 233, 235, 238, 253, 255, 260, 263, 265
Rāḥat al-ṣudūr 906
Rahīm Tawegozī 960
Raḥmān Bābā 955
Raichur 252
Raisin 255
ra'iyya, ra'āya 81, 92
Rajendra Prasad 513
Rajpoutana 233, 246
rak'a 642, 643, 644
ramaḍān 32, 404, 647, 648, 655, 827, 869
Rāmāyana 951
Ramire II 155
Ramla 136, 422
Ramūzī 949
Rānā Sangh 253
Rangīn 945
Rangoon 270
al-Ranīrī 953
Ranjīt Singh 268, 269, 494
Ranthambhor 235, 238, 255
al-Raqqa 83, 127, 1004, 1034
Raqqāda 126
Rās al-Ḫayma 295
Ra's al-Nāqūra 423
Rashtriya Svayam Sevak Sangh 510
al-Rāšid, 'abbāside 142
al-Rāšid, mawlāy 424
Rašīd 'Alī al-Kaylānī 376, 399
Rašīd al-Dīn 174
Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh 915
Rašīd al-Dīn Waṭwaṭ 902
Rašīd Karāmī 394, 395
Rašīd Riḍā 613, 725, 726, 731
Rašīd Yāsemī 922
Rašīdites 309
Rastāq 294
Rasuleiev 577
Ra'ūf pacha 321
rawāfiḍ 699
Rawalpindi 509, 575
Rawalpindi, traité de 496
Rāwandī 906
Rāwandiyya 101, 102
Rawbah 521, 853
al-Rawḍa 138, 733, 1035
Rawḍat al-ṣafā' 916
Rawšnā'ī-nāma 899
ra'y 626, 629, 632, 633, 635, 699
Raymond Berenguer IV 162
Raymond Lulle 977
Raymond Marti 977
Raymond de Tolède 977
Raynaud de Châtillon 304
Rayy 112, 115, 117, 118, 121, 129, 131, 142, 145, 149, 193, 635, 982, 1042, 1068
al-Rāzī (Rhazes) Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā 995, 996, 997, 999, 1001

al-Rāzī, Abū 'l-Ḥusayn 1005
al-Rāzī, Faḫr al-Dīn 982, 992
al-Rāzī, Faḫr al-Dīn, Abū 'Abd Allāh 612, 721, 785, 814
al-Rāzī, al-Ḥasan b. Ṣabbāḥ 841
Razmārā, 'Alī 483, 485, 486, 490
Reconstruction of Religious Thought in Islam 505
Redhouse, J.W. 6
Redslob 618
Refik Hali Karay 940
Refīq Hilmī 965
Register zum Korankommentar des Ṭabarī 612
Die Religion des Islam 7
« Renville » 541, 542
« Republik Indonesia Serikat » 543
Republik Maluku Selatan 543, 544, 550
République, de Platon 984
République du Turkestan Oriental 569
République Transcaucasique 575
répudiation, cfr. *ṭalaq*
Rešād bey 342
Resat Nuri 940
Rešt 26
Résumé de l'Histoire des Kurdes
Reuter, J. de 472
Reverter 161
Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 5
Les révolutions du Cheikh Mahmoud 965
Revue des Etudes Islamiques 4
Revue du Monde Musulman 4
Reya Teze 961
Rhodes 87, 188, 190, 214, 216, 408, 423
Rhône 96
Riaw, Riau, Riow 288, 540, 949
Ri'āya li-ḥuqūq Allāh 749
Riazan 193, 187
ribà, cfr. usure
Richard Cœur de Lion 137
Riḍā, *imām* 476, 1042
Riḍā Ḫān (Šāh) 476, 477-479, 483
Riḍā-i 'Abbāsī 1064
al-ridda 78
Rīf 156, 167, 425, 426, 433, 434
al-Rīf 428
al-Rifā'ī 773
riǧāl al-ġayb 779
Rigistān 1041
al-Riḥānī, Amīn 891
Rio de Oro 435
Risāla, d'Ibn Māsawayh 994
Risāla, d'al-Qušayrī 750
Risāla fī ārā' ahl al-madīna al-fāḍila 984
Risāla-i dilgušā 912
Risālat al-ġufrān 876
Risālat al-ḥitā' wa-'l-uyġur 1011
Risālat al-tawḥīd 725, 727
Riš-nāma 912
Rivista degli Studi Orientali 5
riwāq 1022, 1023, 1027, 1028, 1029, 1030, 1033, 1036, 1037, 1038, 1046, 1055, 1057
al-Riyāḍ 308, 309, 311, 312, 313, 385, 408, 417, 1021
Riyāḍ al-Ḥasan 949
Riyāḍ al-Ṣulḥ 390, 392, 410
Riza Talebanī 960
al-rizq 719, 724
Robert de Chester 977
Rodrigue 94, 1033
Rodwell, J.M. 618
Roger II, Sicile 884, 976, 1010
Roger de Hauteville 126
Rohilla 265
Rohilkhand 265, 266
Rohtās 254, 256
Roja Nū 961
Rojē min 964
Roland 152
Romain Diogène 129
Rome 125, 394, 411, 437, 488
Ronahī 961
Ronda 158, 161
Ronde-Tafel-Conferentie 542, 544, 551
Roosevelt 311, 428
Roseires 365
Roumanie 46, 228, 343, 344
Roumélie 218, 226
Round Table Conference 508
« Route de la Soie » 103, 180
Rowlat 507
Roxelane (Ḫurrem Sulṭān) 217
Royal Dutch Shell Cº 547
Rub' al-Ḫālī 60, 291, 296, 298
rubā'ī, rubā'iyyāt 895, 898, 899
Rubruquis 186
Rückert, F. 7, 861
Rūdag 895
Rūdagī 895, 896, 901, 906
Rūdakī 114
Rueda 161
Rukn al-Dawla 116, 117, 976
Rukn al-Dīn 173
Rukn-i 'Ālam 1053
rukū' 643
Rūm, Asie mineure 134
Rūmī, cfr. Ǧalāl al-Dīn Rūmī
Rūm-īlī Ḥisār 205
Ruqayya 64
Ruṣāfa 1034
Ruşen Eşref 940
Ruska, J. 996
Russie, Russes 177, 178-191, 196, 197, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 268, 340, 341, 342, 343, 344, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 494, 495, 565, 569, 570-573
Rustamī 944
Rustem 217
Rustemides 124, 125, 126, 151
Ruzbeh 492
Rypka 933

S

Sa'ādat-nāma 899
Sa'ādé, A. 391, 392, 410
Sab ras 944
Ṣabā 921
Sabah 941
ša'bān 655
Sabéens 61, 817
al-Ṣābī 876
Šabīb 91
Ṣabr al-Dīn 318
Ṣabrī al-Asalī 386, 387, 388
Sābūr b. Sahl 995
Sabzawār 175, 177, 613, 1066
Sa'd al-Dawla 122
Sa'd al-Dīn 318
Sa'd b. Zanǧī 907
Sad-pand 912
Ṣa'da 299
Sa'dābād, pacte de 346, 398, 477, 497
ṣadaqa 95, 645
Ṣadaqa 122
Sa'dī 231, 898, 901, 907-908, 917, 918, 921, 977
Sa'diens, Maroc 423-424
Sadik 572
Sadri Nizam Oglu 572
Sadruddin 842
Ṣafā 649, 657
Ṣafā Girāi 186
Safar-nāma 899
Safarov 575, 576
Ṣafawides 195, 208-213, 229, 822, 835, 918, 919, 928, 932, 1042, 1044, 1045
Ṣafed 139
al-Saffāḥ 101, 102
Ṣaffārides 112-113, 115, 118, 895
Safi 167
Ṣafī, ṣafawide 211
Ṣafī al-Dīn 'Abd al-Mu'min 1061
al-ṣafīḥa (Assafea Azarchielis) 1008
al-Šāfi'ī 634, 658, 712, 975
šāfi'ites 275, 297, 300, 301, 328, 632, 635, 749
Ṣāfītā 139
Ṣafiyyat al-Dīn 286
al-Ṣafra, Muḥammad b. 'Alī 1000
Šaǧarat al-Durr 137, 138
La Sagesse coranique 617
saǧǧāda 642, 1066
Sāǧides 114
Sagunto 158
Šāh, Arménie 153
Šāh, 'Ālam, Grand Mogol 266, 267
Šāh 'Ālam, Gujerat 1056
Šāh Banda Nawāz 943
Šāh Burhān 943
Šāh Ǧahān 251, 252, 260, 261-263, 1059, 1060, 1064
Šāh Ǧarīb, Herāt 929
Šāh Ḥusayn Hotak 955
Šāh Ismā'īl, ṣafawide 208-209, 210, 213, 214, 247, 253
Šāh Maḥmūd Ḫān 499
Šāh Manṣūr 193, 194
Šāh Mīrān-ǧī 943
Šāh Mīrzā, Kashmir 248
Šāh Ruḫ b. Nādir Šāh 493
Šāh Ruḫ 195, 207, 916, 1041, 1042
Šāh Ṣafī 212
šāh seven 211
šāh Šuǧā', durrānī 268
Šāh Šuǧā', muẓaffaride 175, 913
Šāh Zinde 1044
Šāh-nāma 896-897, 1063
šahāda 641, 691, 721, 769, 777, 808, 817
Sahara 30, 32, 160, 164, 165, 329, 330, 438, 440, 771, 967
Ṣāḥib Girāi, Kazan 186
ṣāḥib al-šurṭa 104
Šāhinšāh-nāma 921
al-Šahrastānī 78, 606, 814, 977, 978
Šahrazād 890
Šahr-i Sabz 193
Šahriyār 261
Šahrūd 479
šāh-zāde 1025
Šāhū 261
Ṣā'ib Salām 392, 393
Ṣā'ib, Tabrīz 920, 921, 933
Sa'īd, Égypte 353, 355
Sa'īd al-Ġazzī 386, 387
Sa'īd, Ternate 280
Sa'īd al-Dawla 122
Sa'īd, Oman 294
Sa'īd b. Sulṭān 295, 327
Sa'īd al-Muftī 414, 415
Saïd Naficy 6
Saida 311
Saint 450
St. François d'Assise 137
St. François Xavier 279
St. Gothard 225
St. Jacques de Compostelle 157, 163
St. Jean Damascène 88, 607, 694
St. Jérémie 1003
Saint Sepulchre 127
Sainte Sophie 205, 1047, 1048, 1050, 1051
šā'ir 66
Šair Bidasari 951
Šair Birang Birang 951
Šair Ken Tambuhan 951
Šakīb Arslān 441, 442, 890
Sakkākī 928
Salā, Salé 166, 424, 1039
Saladin 128, 133, 134-137, 138, 143, 164, 299, 304, 882, 883, 992, 1027, 1031, 1034, 1035
Salado 166
salafiyya 441, 613, 714, 724-732, 733, 735, 738
Ṣalāḥ Sālem 363, 365, 371, 394, 413
Ṣalāḥ b. Yūsuf 452, 453, 456, 457, 458, 459

salām al-taḥlīl 643
Salāmān et Absāl 760
Salāmān ū Absāl 917
Salamiyya 121, 128
ṣalāt 641-645
ṣalāt 'alà al-mayyit 645
ṣalāt al-ǧināza 645, 659
ṣalāt al-ḫawf 645
ṣalāt al-istiḫāra 645
ṣalāt al-istisqā' 645
ṣalāt al-kusūf 645
ṣalat al-layl 645
Salawāt-nāma 960
Sale, G. 618
Salé 166, 424, 1039
Salerne 976, 996
Salġarides 133
Ṣāliḥ Ǧabr 399
al-Ṣāliḥ, ayyūbide 137
Ṣāliḥ b. 'Abd al-Quddūs 104
Ṣāliḥ Farhāt 451, 452
Ṣāliḥ b. Mirdās 122-124
Ṣāliḥ b. Muḥammad, Mombasa 327
Ṣāliḥ b. Ṭarīf 967
Sālim, Oman 295
Sālim, cfr. Ǧahāngīr
Salīm Čištī 257, 1058
Šalla, Chella 1039
Salman, Mgr. 406
Salmān, de Sāwa 911, 912, 913
Salmān al-Farsī 838, 844
Salomon, Sulaymān 603, 784
Salomon, traducteur 977
Salomonides 318
Salonique 204, 343, 345, 352
Salsabil 191
Salsette 294
Sām Mīrzā, ṣafawide 212
Sam' ū parwāna 919
Šamalites 844
Sāmān Ḫudāt 114
Samāna 238
Sāmānides 112, 113, 114, 115, 118, 119, 121, 143, 895, 897, 997
Samara 184
Samarie 408
Samarqand 26, 86, 92, 95, 106, 114, 129, 131, 145, 148, 184, 193, 194, 195, 196, 242, 253, 560, 572, 574, 580, 701, 895, 902, 906, 1004, 1011, 1025, 1041, 1044, 1045, 1062, 1063
Sāmarrā 107, 108, 117, 118, 404, 474, 829, 830, 1034, 1068
Samaw'al b. 'Ādiya 865
Sambas 276, 285, 288
Sambhājī 264
Sambhal 243, 254
Sāmī al-Ṣulḥ 392, 394, 395, 396
Sami bek 575
Sami Bey 6
Sami Bey Frashëri 941
Šāmil, *imām* 573, 580, 581
Samīr al-Rifā'ī 410, 415, 417, 419
Šammar 60, 308
al-šammāsiyya 1002
Samōri Ṭūrī 332
Šams al-Dīn Tabrīzī 908
Šams al-Dīn 'Umar 561
Šams al-Dīn, Kashmir 248
Samuel, H. 406, 420
Šam'ūn, C. 391, 393, 394, 395, 396
San Francisco, conférence de 383
S. Miguel de Ultramar 424, 425
San Stefano 344
Ṣan'ā' 23, 60, 298, 299, 301, 1000
Sanā'ī, de Ġazna 900, 903
Sanchez Pérez, J.A. 1010
Sancho el Craso 155
Sancho de Navarra 155
Sandomir 181
Šanfarà 863, 864, 882
sanǧaq 203, 218, 219
Sanǧar, selǧūqide 131, 133, 146, 147, 148, 902, 1043
Sangbast 1043
Sangram Singh 253
Ṣanhāǧa 159, 160
Šānī 919
Šanīq, Chenik 453, 454
Sanremo 345, 381, 397
Santa Maria de Algarve 158
Santarem 163
al-Sanūsī, Abū 'Abd Allāh 721, 725, 953
al-Sanūsī, Muḥammad b. 'Alī 467, 468, 775
sanūsiyya, Senoussis 333, 335, 356, 463, 466, 468
Sāqī-nāma, de Ḥāfiẓ 913
Sāqī-nāma, de Ẓuhūrī 920
Sāqiyyat Sīdī Yūsuf 461
al-Sāqizlī, Sayyid 466
Saqṭ al-zand 875
Saragosse 152, 154, 155, 158, 161, 988, 992, 1008
Saraḫs 471
Sarāi 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 195
al-Ša'rānī 887
Šarar 949
Sarawak 285
Sarbadārides 175
Sardaigne 159
sārdār Muḥammad 'Arīf 502
sārdār Muḥammad Dāwūd 499, 500, 504
sārdār Muḥammad Na'īm 500, 502
sārdār Šāh Maḥmūd 497, 499, 500
Sarekat islam 537, 538
Sarekat merah 538
Sarekat rayat 538
Sarġūn b. Manṣūr 88
šarī'a 182, 183, 580, 622-690, 684
Šarī'at Allāh 267

šarīf, cherif 127, 302, 303, 304, 782
Šarīf Ḫān 569
Sārkār, Abū Ḥusayn 524, 527
Sārkhej 1056
šarkī 934
Sarnath 235
Sarnelli, T. 999, 1000, 1002
Šarqīdes 243, 245
al-Sarrāğ 388
Sarrail 381
Saršār 949
Sartāq 177
Sartono 545
Sarwar al-Mulk 242
Šāš, Tashkent 114, 560
Sasarām 245, 256, 1025, 1053
Sassanides 894, 993, 1002
Sastroamidjojo 548, 549, 551, 552, 553, 554
Satan 694, 695, 811
Sātgāon 261
šaṭḥ, šaṭaḥāt 751, 756
al-Šāṭibī 610
Šāṭibiyya 610
satpanth 843
Satpura 246
al-Šaṭṭārī 775
Sa'ūd al-awwal 312-316, 353, 364, 386, 389, 394, 405, 413, 415, 418, 469, 489, 491, 521
Sa'ūd b. 'Abd al-'Azīz 307
Sa'ūd b. Fayṣal 308
Sa'ūdābād 526
Sauvaget, J. 4
Savonarola 618
Sāwağī 774
Šawāhid al-nubuwwa 918
Šawba 297, 300
Sawdā 945
ṣawm 640, 647-649
ṣawm al-taṭawwu' 649
Šawqat 'Alī 507
Šawqat Tanawī 949
Šawqī, Aḥmad 889
Šawqī Rabbānī 850
šawwāl 655
sa'y 649, 650
Šayba 399, 403
Šaybān 185, 196
Šaybānī, uzbeg 210, 253
al-Šaybānī, ḥanafite 633, 634
Šaybānides 195, 196
Sayf al-Dawla 121-122, 874, 875, 876, 976, 983
Sayf ḏī Yazan 332
Sayf al-Dīn al-Sūrī 146, 147
Sayf al-Dīn, zengide 133
Sayf I, Oman 294
Sayf II, Oman 294
Šayḫ Aḥmad 185, 186, 188
Šayḫ al-islām 220, 222, 224, 228, 355
Šayḫ Mūsà 923
Šayḫ Tayammum 954
Šayhites 846-847, 850
Sāyin Bulāt 187
Šayṭān 603, 783
Saywūn 297
Sayyīd 1052
Sayyid Aḥmad, Horde d'Or 185, 187, 188
Sayyid Aḥmad, Inde 268, 269, 948
Sayyid 'Alī 1064
Sayyid 'Utmān 1056
Schacht, J. 626, 627
Schäder, M. 914
Schall, S.J. 562
Schlumberger, M. 1044
SEATO 526, 557
Sébaste 134
Don Sébastien 424
Sébastopol 343
sebil 1051
Sĕcadē, A. 958
« Secte Ancienne » 566
« Secte Moderne » 566
« Secte Nouvelle » 566
Segu 331
« Seigneur du Temps » 487
Selangor 275, 288, 531
Selğūq Tīmūr-yalīğ 129
Selğūqides, Seldjoucides 115, 117, 119, 122, 128, 129-134, 142, 145, 146, 148, 175, 199, 762, 881, 901, 906, 926, 929, 1042, 1045, 1046, 1047, 1051, 1052, 1065, 1067
Selim I, ottoman 141, 206, 213-215, 216
Selim II, ottoman 217, 222-223, 303, 1049
Selim III, ottoman 228-229, 339-340
Selīm Girāi 191
Selma'a 332
Semarang 537, 538
Sema'un 537, 538
Semendria 205, 226
Şemilov 966
Semirečensk 572
Senapati 277
Sénégal, fleuve 160, 329
Sénégal, région 330, 331, 332, 776
Senhawī 959
Senna 959
Sennār 340, 342
Šer 'Alī 494
Şer Ali Afsos 948
Šer Šāh, Šer Ḫān 245, 254, 255-256, 258, 259, 260, 1025, 1053, 1058
Serbie 181, 203, 204, 205, 226, 227, 340, 343, 344
Şeref Xan 964
Şerefname 964
Seringapatam 267
Le Serment 965
Servet, M. 1001
Servet-i fünun 936, 938
Sétif 442, 443

Sèves 340
Séville 153, 154, 155, 163, 167, 277, 708, 753, 978, 988, 990, 999, 1000, 1009, 1039
Sèvres, traité de 299, 345
Sewra Azadî 963
Şêxmûsê Hesen 963
Seyahatname 934
Seychelles 359
Seydoux 457, 458
Seyuma bār 317
Sfax 18, 22, 452, 457
Sheng Shih-ts'ai 569
Shensi 563, 564, 565, 566
Sherley 211
Shertok 422
Shibli Academy 949
Shorter Encyclopaedia of Islam 7
Sī Bekkā'ī 433, 435, 436
Sī-nāma 916
šī'a, šī'ites 84, 86, 88, 89, 90, 95, 98, 102, 103, 106, 108, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 136, 138, 143, 145, 148, 149, 151, 159, 173, 174, 175, 195, 203, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 224, 225, 229, 241, 247, 251, 252, 255, 257, 259, 262, 263, 265, 275, 299, 303, 304, 305, 307, 397, 398, 399, 405, 471, 473, 479, 489, 506, 509, 577, 606, 613, 635, 654, 655, 699, 708, 713, 716, 719, 720, 774, 786, 815, 818-844, 845, 850, 919, 932, 933, 945, 984, 992, 1041, 1043
Šī'a Political Conference 509
Siam 288
Sib, traité de 295, 290
Sibérie 185, 196, 481, 563, 577
Sibiu 204
al-Šiblī 750
Šiblī Nu'mānī 505, 948
Sicile 92, 94, 125, 126, 159, 160, 633, 882, 883, 884, 976, 1035, 1040
Siddhānta 1003
Sidi Ahmet 928
Sidon 403
sidrat al-muntahà 795
Šifā'ī 920
Ṣifat ǧazīrat al-'arab 881
Ṣiffīn 83, 692, 698, 817
Siǧilmāsa 424
Sigismond de Hongrie 204
Sigismond III, Pologne 224
Siǧistān, cfr. Sīstān
Šihāb, Fu'ād 393, 396
Šihāb al-Dīn Ġūrī 246
Sihid 964
Šihr 296
Siḥr-i ḥalāl 919
Siḥru 'l-bayān 945
šī'ites, cfr. šī'a
Sikandar, 'ādilite 252
Sikandar, Kashmir 248
Sikandar, lōdī 243
Sikandar Šāh, sūride 257, 1054
Sikandra 1059
Sikhs 263, 264, 265, 268, 269, 493, 494, 506, 511
Sikri 257
Silésie 190
Silistrie 228
Silsilat al-ḏahab 917
Silves 158
Simancas 155, 157
Simbolon 553, 557
Siméon, Moscu 183
Simferopol (Aq mečet) 191, 570, 572
Simon Commission 508
Šimr 151
Sinaï 120, 366, 367, 654
Sinān, architecte 1049, 1049, 1050
Sinān « vieux de la montagne » 136
Sinān pacha 462
Şinasi 935
Sind 94, 113, 147, 233, 235, 241, 246, 255, 258, 259, 262, 268, 269, 493, 494, 508, 510, 511, 516, 523, 524, 605, 843
Sindhya 267
al-Sindī 751
Sine Vody 184
Singapour 282, 288, 297, 633, 543, 557
Sinǧār 207
Sinkiang 563, 564, 565, 566, 568-570
Sinope 134, 205
Sīra, de Mahomet 64, 65, 879
Siracuse 125
Sirāǧ al-Dawla 266
Sirāǧ al-Dīn 944
ṣirāt 645, 719, 723, 799
Sīrat 'Antar 888
Šīrāz 26, 116, 117, 175, 194, 231, 325, 474, 478, 480, 907, 912, 913, 919, 921, 922, 1004, 1045
Sire Xanim 961
Sirhind 257
širk 715, 716
Šīrkūh 133
Sirr al-asrār 996
Sirrī pacha 361
Širwān 208, 903
al-Šišaklī 384, 385, 386, 388, 393, 402
Sīstān 91, 112, 113, 114, 143, 177, 193, 470, 472, 494, 498, 956, 1066
Sivajī 252, 263, 264
Sīwās 194
Siyabend û Xacê 964
Siyabendor Samand 964
Siyar al-mulūk 905
Siyāsat-nāma 131, 905
Şiyer 964
Sjarifuddin 542
Sjahrir 540, 541, 542, 545
Skander-beg 204, 205

Skobelev 572
slamētan 289
Slatin pacha 334, 335
Slavonie 226
Slimān, *mawlāy*, filālien 425
Smyrne 25, 194, 345
Sneevliet 537, 538
Snesarev 581
Snouck Hurgronje, Ch. 601, 614, 625, 626
Sô 332
Šoa 317, 321
Soane 960
Sobieski, J. 226
Socotora 246, 297
Sofala 326
Sofia 203
Söğüt 199
Sokolli, Mehmed 217, 222, 223
Sokoto 331
Solari, P.A. 190
Soldaia (Sūdāk) 179
Solġāt 187
Somalie, Somalis 321, 322-325, 328
Somnāth 145, 1055
Sonārgāon 256
Songhay 329, 330
Sonni 330
šorfā' 167
Soudan, Sūdān (géographique) 31, 34, 317, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 424
Soudan (État) 322, 356-357, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 418
Sous, Sūs 162
Sousse 125
Soustelle, J. 445, 446
Souvenir 965
Souvorov 228
The Spirit of Islam 505
Sri Vijaya 273
Srinagar 517, 519, 520, 528
Stacks, L. 359, 369
Stalin, Staline (Djugašvili) 480, 483, 574, 576, 578
Standard English-Urdu Dictionary 6
Standard Oil C° 310, 311
Standstill Agreement 511, 513
Statut Organique 444, 445, 446
Steingass, F. 6
Stern 422
Studia Islamica 5
Suakin 321, 353
Subandrio 556
Subardjo 546
Subḥ 156, 157
Subḥ-i Azal 848
Subḥat al-abrār 918
Subiaco 126
Sublime Porte 218
Subuk-tigīn 143
Sūdī 913
Sudjarwo 549
Suède 228, 229
Suez 23, 247, 297, 299, 306, 320, 321, 353, 355, 360, 363, 366, 388, 395, 404, 405, 416, 459, 468, 469, 491, 528, 552
ṣūfisme, ṣūfis 708, 709, 711, 712, 714, 716, 744-761, 778, 804, 807, 811, 814, 824, 833, 854, 907, 910, 944, 945, 983, 987
al-Sufyānī 98
Šuǧā', Grand Mogol 262
Šuǧā' al-Mulk 493
suǧūd 643
Ṣuḥār 293, 294
Sugeng 547, 550
Suḫna 302
Suhrawardī, H.S. 515, 523, 525, 527, 528, 529, 530, 759, 774, 907
Sukarno 539, 541, 542, 543, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557
Sukawati 540
Sukiman 546
Ṣulayḥides 299, 303
Sulaymān, 'Abbāside 101
Sulaymān b. 'Abd al-Malik 94, 95
Sulaymān, Dār Fūr 334
Sulaymān Mākū 954
Sulaymān le Marchand 975
Sulaymān, monts 495
Sulaymān al-Nābulsī 410, 414, 415, 416, 417
Sulaymān, négrier 335
Sulaymān b. Qutulmiš 134
Sulaymān, saddōzā'ī 493
Sulaymān, ṣafawide 213
Sulaymānites 841
al-Sulaymaniyya 404
Suleyman I, ottoman 204, 213, 215-222, 247, 303, 424, 941, 1027
Süleyman II, ottoman 226, 932
Süleyman, *wālī* 307
Suleymanī 961
Sulṭān I b. Sayf 293, 294
Sulṭān II 294
Sulṭān Muḥammad 1064
Sulṭān Ṣuhāk 845, 846
Sultan Veled 930, 931
Sulṭanābād 1068
Sulṭāniyya 174, 182, 1043, 1045
suluk 290
Sulwān al-muṭā' 883
Sumantri 549
Sumatra 273, 274, 275, 276, 277, 283, 285, 286, 287, 288, 297, 537, 538, 540, 541, 543, 547, 548, 551, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 949
Ṣumayl al-Kilābī 151, 152
Sumbawa 279
Sumitro 557
Sumka 485, 486
Sumokil 550
Sumual 553, 558

Sunarjo 548
sunna 622, 623, 626, 627, 629, 631, 632, 633, 634, 745, 805, 818, 819, 857
sunnites 116, 117, 119, 124, 127, 128, 130, 138, 145, 149, 159, 162, 174, 175, 203, 207, 210, 213, 215, 229, 251, 252, 300, 304, 398, 479, 509, 815, 818, 820, 821, 827, 828, 829, 834, 843, 845
Supplément aux Dictionnaires Arabes 5
Ṣūr 293
sūra, sourate 597, 600-601
Ṣūra al-ma'mūniyya 1003
Surabaya 537, 538, 540, 547
Surakarta 282, 537
surambi 289
Surat 247, 263
Surianingrat 539
Šūrīda 922
Sūrides 254, 255-257, 258
Surūr 947
Surūš 922
Šuša 470
Sutardjo 539
Sutawidjaya Senapati 280
Sutlej 269
Sutomo 539
al-šu'ūbiyya 106, 871
Ṣuwār al-aqālīm 1009
al-Suwayra (Mogador) 425
Suwirjo 554
al-Šuyū'iyya fī 'l-islām 740
al-Suyūṭī 782, 887
Sūzanī 904
Suzdal 186
swahili 968, 969
Sykes, M. 380
Syr-Darya 572
Syrie 23, 36, 37, 79, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 98, 103, 104, 105, 113, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 128, 133, 134, 136, 139, 141, 149, 151, 173, 174, 181, 194, 214, 221, 224, 228, 302, 303, 306, 312, 340, 341, 342, 351, 352, 353, 365, 366, 368, 377, 379-390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 400, 403, 405, 407, 411, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 423, 428, 470, 492, 499, 605, 626, 631, 633, 654, 694, 700, 764, 773, 774, 792, 793, 815, 840, 842, 843, 845, 868, 874, 884, 888, 890, 899, 907, 909, 926, 958, 961, 962, 963, 965, 967, 974, 993, 1030, 1040, 1067
Szechwan 565
Szigeth 217

T

Ta'abbaṭa Šarran 863
al-Ta'ā'išī 357
al-Ta'ālibī 449, 450, 451
tabac 19, 263, 313, 474, 716
Ṭabā'i' al-ḥayawān 999
ṭabaqāt 625
Ṭabaqāt-i nāṣirī 914
Ṭabaqāt al-šu'arā' al-muḥdaṯīn 874
al-Ṭabarī 64, 612, 632, 880, 884, 897, 975
Tabaridji 279
Ṭabaristān 112, 113, 114, 115, 129, 880, 906
al-Ṭabarsī 613, 834
Ṭab'ī 944
Ṯābit b. Ǧābir 863
Ṯābit b. Qurra 974, 975, 1004
ṭabl ḫāna 1062
« Tablas toledanas » 1007
la Table 597, 598, 796
Tabrīz 25, 174, 175, 182, 183, 184, 195, 207, 210, 211, 213, 216, 223, 224, 227, 229, 351, 471, 472, 475, 476, 479, 480, 483, 492, 848, 901, 910, 1047, 1063, 1064, 1066
Tabūk 61
Taḏkira, de Zuhr 999
Taḏkira fī 'ilm al-bay'a 1011
Taḏkirat al-aḥwāl 920
Taḏkirat al-a'imma 821
Taḏkirat al-awliyā' 900, 901, 954
Taḏkirat al-kaḥḥālīn 998
Taḏkirat al-šu'arā' 916
Tadmor (Palmyre) 60
Tafilālt 424, 425, 437
Tafsīr al-Ǧalālayn 613
al-Tafsīr al-Kabīr 612
Tafsīr al-manār 726
Tafsīr al-qur'ān al-ḥakīm 726
Tağ al-'arūs 5
Taġazza 330
Taǧikistān 581
Tāgrārt 1037
Taǧura, Tadjoura 323
taǧwīd 614
Ṭāhā Ḥusayn 735, 736, 737, 889, 890
Tahāfut al-falāsifa 708, 987
Tahāfut al-tahāfut 990
taḫallus 902
ṭahāra 640-641, 642
al-Ṭaḥāwī 701, 721
Tahḏīb al-aḫlāq, de Miskawayh 884, 914, 985
Tahḏīb al-aḫlāq, revue urdu 505, 948
Tāhert 124, 125, 126, 151
Ṭāhir ḏū 'l-yamīnayn 106, 107, 110, 113, 114
Ṭāhir b. 'Ammār 456, 457, 458
Ṭāhir Marwazī 999
Ṭahirides, Yemen 299
Ṭahmāsp I, ṣafawide 210, 255, 919, 1064, 1066
Ṭahmāsp II, ṣafawide 213, 227, 229
Taḥrīr al-mar'a 732
Tahūda 89
al-Ṭā'i', 'abbāside 116, 119
Ṭā'if 60, 68, 73, 300, 307, 309, 310, 312, 344, 865
Taifas 158-159, 161, 163
Taï-ping 564

al-Tā'iyya al-kubrà 754, 882
Ta'izz 299, 302
Taj Mahal 261, 1025, 1059
takbīr 642
Takrūr 331
Takvimi Vekayi 936
Ta'lab 879
Ṭalāl, de Ḥā'il 308
Ṭalāl, de Jordanie 407, 410, 411, 412
ṭalaq 459, 675-676
Talas 560
Ṭal'at 345
talbiyya 650, 652
Taleḥ 324
Ṭalḥa 82, 83
Talḫīṣ fī a'māl al-ḥisāb 1011
Talifu 564, 565
Tālikotā 252
Ta'limites 709
talion, *qiṣāṣ* 680, 681
Ṭāliqān 145
Tāliš 471
talismans 785, 786
Ṭālpūr 268, 494, 523
Tamerlan 140, 175, 177, 184, 193-195, 204, 207, 208, 210, 242, 243, 245, 248, 252, 913, 915, 916, 928, 929, 931, 1025, 1041, 1042, 1044, 1045, 1052, 1053, 1061, 1063
Tamūd 297
Tana (Azov) 179, 180, 184
Tanā'i 921
Tanara 283
al-ṭanawiyya 699
Tāndā 245
Tandjong Morawa 547
Tandjong Priok 545
T'ang, dynastie des 558, 560
Tanger 22, 157, 162, 164, 425, 426, 428, 432, 435, 438, 1040
Tanger, traité de 440
Tanjore 264
Ṭanṭā 23, 774, 780
al-Ṭantawī 613
al-Tanūḫī 877
al-Tanūḫī, 'Abd al-Malik 881
Tanzīl 597
tanzimāt 342
tanzimat devri 935
Tao-Yang 564
Tapti 246
Taqī Ḫān 471
taqiyya 700, 825-826, 833, 840, 841, 843, 845, 850
taqlīd 632, 635, 706, 708, 724, 730, 731, 835
Taqwīm al-ṣiḥḥa 998
Taqwīm al-tawārīḫ 934
ṭa'r 61
Ṭarafa 862, 864
Tarāna-i Hind 948
tarāwīḥ 684
Tarente 125
Tarǧumān 572
Tarḫān 225
Ta'rīfāt 912
Ta'rīḫ-i 'ālam-arāy-i 'abbāsī 920
Ta'rīḫ-i Banākitī 915
Ta'rīḫ-i ġaznawiyān 897
Ta'rīḫ-i ǧihān-gušā 915
Ta'rīḫ-i guzīda 915
Ta'rīḫ al-Hind 884, 997-998
Ta'rīḫ al-ḥukamā' 884
Ta'rīḫ-i malikī 130-131
Ta'rīḫ-i waṣṣāf 915
Ta'rīḫ-i muraṣṣa' 955
Tarim 560, 569
Ṭāriq, b. Ziyād 92, 94, 149
ṭarīqa 208, 213, 219, 346, 348, 439, 576, 581, 715, 729, 734, 762-777, 778, 812, 814, 833, 908
ṭarīqa badawiyya 774
ṭarīqa bekṭāšiyya 219, 341, 768, 772, 941
ṭarīqa ḫatmiyya (Mirġaniyya) 369
ṭarīqa 'Īsāwiyya 770
ṭarīqa madaniyya 773
ṭarīqa mawlawiyya 768, 770, 908
ṭarīqa naqšbandiyya 348, 573
ṭarīqa qādiriyya 323, 331, 348, 773, 776, 780
ṭarīqa qalandariyya 774
ṭarīqa raḥmāniyya 767
ṭarīqa rifā'iyya 773
ṭarīqa ṣāliḥiyya 323, 324
ṭarīqa šāḏiliyya 773
ṭarīqa sanūsiyya 463, 467
ṭarīqa šaṭṭāriyya 775
ṭatīqa suhrawardiyya 774
ṭarīqa tiǧāniyya 348, 768, 777
ṭarīqa yesevī 929
ṭarīqa ziyāniyya 779
Tarsus, Tarse 87, 107, 206
Tartūs 843
Ṭarūb 153
Tarūdant 167
tašahhud 641, 643
taṣawwuf, cfr. ṣūfisme
Tašfīn, almoravide 161
Tashkent 26, 497, 569, 572, 574, 577, 578, 580, 581
tasmiya 607, 656
Tasvir-i efkâr 935
Tatares 171, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 222, 227, 228, 575, 577, 578
Tatta 142
Taurus 17, 40, 87, 127, 306
Tavernier 212
ṭawāf 640, 649, 650, 651, 653, 1027
tawaṣṣul 824
Tawfīq Abū 'l-Hudà 307, 409, 410, 412, 413, 414
Tawfīq Ṣidqī 613, 733

Tawfīq al-Suwaydī 400
Tawfīq, khédive 355-357, 772
Tawfīq al-Ḥakīm 890
ta'wīl 704, 710, 715, 758, 834, 836, 837, 838
Ṭawq al-ḥamāma 987
al-Ṭawwāḥīn 120
tayammum 641
Taymā' 61, 72
Taymūr, Maḥmūd 890
Taymūr Muḥammad 890
Taysīr fī 'l-qirā'āt al-sab' 610
al-Ṭayyib b. al-Āmir 841
al-Ṭayyib al-'Uqbī 441
ta-zi 560
ta'ziya 828, 920
Tchad 31, 32, 331, 332, 334, 468, 775
Tchécoslovaquie 365, 461, 502, 503
Teġ Bahādur 263
Téhéran 25, 26, 351, 409, 473, 474, 475, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 922, 961, 1046
Tel Aviv 419, 422
Telingana 239, 240, 249
Tell el-Kebīr 356
Temesvar 227
La Tempête (*Bahoz*) 965
Templer 414, 533, 534
Tengku Abdulrahman 534, 535, 550
Tentara Daru-l-islam 545
Terek 178, 181, 184, 191, 194
Ternate 277, 279, 280, 557
Tétouan 166, 425, 428, 434
Tevfik Fikret 936
Tewfīq Wehbī 958
Thānesār 147, 257
Thar 233
Théologie d'Aristote 981, 983
Théophile, byzantin 154
Thessalie 344
Thrace 182, 199, 345
thugs 238
Tibériade 136, 387, 992
Tibet 235, 241, 560, 561
Tibre 125
Tidore 277, 279, 280
T'ien Shan 115, 560
al-Tīfāšī 1000
Tiflis 223, 227, 470, 575
al-Tiġānī 775
Tigre 38, 39, 79, 98, 107, 122, 207, 402, 404, 791, 830, 1004, 1034
Tihāma 60, 298
Tiku 286
Tilak 507
Timbuktu, cfr. Tombouctu
Tīmūr Šāh, saddôzā'ī 493
Tīmūr Lang, cfr. Tamerlan
Tīmūr Qutluġ 184, 185
Tīmūrides 493, 915, 917, 1044, 1045
Tīn Darwaza 1056
Tinibek 183
Tīnmāl 162
Tīpū Sulṭān 267
Tīrān 316
Tirāorī 147
ṭirāz 1067
Tirmīḏ 904
al-Tirmiḏī 628, 806, 1022
Tisza 226
Tivoli 126
Tjakra Aminata 537, 538
Tjirebom 280
Tlemcen 124, 160, 164-165, 166, 215, 439, 1022, 1036, 1037, 1038
toba 32
Ṭobruk 467
Todar Mal 259
Ṭoġān Šāh 901
Tokombaïev 579
Tolède 152, 153, 154, 155, 158, 159, 618, 976, 977, 992, 1007
Tombouctu, Tombuktu 329, 330, 331, 335, 424
Toqma Ḫān 572
Toqat 203, 205, 207, 214
Toqmak 560
Toqtamiš 184, 185, 193, 194
Toqtu 181, 182
Tor 654
Torit 372, 373
Tornberg, C.J. 618
Toro 155
Torre del Oro 1039
al-Ṭorrēs 428
Tortose 158, 162
Tota de Navarre 155, 156
Tott, baron de 189
Touareg 32, 160, 329, 330, 331, 332, 967
Touat 425
Touba 776
Toulon 216
« tourment de la tombe » 569, 719, 722
Tours 96
Trajan 61
Transcaspienne 572, 574
Transcaucasie 574, 575
Transjordanie 79, 136, 306, 310, 311, 31 377, 378, 381, 383, 406-409, 1033
translitération 8, 9, 10, 11
Transoxiane 92, 95, 104, 106, 114, 115, 12 145, 148, 177, 184, 192, 193, 195, 196, 25 253, 258, 262, 560, 633, 701, 928
Transpersan 478, 479
Transylvanie 181, 190, 216, 224, 228
Trébizonde 195, 205, 207, 344
Trengganu 275, 287, 288, 531
Trichinopoli 264
« Trinidad » 277
Trinité 604, 710
Tripoli, Liban 139, 224, 385, 395, 845

Tripoli, Lybie 22, 86, 126, 136, 164, 216, 462, 463, 464, 465, 466, 469, 999
Tripolitaine 333, 344, 462, 463, 464, 465, 466
Truman 311, 378, 383, 421
Trunadjaya 282
Tsing tchen-kiao 561
Tso Tsung-t'ang 565
Tu wen-hsiu 564, 565
Tuāt, Touat 425
Tubà 797
Tudā Möngke 180, 181
Tūdeh 479, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 489
Tudèle 154
Tuǵibides 158
Tuǵluqābād 240
Tuǵluqides 239-242, 1052
Tuǵrā'ī 881
Ṭuǵril beg 117, 119, 129, 133, 142, 145, 811
Ṭugril II, selǵūqide 148
Ṭuḫāristān 113, 146, 927
Tuḥfat al-aḥrār 917
Tuḥfat al-albāb 1009
Tuḥfat al-'irāqayn 903
Tuḥfat al-kibār fī asrār al-biḥār 934
Tu-kue 560
Tukūš 142, 148
Tulā Buǵa, Teleboga 181
Tūlī 173
Ṭūlūnides 119-120, 121, 1034
Ṭumāma b. Ašras 700
Tūmānbay 141, 214
Tungans 563, 565, 568, 569
Tunǧūr 533
Tunis 22, 159, 164-165, 166, 215, 216, 332, 435, 436, 447, 448, 449, 450, 453, 456, 457, 459, 469, 633, 753, 1021, 1035, 1036, 1039
Tunisie 418, 429, 435, 448-462
« Le Tunisien » 449
Ṭūqān 417
Turaba 307
Tūrān 41, 92, 119, 192
Tūrān Šāh 136, 137, 299
Turandot 905
Ṭurayyā, Zoraya 483, 489, 490, 493
türbe 1025, 1047, 1050
Turcomans 471, 472, 477, 572, 574
Turfān 565, 568, 569
Türkçe ingilizce sözluk 6
türkçülük 936
Turkestan 41, 42, 43, 44, 115, 129, 192, 206, 497, 560, 563, 569, 572, 574, 575, 845
Turkī, omānī 295
Turkī, wahhābite, 308
Türkisch-deutsches Wörterbuch 6
Turkish-English Dictionary 6
Turkmānčāy, paix de 471
Türkmen kïzï 939
türkü 935
Turquie, Turcs 17, 23, 25, 27, 40, 86, 91, 107, 114, 115, 116, 117, 129, 130, 139, 157, 175, 192, 197, 215, 239, 249, 250, 282, 283, 353, 363, 365, 379, 380, 382, 387, 389, 393, 394, 395, 398, 402, 403, 405, 407, 410, 413, 414, 418, 449, 467, 469, 470, 476, 477, 478, 482, 489, 490, 491, 496, 500, 501, 503, 506, 508, 521, 565, 568, 569, 570, 575, 633, 765, 772, 773, 774, 775, 776, 915, 920, 926, 927, 932, 935, 938, 963, 967, 1041, 1068
Turšīz 916, 919
Ṭūs 106, 613, 708, 709, 830, 1043
al-Ṭūsī, Nāṣir al-Dīn 1010, 1011
al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan 834
al-Ṭūsī, Šaraf al-Dīn 1010
Ṭūsūn 307, 353
Tutuš 131
Tuulio, O. 883
Ṭuwaynī 295
Tūzūn 118, 121
Tver 183
Tyana 92

U

Uaina-Dagā 320
'Ubayd Allāh, fāṭimide 126
'Ubayd Allāh b. Qays 870
'Ubayd Zakānī 911
Ubayy b. Ka'b 605, 606
al-'Ubbād 1038
'Ūd-i hindī 946
UDMA 443, 444, 445
'Uḏrites 869
Ūfa, Oufa 570, 572, 575, 577
Ügedei 171, 177, 180
Uḫayḍir 1033
Uḥud 71, 677
'Ukāẓ 792
Ukraine 194, 226
Ujjain 245
'ulamā' 629
ulèëbalang 285, 286
Ullmann 618
Ulu türbe 1046
Uluǵ 'Alī 222
Uluǵ Beg 195, 928, 1011, 1045
Uluǵ Meḥmed (Ulu Muḥammad) 185, 186, 187
'Umar II 95, 868
'Umar, de Bornu 333
'Umar, de Dingiray 331
'Umar, de Kanem 332
'Umar b. Abī Rabī'a 868
'Umar al-Dīn b. Adam 321
'Umar b. Ḥafṣūn 154
'Umar al-Ḫalīfa 369
'Umar Ḫayyām 130, 867, 875, 891, 895, 898, 899-900, 901, 906, 914, 976, 1008
'Umar Sayf al-Naṣr 467
'Umar Walasma' 318

'Umar b. al-Ward 864
'Umar b. Yūsuf 1000
Umarkot 255
Umayya b. Abī 'l-Ṣalṭ 865
Umayyades (Andalus) 118, 125, 149, 151-158, 708, 1039
Umayyades (Syrie) 84-98, 99, 103, 104, 303, 316, 325, 626, 631, 663, 692, 694, 696, 698, 747, 815, 817, 828, 829, 831, 854, 867, 869, 870, 871, 877, 878, 993, 1027, 1033, 1041, 1054
Umm Debreikat 357
Umm Ḥabība 84
umm al-kitāb 65
Umm Kulṭūm 64
umma de Médine 70
UMNO (United Malay National Organisation 531, 532, 534
'umra 649, 651, 658
'Unayza 308
undang undang 953
Union Arabe 419
Union des Députés 441
Union Féministe Turque 349
Union Malaise 531-536
Union et Progrès 344, 379, 380
Union Soviétique, cfr. URSS
United Front (Pakistan) 524, 525, 526, 528
United Moslem Party 551, 552
UNRWA 415
'Unṣurī 895, 901, 904
'Uqaylides 119, 122, 124
'Uqba 89, 96, 780, 1029
Ura-tübe 572
urdū 942, 943
Urdū-i mu'allà 946
'Urfī 919, 920, 921, 933
Urgenč 197
URSS 296, 302, 316, 347, 348, 351, 352, 366, 387, 389, 416, 417, 418, 422, 461, 464, 468, 470, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 513, 515, 520, 521, 526, 527, 541, 548, 552, 554, 569, 573-581, 673, 859, 964
'urs, 'urus 658
Urumči 569
'Urwa b. Ḥizām 869
al-'Urwat al-wuṯqà 356
USA 295, 296, 311, 316, 347, 352, 365, 366, 367, 389, 393, 395, 402, 403, 405, 407, 412, 413, 418, 422, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 485, 498, 502, 504, 515, 520, 521, 541, 546, 849, 850
Usivē Beko 964
Usmanu dan Fōdjo 331
'Uššāq-nāma 912
Ustāḏ Muḥammad 1064
uṣūl al-fiqh 631
usure, *ribà* 679-680
Uṯmān (Othman) *Dū 'l-nurayn* 81-82, 83, 84, 86, 87, 302, 605, 606, 608, 609, 617, 631, 692, 697, 700, 783, 817, 820
'Uṯmān, de Bagirmi 334
'Uṯmān Ǧalāl 889
'Uṯmān al-Mušriwī, de Mombasa 327
'Uṯmāniyya 507
Utojo 550
al-'Uwaynī 392
Uways, ǧalā'ir 175
Uways, šayḫ 911
'Uyayna 306, 714
'Uyūn al-aḫbār 877
Uzbek (Özbeg) 182, 183
Uzbeks, Uzbekistan 196, 210, 211, 253, 259, 262, 928
Uzun Ḥasan 205, 206, 207
al-'Uzzà 61

V

Vahid Moran, A. 6
Valachie 340, 341, 343
Valdejunquera 155
Valence (Andalus) 158, 161, 163, 989, 1068
Valence (Valentinois) 96
Van 210, 214, 351
Van Mook 541
Varâmihira 1007
Varna 204, 228
Vasiliī I, Moscou 185
Vasiliī III, Moscou 185, 186
Vatan 935
Vatican 482, 543
Veisi 933
Venise, Vénitiens 137, 179, 181, 188, 203, 204, 205, 206, 207, 221, 222, 225, 226, 227
Venturi 206
Veramīn, Waramīn 1042, 1068
Verbiest 562
Verdun 155
Versailles, paix de 359
« Victoria » 277
Victoria & Albert Museum 1066
Vienne (Autriche) 190, 216, 226
Vienne (Viennois) 96
Vieux-dastūr 451, 452, 453, 456
Vijayanagar 249, 250, 251, 252, 1057
vin 127, 659, 660, 661
Vindhya 246
Vitold (Vytautas) 184, 185
Vivés, Louis 618
Vladimir 181
Vogel 333
Voizard 455, 456
Volga 177, 184, 186, 193, 222, 570, 578, 881
Volksraad 537
Volpi 463
Volta 332
Vorskla 185
Vosges 96

Voyage en Hewraman 962
Voyage au Kurdistan 966
Vullers, J.A. 6

W

Wadāy (Ouadaï) 333, 334, 335
al-Waddāḥ 870
Wādī al-'arab 409
Wādī 'l-Qurà 72
Wādī Selīṭ 151
wafd 359, 360, 361, 362
al-Wāfī bi-'l-wafayāt 886
Waǧdī, Muḥammad Farīd 733
Waghī 944
Wahān 495
Wahb b. Munabbih 870
Wahhābites 269, 287, 291, 294, 295, 305, 306-316, 331, 340, 653, 654, 655, 714-716, 776, 829
Walasma' 318, 319, 320
Walī, poète urdu 944
Wāliba 871
al-Walīd I b. 'Abd al-Malik 92-94, 233, 302, 870, 871, 1027, 1033
al-Walīd II 97
Walīde ḫān 1051
Wāmiq ū 'Aḏrā' 904
Wang Hao-yan 567
Waqā'i'-i bābarī 929
waqf 346, 449, 459, 568, 570, 576, 670, 671-673, 684, 1051
al-Wāqidī 64, 879
Wara (Ouara) 333
Waramīn, cfr. Veramīn
Warangal 240, 250
Waraqa b. Nawfal 793
Warāwīnī, Sa'd al-Dīn 906
Wasīǧ 983
Wāṣil b. 'Aṭā' 696, 697, 698
Wāsiṭ 91, 96, 97, 113, 120
Waśmgīr 115, 116
Waṣṣāf al-Ḥaḍra 915, 916
al-Wāṯiq 108
Waṭṭāsides 166, 167
Waṭwaṭ, Rašīd al-Dīn 902
wawatyan 290
wayang 289, 290
Wazīrī 515
al-Wazzānī, Muḥammad b. Ḥasan 427, 428
Wehr, H. 6
Weil, G. 600
Weizmann 420
Wellesley province 531
Welt des Islams, Die 4
Westerling 543
West-östlicher Diwan 948
Weygand 381
Wezīrē Nadir 963, 966
Wheelus Field 470
wilāya 674
Wilopo 546, 547
Wilson, haut-commissaire 397
Wilson, président 358, 380
Wingate 359
Wiranatakusuma 341, 738
wird 768, 769
Wirjopranoto 543
Wīs ū Rāmīn 904
Wiṣāl, de Šīrāz 921
witr (*watr*) 643
Woepcke, F. 1006
Wongsonegoro 547
wuḍū' 640-641
Wuǧda (Oudjda) 425, 426, 429, 435, 436
wuqūf 649, 652, 653
Wurno 331

X

Xanay Qubadī 960
Xurşid 960

Y

Yadavas 238
Yadigare lawan 962
al-Yāfi'ī 392, 393, 394, 395
Ya'fūrides 298
Yaǧmā, de Ǧandaq 922
Yaḥyà, almoravide 160
Yaḥyà, *faqīh* 152, 153
Yaḥyà, *imām* du Yémen 299-300, 310
Yaḥyà, poète albanais 941
Yahya, şeyhülislam 933
Yaḥyà b. Abī Manṣūr 1002
Yaḥyà b. 'Adī 975
Yaḥyà b. al-Baṭrīq 974
Yaḥyà b. al-Ḥakam al-Ǧazāl 154
Yaḥyà b. Ḫālid b. Barmak 105
Yaḥyà b. al-Ḥusayn, zaydite 299
Yaḥyà b. Isḥāq, médecin 996
Yahya Kemal 936, 937-938
Yaḥyà al-Maǧribī 1011
Yaḥyà b. Māsawayh 974
Yaḥyà Nūrī, Subḥ-i Azal 848
Yaḥyà b. Sāmān 114
Yakouba Silla 777
Yamāma 60
Yanbu' 307, 309
Yang Tseng-hsin 568
Yanišahr 568
Yao 334
Ya'qūb, aq-qoyunlu 208
Ya'qūb, ṣafawide 208
Ya'qūb, bārakzā'ī 493, 494
Ya'qūb beg 565, 566
Yakub Kadri 940
Ya'qūb al-Manṣūr 163, 632
Ya'qūb b. Layṯ al-Ṣaffār 112, 113, 118
Yā'qūbī 880
Yāqūt 884, 977
Yārkand 563, 565

yarlık 178, 180, 182
Yarmūk 79
yasa, yasaq 182, 183
Yaṯrib 60, 61, 68, 69, 864
yawm al-ǧamal 83
Yaxartes 983
Yazd 472, 474, 490
Yazīd I b. Mu'āwiya 87, 88-89, 828, 854, 855
Yazīd II 96
Yazīd III 97
Yazīd, filālien 425
Yazīdis, Yazidites, *yazīdiyya*, 40, 853-855, 958
Yegen, Wālī al-Dīn 889
Yehūda ha-Lēwī 992
Yei 372
Yekuno Amlak 318
Yelec 184, 194
Yemen, yemenites 61, 78, 92, 103, 121, 130, 136, 137, 149, 152, 222, 291, 297, 298-302, 304, 305, 310, 312, 317, 390, 654, 833, 841, 843, 907, 1000
Yeni Osmanlılar 343
Yeni Qal'a 228
Yeni Şehir 199
Yezidis, cfr. Yazīdis
Yoḥannes, négus 321
Yola 331
Yüan Yüan 561
Yūḥanna b. Māsawayh 994
Yung Cheng 562
Yūnis Reūf (Dildar) 966
Yunnan 561, 564, 566
Yünnanfu 564
Yūnus, *nabī* 780
Yūnus Emre 930
Yūsuf, de Bantam 283
Yūsuf al-Fihrī 151
Yūsuf, filālien 426
Yūsuf, de Herāt 472
Yūsuf, de Makassar 283
Yūsuf I, naṣride 168
Yūsuf b. Abī 'l-Sāǧ Dīwdād 114
Yūsuf 'Ādil Šāh 251
Yūsuf 'Alī, bohora 613
Yūsuf, de Bagirmi 333
Yūsuf ḫān 476
Yūsuf b. Ḥasan, de Melinde 327
Yūsuf al-Mu'tamin 1008
Yusuf Nassy 222
Yūsuf b. Pāqūdā 992
Yūsuf b. Saddīk 992
Yūsuf b. Tašfīn 160-161, 329, 999, 1037
Yuzuf Ziya 940
Yūsuf ū Zulayḫā 760, 897, 904, 918

Z

Zab al-Akbar 98
Zabīḍ 298, 320
Ẓabūr-i 'aǧam 948
Ẓafar-nāma 194
Ẓafar-nāma 915
Ẓafrullāh Ḫān 516, 517, 518, 520, 521, 522, 853
zaǧal (zeǧel) 882, 883, 959, 1061
Zaġlūl, Sa'd 358, 359
Zāhedī 488, 489
al-Ẓāhir, 'abbāside 139, 143
Ẓāhir Šāh, Muḥammad 497-504
ẓahīr (ḍahīr) berbère 427
al-Ẓāhir, ayyūbide 137
al-Ẓāhir, fāṭimide 128
Ẓāhir b. Badr 117
Ẓāhir, de Faryab 903
Ẓāhirites, *ẓāhiriyya* 632, 699, 707, 708, 753, 757
al-Zahrāwī, Abū 'l-Qāsim 997
Zakānī, 'Ubayd 911, 912
zakāt 640, 645-647, 670, 740, 765
zakāt al-fiṭr 647
Zakī Abū Šādī 889
Zakī Mubārak 890
Zalánkemén 226
Zalaca 160
al-Zamaḫšarī 612, 701, 745, 871, 884, 997
Zamān Šāh, saddōzā'ī 493
Zamora 155, 157
Zamorin, de Calicut 247, 251
Zamzam (Zemzem) 650, 651, 658
zandaqa, zindīq 872, 873
zanǧ 113, 118, 120, 293
Zanǧān 472, 479, 480, 848
Zanǧbār 113
Zanǧides, cfr. zenǧides
Zanzibar 33, 92, 113, 294, 195, 325, 326, 327, 328, 818, 843
Zápolya, Jean 216
Zar'a Yā'qob 318
Zaranǧ 193
Zarathoustra 853
al-Zarqā' 417
al-Zarqālī, Abū Isḥāq (Azarchiel) 1007-1008
Zati 932
zāwiya 764, 765, 771, 773, 775, 776
Zayd, 'alide 325
Zayd b. 'Alī al-'Ābidīn 831
Zayd b. Ṯābit 605
Zaydān, Ǧirǧī 889, 890, 993
Zaydites 112, 304, 701, 831-833, 992
Zayla' (Zeila) 317, 318, 321, 323, 355
Zayn al-'Ābidīn, du Kashmir 248
Zayn al-'Ābidīn, muẓaffaride 913
Zayn al-'Ābidīn, de Ternate 277
Ẓayn al-aḫbār 897
Zaynab 64
Zaynab 890
al-Zaytūna 450, 453
zeǧel, cfr. *zaǧal*

Zegries 157
Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 5
Zenata 159, 162
Zengī 133
Zengides 133, 134, 136, 1035
Zenta 226
Zetterstéen, K.V. 618
al-*Zīǧ*, d'al-Battānī 1004
Zīǧ-i ǧadīd-i sulṭānī 1011
al-Zīǧ al-īlḫānī 1011
al-Zīǧ al-kabīr al-ḥākimī 1005
Zīǧ al-mumtaḥan 1003
Zinda (Zinde) Rūd 211, 1045
zindīq 104, 750, 872, 873
Zīrides 159
Ziryāb 153, 1061
la Zisa 1040
Zistova 228
Zīwer 961
Ziya Gök Alp 940
Ziya Paşa 935
Ziyād b. Abīhi 87
Ziyād b. Ṣāliḥ 560
Ziyādat Allāh, aġlabite 1029
Ziyadé, Marie (Mayy) 890
Ziyānites 165
Ziyādites 298
Ziyār 115
Ziyārides 115, 905
Zsitvatorok 190
Zubayda, tombeau de 1043
al-Zubayr 82, 83
Zubayr pacha 334, 335
Zubdat al-tawāriḫ 916
Zuhayr, poète égyptien 882
Zuhayr, poète préislamique 863
Zuray'ites 229
Zuḥurī, de Turšīz 919
Zulālī, de Ḫwānsār 919
Zunbīl 91

INDEX DES CHAPITRES

CHAPITRE I. — *Notions préliminaires.*

Notions d'islamologie, 1. — Connaissances préalables. Centres d'enseignement, 2. — Questions de méthode, 3. — Bibliothèques. Instruments de travail. Bibliographies, revues, 4. — Dictionnaires. Ouvrages généraux, 5. — Les problèmes de la translitération, 8. — Le calendrier arabe-musulman, 11. — Bibliographie, 14.

CHAPITRE II. — *Les pays de l'Islam.*

(par L. v. Hertling)

Distribution géographique. Paysage islamique, 15. — La zone sèche, 16. — Climat, 17. — Végétation, 18. — La faune. Minéraux, 19. — La cité orientale, 20. — Cités orientales, 22. — Communications. Chemins de fer, 26. — Transport aérien. Mode de vie, 28. — Étude particulière de chacune des régions. Afrique, 29. — Les pays de l'Atlas. Le Sahara, 30. — Soudan, 31. — Population. La côte orientale, 32. — Égypte, 33. — Asie. Asie Occidentale. Arabie, 35. — Le Liban, Syrie et Mésopotamie, 36. — La Palestine et les terres d'outre Jourdain. Mésopotamie et Iraq, 38. — Mésopotamie inférieure ou Iraq, 39. — Anatolie ou Asie Mineure, 40. — Le Turkestan, 41. — Population. Turkestan Oriental, 43. — La Caucasie, 44. — La péninsule des Balkans, 46. — L'Iran, 47. — Inde, 48. — Les fleuves. La mousson, 49. — Agriculture, 50. — Industrie. Les langues. L'Islam dans l'Inde, 51. — Le Pakistan, 52. — Les îles de la Sonde, 53. — Population, 54. — Statistique générale, 55. — Bibliographie, 57.

PREMIÈRE PARTIE. — HISTOIRE

CHAPITRE III. — *L'Arabie préislamique. Mahomet.*

Topographie. Population. Vie sociale, 60. — Vie religieuse et politique, 61. — Mahomet. Sources biographiques, 62. — Mahomet à la Mecque, 64. — La période de Médine, 69. — Bibliographie, 74.

CHAPITRE IV. — *Le Califat.*

Note préliminaire. Abū Bakr. Guerres de consolidation, 77. — Omar. Guerres d'expansion, 79. — ʿUṯmān (Othman), 81. — ʿAlī. Les Ḫāriǧites (Kharidjites), 82. — Les califes umayyades. Muʿāwiya. Guerres, politique intérieure, 84. — Yazīd I. Ḥusayn, Karbalāʾ, 88. — ʿAbd al-Malik. Ibn al-Zubayr, al-Ḥaǧǧāǧ, 89. — Al-Walīd I. Conquêtes en Asie et en Espagne, 92. — Sulaymān, attaque de Constantinople, 94. — ʿUmar II, politique religieuse, 95. — Yazīd II. Hišām, les Arabes en France, 96. — Les derniers Umayyades. Marwān II, 97. — Les califes ʿabbāsides. Signification du changement politique, 99. — Al-Saffāḥ et al-Manṣūr. Bagdad, 101. — Al-Mahdī, l'administration de l'État, 102. — Al-Hādī et Hārūn al-Rašīd. Les Barmécides, 105. — Al-Amīn et al-Maʾmūn. Les Šīʿites, 106. — Al-Muʿtaṣim. Sāmarrā, le commencement de la décadence, 107. — Al-Mutawakkil, 108. — Bibliographie, 103.

CHAPITRE V. — *Le démembrement du califat.*

Liens brisés. Les états mineurs. Ṭāhirides du Ḫurāsān, 110. — Dulafides au Kurdistān. ʿAlīdes zaydites au Ṭabaristān, au Ǧīlān, au Daylam. Ṣaffārides en Perse, 112. — Les Zanǧ en Iraq, 113. — Les Sāmānides en Transoxiane et en Perse. Les Sāǧides en Āḏarbayǧān, 114. — Les Ziyārides en Ṭabaristān, ʿIrāq ʿaǧamī, Ǧurǧān. Les Turcs Īlek ḫān ou Qaraḫānides, en Turkestan et Transoxiane. Buwayhides. Sud de la Perse et de l'Iraq, 115. — Ḥasanεayhides au Kurdistān. Les Kārwayhides au Kurdistān. Le califat de Bagdad depuis la mort d'al-Mutawakkil jusqu'aux Selǧūqides, 117. — Les Ṭūlūnides en Égypte et en Syrie, 119. — Les Iḫšīdides en Égypte et en Syrie. Les Qarmaṭes au Ḫurāsān, Perse, Iraq, Syrie, Arabie, Maġrib, 120. — Les Ḥamdānides en Syrie et en Mésopotamie, 121. — Les Marwānides de Diyār Bakr. Les ʿUqaylides de Mossoul. Les Mazyadides de Ḥilla. Les Mirdāsides d'Alep, 122. — Les premiers États

indépendants du Nord de l'Afrique. Les Rustemides de Tâhert, 124. — Les Idrîsides au Maroc. Les Aglabides en Ifrîqiya. La prépondérance dans la Méditerranée. La Sicile musulmane, 125. — Les Fâṭimides au Maġrib, en Sicile, en Égypte, en Syrie, 126. — Les Turcs selǧûqides, 128. — Les grands Selǧûqides, 129. — Les Selǧûqides mineurs et les Âtâbeg. Les Selǧûqides de Kirmân, 131. — Les Selǧûqides de l'Iraq, 133. — Les Selǧûqides du Rûm, Asie Mineure. Égypte. Les Ayyûbides, 134. — Les Mamlûks. Les Mamlûks baḥrî, 138. — Les Mamlûks burǧî, 140. — États Orientaux. Les Ġaznawides ou Yamînides en Afganistan et dans les régions adjacentes, 143. — Les Ġûrides en Afganistan et en Hindoustan, 146. — Les Ḫwârizm-Šâh, princes de Ḫwârizm, 148. — Les États d'Occident. Al-Andalus. Les émirs dépendants de Damas, 149. — L'émirat umayyade de Cordoue, 151. — Le califat de Cordoue, 155. — Les mulûk al-ṭawâ'if, « Rois de Taifas », 158. — Ifrîqiya et Maġrib. Zîrides et Ḥammâdites, 159. — Les Almoravides, 160. — Les Almohades, 162. — Les Ḥafṣides de Tûnis, 164. — Les 'Abd al-Wâdites de Tlemcen, 165. — Les Marînides au Maroc, 166. — Les Waṭṭâsides au Maroc. Les Naṣrides de Grenade, 167. — Bibliographie, 168.

Chapitre VI. — *L'héritage de Čingiz Ḫân.*

Les dynasties des Tatares ou Mongols, 171. — Les Îl-ḫân de Perse, 173. — Les Ġalâ'ir à Bagdad. Les Muẓaffarides de Perse. Les Sarbadârides du Ḫurâsân, 175. — Les Kart de Herât. La Horde d'Or, 177. — Les Tatares de Kazan, 186. — Les Tatares de Kasimov. Les Tatares de Qrîm, 187. — Les successeurs de Čaġatâi, 192. — Tamerlan et les Tîmûrides, 193. — Les Uzbek, Ḫânides et Manqît en Transoxiane. — Bibliographie, 197.

Chapitre VII. — *Les Turcs ottomans. La Perse.*

Les origines de la puissance ottomane, 199. — Bayazid Yildîrîm, 203. — Mehmed II, 205. — Bayazid II et Ǧem. Les Turcs Aq-qoyunlu et Qara-qoyunlu, 206. — La Perse. Les Ṣafawides et le nouvel État persan, 208. — Šâh 'Abbâs I, le Grand, 211. — Les derniers Ṣafawides, 212. — Apogée de la puissance ottomane. Selîm I Yawuz, 213. — Les corsaires de Barbarie, 215. — Suleyman I, 216. — L'organisation ottomane, 217. — Le déclin de la puissance ottomane, 222. — La Perse. Nâdir Šâh et Karîm Ḫân, 229. — Bibliographie, 231.

Chapitre VIII. — *L'Inde.*

La conquête du Sind, 233. — Le sultanat de Dehli. Les « rois esclaves », 235. — La dynastie des Ḫalǧides, 238. — Les tuġluqides, 239. — Les dynasties des Sayyid et des Lôdî, 242. — États musulmans nés du démembrement du sultanat de Dehli. Bengale, 243. — La dynastie šarqî de Jaunpur. Malwa, 245. — Les Fârûqides de Khandesh. Gujarat, 246. — Kashmir, 248. — Le Dekkan. Les Bahmanides, 249. — Les cinq sultanats du Dekkan. Les 'Imâdites de Berar. Les Barîdites de Bidar. Les Quṭbides de Golkonda, 250. — Les Niẓâmites d'Ahmadnagar. Les 'Âdilites de Bijapur, 251. — L'empire du Grand Mogol. Bâbar, Humâyûn, 252. — Šer Šâh et la dynastie sûride, 255. — Akbar, 257. — Ǧahângîr, 260. — Šâh Ǧahân, 261. — Awrangzeb, 263. — Les successeurs d'Awrangzeb. La fin de l'empire, 264. — La mutinerie des cipayes. Bahâdur Šâh, 269. — Bibliographie, 270.

Chapitre IX. — *Indonésie, Arabie, Afrique.*

L'Islam en Indonésie. Depuis les origines jusqu'à la chute du sultanat de Malacca, 273. — Les premiers sultanats occidentaux, 276. — Les sultanats des Moluques, 277. — Les sultanats de Java, 280. — Le sultanat de Bantam, 282. — Le sultanat de Makassar ou de Gowa et Tello. Les sultanats de Bornéo, 284. — Le sultanat d'Atjeh, 285. — Petits sultanats de Sumatra. Les padri, 286. — La péninsule malaise, 287. — Remarques sur l'Islam en Indonésie, 288. — Les États indépendants de l'Arabie. Les imâms et les sayyid de l'Oman, 291. — Ḥaḍramawt, 296. — Yémen, 298. — Ḥiǧâz, 302. — Les Wahhâbites, 306. — Arabie sa'ûdite, 308. — L'Islam dans l'Afrique Orientale. Les émirats au sud et à l'ouest de l'Éthiopie, 316. — L'Érythrée, 321. — La Somalie française. La Somalie anglaise, 323. — La Somalie italienne, 324. — Colonies et émirats sur la côte orientale de l'Afrique, 325. — L'intervention portugaise, 326. La prédominance des gens d'Oman, 327. — Les États musulmans du Soudan, 328. — Soudan occidental, 329. — Le Soudan central, 332. — Le Soudan oriental, 334. — Bibliographie, 335.

Chapitre X. — *La période moderne.*

Le centre de l'Islam. Turquie. La Turquie et l'Égypte jusqu'à la mort de Mahmud II et de Mehmed Ali, 339. — Les derniers sultans ottomans, 342. — La république turque, 345. — Égypte et Soudan. Les descendants de Mehmed Ali en Égypte, 353. — Nationalisme et panislamisme, 355. — Le Soudan oriental. Le Mahdî, 356. — L'Égypte sous les Anglais, 357. —

La question du Soudan anglo-égyptien, 368. — L'État indépendant du Soudan, 373. — La Ligue des États Arabes, 376. — Les États Arabes du Nord. Liban, Syrie, 379. — Le mandat français. La Syrie et le Liban, 381. — La République syrienne, 383. — La République libanaise, 390. — Les mandats anglais. L'Iraq, 396. — La Transjordanie. Jordanie, 405. — La Palestine, 419. — Le vieil occident islamique. Maroc. Dynastie des chérifs ṣa'diens, 423. — Dynastie des chérifs filâliens, 424. — L'Algérie, 439. — La Tunisie, 448. — La Libye, 462. — L'Orient islamique. La Perse. Dynastie des qāǧārides, 470. — La dynastie pahlawī, 477. — L'Afghanistan, 493. — Les musulmans de l'Inde, 504. — L'indépendance: l'Inde et le Pakistan, 509. — La fédération de Malaisie, 531. — Les musulmans d'Indonésie, 536. — Les nouveaux États indonésiens, 540. — Les musulmans de la Chine et du Turkestan Oriental, 558. — Le Sinkiang depuis la chute de la dynastie manchoue, 568. — Les musulmans des territoires de la Russie, 570. — Bibliographie, 581.

DEUXIÈME PARTIE. — INSTITUTIONS

Chapitre XI. — *Le Coran.*

Authenticité. Origines, 597. — Chronologie et contenu du Coran. — Formation et transmission du texte, 604. — Le 'ilm al-qirā'a et les diverses leçons du Coran, 608. — Littérature coranique. Commentaires, 610. — La récitation du Coran, 614. — L'inimitabilité et l'autorité du Coran, 615. — Éditions et traductions du Coran, 616. — Note sur les traductions du Coran, 619. — Bibliographie, 619.

Chapitre XII. — *La šarī'a.*

Loi de l'Islam. Les sources. La sunna et le ḥadīṯ, 622. — Les traditionistes, 623. — Répertoires de traditions, 627. — Rā'y, qiyās, iǧmā', 629. — Iǧtihād, 631. — Écoles juridiques, 632. — Šarī'a et qānūn. Sens spécial de la loi musulmane, 636. — La fatwà, 639. — « Les cinq piliers » de l'Islam. La ṭahāra, 640. — La profession de foi. La prière, 641. — L'aumône, 645. — Le jeûne, 647. — Le pèlerinage, 649. — Influence religieuse sur la vie, 654. — La tasmiyya, 656. — La circoncision, 657. — Fêtes nuptiales. Funérailles, 658. — Prohibitions alimentaires, 659. — Autres restrictions, 660. — L'État musulman, 661. — Le calife, 662. — La guerre sainte, 663. — Caractère personnel de la šarī'a, les ḏimmī, 666. — La personne. La capacité juridique. — L'esclavage, 667. — Extinction de la personnalité juridique. L'apostasie de l'Islam, 669. — Personnes juridiques. Le fisc, 670. — Le waqf ou ḥubus, 671. — Le contrat matrimonial, 673. — Empêchements et dissolution, 675. — Dispositions successorales, 677. — La propriété et les obligations. L'usure, 679. — Lois pénales, 680. — Procédure jurdiciaire, 683. — Bibliographie, 686.

Chapitre XIII. — *La dogmatique.*

Le fonds théologique primitif, 691. — La distinction entre la foi et les œuvres. Les Murǧi'ites, 692. — Le libre arbitre. Qadarites et Ǧabarites, 694. — Les Mu'tazilites et leurs adversaires, 696. — Les doctrines mu'tazilites. Controverses sur la justice d'Allāh, l'anthropomorphisme, le Coran créé, 702. — Aš'arites, Māturīdites, Ḥanbalites, 705. — La situation au temps d'al-Ġazzālī. Ibn Ḥazm, 707. — Al-Ġazzālī, 709. — La réforme d'Ibn Tūmart au Maġrib, 712. — Ibn Taymiyya et son œuvre, 713. — Le wahhābisme. Sa position vis-à-vis de l'orthodoxie, 714. — Le contenu du kalām, 717. — Les 'aqīda, sommaires des propositions de foi, 720. — Tendances dogmatiques modernes. Muḥammad 'Abduh. La salafiyya, 724. — Position dogmatique de la salafiyya, 726. — Programme social et politique, 731. — Propagande et apologétique. Muṣṭafà al-Marāġī, grand šayḫ d'al-Azhar, 733. — L'orientation d'al-Manār, 734. — Positions extrêmes, 735. — La propagande dans les autres pays, 737. — Position vis-à-vis du communisme, 739. — Bibliographie, 741.

Chapitre XIV. — *La mystique.*

Ascétisme, 744. — Ḥasan al-Baṣrī, 746. — Rābi'a al-'Adawiyya. Le groupe de Kūfa. Les ṣūfī. Tawakkul. Ḏikr, 747. — L'épanouissement du ṣūfisme, 749. — La réaction sunnite, 750. — Les ramifications. Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Al-Ḥallāǧ, 751. — Ibn 'Arabī, 753. — Ibn al-Fāriḍ. Doctrines et méthodes des ṣūfī, 754. — Différences entre les ṣūfī et l'Islam sunnite, 757. — Initiation. Vie cénobitique des ṣūfī, 758. — Propagation du ṣūfisme, 759. — Bibliographie, 760.

Chapitre XV. — *Les ṭarīqa. Les awliyā'.*

Les ṭariqa, 762. — La hiérarchie dans les ṭarīqa, 673. — Ressources économiques, 765. —

L'initiation, 766. — Conditions d'admission. Obligations des affiliés, 768. — Pratiques rituelles. Le dikr, 769. — Activités des ṭarīqa, 771. — Les principales ṭarīqa, 773. — Les awliyā', 777. — Classes d'awliyā', 779. — Fêtes annuelles, 781. — Les chérifs. Le mahdisme, 782. — La magie, 783. — Quelques méthodes particulières, 785. — Bibliographie, 787.

CHAPITRE XVI. — *Mahomet dans l'Islam.*

L'évolution de la légende, 790. — La version populaire 791. — Les miracles, 800. — La position des érudits, 803. — Les privilèges de Mahomet, 804. — Mahomet, modèle de vie morale, 805. — L'intercession de Mahomet, 807. — La position des Musulmans vis-à-vis de Mahomet, 808. — L'être surhumain de Mahomet, 809. — La vénération de Mahomet, 811. — Bibliographie, 813.

CHAPITRE XVII. — *Les sectes de l'Islam.*

Le nombre des sectes, 814. — Caractère particulier de l'origine des sectes. Les Ḫāriǵites, 815. — La šī'a. Différences générales entre la šī'a et l'orthodoxie sunnite, 818. — Caractéristiques principales de la šī'a. La personne d' 'Alī. Ses fils Ḥasan et Ḥusayn, 821. — La doctrine de l'imamat, 822. — L' 'iṣma, 823. — Le tawaṣṣul. La ġayba, 824. — L'imām madhī. Les qualités surhumaines de l'imām. La taqiyya, 825. — L'intolérance, 826. — La tristesse de la šī'a. Le calendrier šī'ite. Muḥarram, 827. — Les pèlerinages, 828. — Les cimetières šī'ites. Les premières scissions dans la šī'a. Les Zaydites, 831. — Les Imāmites, 833. — Les Ismā'īlites. Méthodes doctrinales, 836. — Traits plus importants du système ismā'īlite, 838. — Les subdivisions des Ismā'īlites. Les Qarmaṭes. Les Fāṭimides, 839. — Les Druzes. Nizārites et Musta'lites, 841. — Musta'lites, Bohoras, Dāwūdites, Sulaymānites. Nizārites, Muḥammad-šāhites, Qāsim-šāhites, Khodjas, 841. — Autres sectes. Les Nuṣayrites, 844. — Les Ahl-i Ḥaqq, 845. — Šayḫites, Bābīs, Bahā'is, 846. — Bābīs, 847. — Les Bahā'is, 849. — Les Aḥmadiyya, 850. — La Yazīdiyya, 853. — Bibliographie, 855.

TROISIÈME PARTIE. — LES LITTÉRATURES ISLAMIQUES
(par A. Bausani)

CHAPITRE XVIII. — *La littérature arabe.*

Traits généraux, 859. — La littérature préislamique, 860. — Le Coran et la littérature au temps de Mahomet et des premiers califes, 865. — La période umayyade, 867. — Les poètes de l'Arabie, 868. — Les poètes de la Syrie et de l'Iraq, 869. — La prose, 870. — La première période 'abbāside, 871. — La dernière période 'abbāside, 881. — Depuis la chute du califat jusqu'au XIXe s., 885. — La période récente, 888. — Bibliographie, 891.

CHAPITRE XIX. — *La littérature persane.*

Les origines. La littérature persane préislamique, 893. — La conquête arabe et ses conséquences. Les premiers fruits de la fusion, 894. — La littérature persane jusqu'à Sa'dī. a) Poésie mystique et didactique, 899. — b) Poésie laudative et romanesque, 901. — c) La prose, 905. — L'âge d'or de la littérature persane: Sa'dī, Rūmī, Ḥāfiẓ, 907. — La prose, 914. — L'âge d'argent: de Ḥāfiẓ à Ǧāmī, 915. — Les quatre derniers siècles, 919. — Bibliographie, 924.

CHAPITRE XX. — *Les littératures turques. La littérature urdue. Les littératures mineures.*

Littératures turques, 926. — La littérature préislamique. Les diverses langues littéraires. La littérature čaġatāi, 927. — La littérature islamique des Turcs d'Anatolie, 929. — La période européanisante. La poésie populaire, 935. — La littérature musulmane de l'Albanie, 941. — La littérature urdue, 942. — La littérature malaise, 949. — Poésie épico-romanesque. Prose narrative, 951. — Prose historique. Prose éthico-didactique, 952. — La prose scientifique. Légendes populaires. Les littératures mineures islamiques. Paštō, 953. — Balūčī, 956. — Kurde (par le R. P. Th. Bois, O.P.), 957. — Le classicisme des premiers siècles, 959. — L'éveil patriotique, 960. — Un renouveau littéraire, 961. — Les prosateurs, 964. — Berbère, 967. — Le Hausa et le swahili, 968. — Bibliographie, 969.

QUATRIÈME PARTIE. — LA SCIENCE ET L'ART

CHAPITRE XXI. — *La science dans les pays de l'Islam.*

Caractère particulier de l'expansion arabe, 972. — Les premiers contacts scientifiques, 974. — Vue d'ensemble, 975. — Les sciences philosophiques, 978. — La falsafa. Néo-platoniciens et

péripatéticiens, 980. — Al-Kindī, 981. — Al-Rāzī, Ibn Masarra, 982. — Al-Fārābī, 983. — Les Iḫwān al-ṣafā', 984. — Ibn Miskawayh, 985. — Avicenne, 986. — Ibn Ḥazm. Al-Ġazzālī, 987. — Avenpace. Ibn al-Sīd, 988. — Ibn Ṭufayl, 989. — Averroès, 990. — La falsafa des juifs de l'Andalus, 991. — La philosophie des mutakallimūn après al-Ġazzālī, 992. — Les sciences naturelles. La médecine, 993. — Les sciences physiques et mathématiques, 1002. — Bibliographie, 1012.

Chapitre XXII. — *L'art dans les pays d'Islam.*

Remarque préliminaire, 1020. — L'Architecture. Édifices religieux, 1021. — Édifices profanes, 1025. — L'ornementation, 1026. — Les pays du centre de l'Islam. Édifices religieux, 1027. — Constructions profanes, 1033. — Le Maġrib et l'Andalus. Édifices religieux, 1035. — Constructions profanes, 1039. — La Sicile, 1046. — Perse et Transoxiane. Édifices religieux, 1041. — Constructions profanes, 1044. — L'architecture des Turcs. Les Selǧūqides, 1046. — Les Ottomans. Édifices religieux, 1047. — Constructions profanes, 1050. — L'Inde, 1051. — Les mosquées du « style de Dehli », 1052. — Bengale. Jaunpur, 1054. — Gujarat, 1055. — Malwa, 1056. — Dekkan 1057. — La période du Grand Mogol, 1058. — Les autres arts. Le chant, la musique, 1060. — La miniature et la peinture, 1062. — Les tapis, la tapisserie, les tissus, 1065. — Les autres arts décoratifs, 1067. — Bibliographie, 1068.

INDEX DES AUTEURS MENTIONNÉS DANS LA BIBLIOGRAPHIE

(Les chiffres indiquent le nº de la page)

A

Aaronson, D.B. 57
Abdarraziq, A. 742
Abdel Gawad 689
Abbadie, A. d' 337
Abbas Hilmi 584
'Abbas Khan 270
Abbot, F.K. 592, 619
'Abd al-Bāqī, M. Fu'ād 619
Abd el-Fattah 689
Abd el-Halim, Mahmoud 760
Abd el-Jalil, J.-M. 619, 741, 891
Abd el-Krim 588
'Abd al-Qāhir al-Baġdādī 855
Abd el-Rahman Tag 857
Abd el-Wahed, A. 688
Abdo el-Fatah 687
'Abdu 'r-Raḥīm 686
Abdul-Aziz, M. 59, 591
Abdulhak, S. 1068
Abdullah of Transjordan 588
'Abdu'l-Wali 270
Abbeg. L. 581
Abu 'l-Anwār 788
Abul Fazl, M. 619
Adam, J. 584
Adamiyat, F. 336
Adams, C.C. 742
Adams, D.G. 587
Adloff, R. 594
Adnan, A. 1012
Africanus, J.L. 1018
Aghnides, N.P. 688
Aglietti, B. 590
d'Agostini, 57
Ahlwardt, W. 891
Ahmad Khan, S. 813
Ahmad, J. 591
Ahmad, K. 592
Ahmad, M. 592
Ahmad, N. 592
Ahmed, K.N. 690
Ahrens, K. 74, 619
Ahrens, W. 788
Aini, M.A. 760
Akbar, M. 270
Akram, M. 591
Alarcon, M. 170, 892
Alastos, D. 583
Albertini, E. 589
Albiruni, A.H. 592
Alderson, A.D. 231
Alemany y Bolufer, J. 169, 1018
Alguier 589
Ali, A. 594
Ali, K.H. 592
Ali, M. 58, 592
Alim Khan, S. 595
Aljoxani 170
Allen, H.E. 583, 924
Allen, W.E.D. 583
Alonso, M. 741, 1012
Alp, T. 583
Alverny, M.T. d', 1012
Aly Aben Ragel 1017
Amador de los Rios, R. 1072
Amari, M. 170
Ambedkar, B.R. 592
Amedroz, H.F. 108, 168, 689
Ameer Ali, S. 686, 742, 813
Amilhat, P. 337
Amin, O. 585, 742
'Ammār b. 'Alī al-Mauṣilī 1014
Anastasoff, Ch. 583
Anawati, G.C. 741, 760
Ancona, A. d', 813
Anderson, J.N.D. 689, 690, 857
Andrae, T. 74, 619, 760, 813
Andre 787
Angus, H. 591
Anhegger, R. 970
Antonius, G. 581
Antonova, K.A. 270
Antuña, M.M. 170, 689, 892, 1014
Arberry, A.J. 619, 760, 761, 892, 924, 925, 1012, 1014, 1070
Archer, J.C. 592, 619
Ardant du Pic 337
Arendonk, C. v. 336, 857
Arévalo, R. 689
'Ārifī 925
Arin, J. 688
Arkell, A.J. 337, 586
Armanazi, N. 688
Armstrong, H.C. 336
Arnaud, L. 588
Arnold, T.W. 14, 168, 688, 741, 1014, 1070
Arqués, E. 788
Arribas, M. 588
Artam, N. 741
Arx, A. v. 593
Asín Palacios, M. 741, 742, 760, 788, 813, 1012, 1013, 1014, 1016, 1018
Aslanapa, O. 1071
Atamian, S. 583
Atiya, A.S. 169
Atlasi, H. 197
Attema, D.S. 741, 813
Aubert de la Rue 57
Ayalon, D. 169
Ayrout, H. 57
Aziz, M.A. 593

B

Babar 270
Babinger, F. 14, 231, 232, 588, 787, 788, 855, 970
Bach, L. 58
Bačinskiī, N.M. 1070
Bacon, E. 595
Baddeley, J.F. 58, 595
Badger, G.P. 336
El-Bādisī 760
Badshah Husain, A.F. 619

Baer, G. 584
Bailey, F.M. 58
Bain, R.N. 179
Bainville, J. 585
al-Bakri 1018
Balek, R. 590
Balfour, E. 270
Balfour, J.P.D. 57
Baljon, J.M.S. 271, 592, 619, 690, 742
Ball, W.M. 593
Balsan, F. 57, 336
Bamberg, F. 583
Banarli, N.S. 969
Bannerjee, S.N. 271
Banning, H. 108, 856
Banqueri, J.A. 1016
Banse, E. 57
Barani, S.H. 1017
Barazi, M. 742
Barbés, L.L. 787
Barbier de Meynard 924, 1018
Barbour, N. 589
Baring Gould, S. 335
Barni, L. 270
Barrat, R. 588
Barré, G. 590
Barth, J. 619
Barthol'd, V.V. 168, 179 232, 595, 688
Bashir ud-Din Mahmud Ahmad 857
Basset, A. 971
Basset, H. 788, 971, 1069
Basset, R. 337, 891, 971
al-Batanūnī 687
Bauer, H. 619, 741
Baumstark, A. 619
Bausani, A. 619, 924, 925, 970, 971
Bayānī, K.B. 925
Bazzaz, 'A.R. 581
Bazzaz, P.N. 592
Beauchamp, A. de, 583
Beaurecueil, S.L. 741
Beck, E. 619, 760
Becker, C.H. 14, 108, 169, 337, 687, 688, 813
Beckingham, C.F. 583
Beckwith, J. 1071
Beek, L. 583
Beermann, R.A. 337
Behn, E. 57
Bel, A. 169, 788
Belīaiev, E.A. 855
Bell, G.L. 581, 925, 1068
Bell, R. 74, 619
Bellan, L. 232
Benda, H.J. 593
Bennabi, M. 619
Bennigsen, A. 595
Bennouna, M.A. 588
Benoist-Mechin, J. 336, 583
Benzing, J. 595
Berard, V. 583
Beraud-Villars, J. 337
Berchem, M. van, 108,1072
Bercher, L. 689, 741, 742
Berg, C.C.
Berg, L.W.C. van den, 335
Berg, S. van den 1012, 1014
Berge, J.L. 587
Berger, M. 584
Bergstraesser, G. 581, 619, 687, 788, 1012
Berkes, N. 583
Bernard, A. 57, 588, 589
Berner, A. 1070
Berque, J. 588, 742
Berreby, J.J. 581, 587
Berthelot, M. 1018
Berthels, E. 620, 924, 925
Berthier, A. 589
Bessel-Hagen, E. 1017
Bevan, A.A. 74
Beveridge, A. S. 270
Biasutti, R. 57
Biddulph, C.E. 971
Biegel, L.C. 587
Bijlefeld, W.A. 741
Binder, L. 592
Binyon, L. 1070
Bioves, A. 584
Birdwood, L. 592
Birge, J.K. 583, 787
Birkeland, H. 813
Birot, P. 57
al-Birūnī 1017
Bisbee, E. 583
Bishr, P. 1070
Björkmann, W. 169, 587, 688
Blachère, R. 14, 74, 891, 892, 1012, 1018
Blake, R.P. 168
Blanchard, R. 57
Blandin, R.X. 588
Bloch, A. 891
Blochet, E. 179, 760, 855, 1070
Bloom, A. 1014
Blottiere, J. 589
Blunt, W.S. 891
Boccasino, R. 57
Bodde, D. 594
Bodenstedt, F. 595
Bodley, R.V.C. 589
Bodman, H.L. 587
Boehm, E.C. 57
Boer, T. J. de 1013
Boilot, D. J. 1012
Bois, Th., 971
Bokemeyer, H. 335
Bolitho, M. 592
Bombacci, A. 969, 970
Bonelli, L. 620
Boneschi, P. 620
Bonjean, J. 588
Bonn, G. 588
Bonne, A. 57
Bonne, P. 581
Bordeaux, H. 589
Borelli Bey, 337
Borelli, O. 584
Borovkov, A. 969
Borrmann, R. 1068
Botham, M.E. 594
Boukhary, A.K. 595
Boulifa, S. 788
Bouman, H. 593
Bourguiba, H. 590
Bouron, N. 587, 857
Bousquet, G. 231, 335, 589, 593, 686, 687, 690
Bousser, M. 588
Bouthoul, B. 856
Bouvat, L. 108, 170, 197, 857
Bouvier, R. 270, 390
Bouyges, M. 14, 1013
Bovill, N.W. 588
Boyer de Latour, P. 589
Bras, A. 337
Braune, W. 581, 892
Bräunlich, E. 891
Brémond, E. 336, 590
Brèthes, J.D. 588
Briggs, A. 1071
Briggs, M.S. 1068
Brion, M. 584
Bro, M.H. 593
Broadhurst, R. J. C. 1018
Brodley, A.M. 585
Brockelmann, C. 14, 891
Brohi, A.K. 971
Brooks, E. W.
Broomhall, M. 594
Brosch, M. 231
Brown, J.P. 787
Brown, P. 1071
Brown, W.N. 592
Browne, E.G. 197, 591, 621, 857, 924, 925, 1014
Brückner, A. 198
Brunel, R. 787
Brünnow, R.E. 856, 1068
Brunot-David, C. 1071
Brunov, N. 1068

Brunschvig, R. 169, 686, 687, 690, 1014
Brush, S.E. 857
Buchner, F. 1016
Buchta, R. 585
Budge, E.A.W. 337
Bugra, M.E. 595
Buhl, F. 74, 108, 620, 856
al-Bundāq 813
Burckhardt, J.L. 336
Burckhardt, T. 760, 787, 788
Burdo, A. 57
Burgess, L. 1070
Burgess, J. 270
Burton, R.F. 57, 687
Bury, J.B. 179, 231
Bussi, E. 686
Busson de Janssens, G. 688
Butler, A.J. 108, 1071
Buttin, P. 588
Büttner 972
Buys, W.R. van 788

C

Cabanelas, D. 620
Casinos Assens, R. 620
Cachia, A.I. 591
Caetani, L,. 74, 108
Cagigas, I. de las 170, 588
Cagnacci, E. 58, 591
Cahen, C. 168, 231, 1072
Caillé, J. 588, 1069
Calder, G.J. 592
Callard, K. 592
Calverley, E. 1013
Calvocoressi, P. 581
Cambon, H. 588, 590
Campani, R. 14
Campbell, D. 57
Camps Cazorla, E. 1069
Canaan, T. 788
Canale, M.G. 179
Canard, M. 168
Cantaluccio, F. 590
Cantalupo, R. 585
Cantor, M. 1016
Carali, P. 231
Caratheodory, A.P. 1017
Carbou, H. 57, 337
Carmody, F. 1017
Caroe, O. 595
Carrère d'Encause 593, 595
Carret, J. 590
Carthill, A. 271
Casati, G. 337, 586
Caskel, W. 336, 788, 891, 1072
Caspani, E. 58, 591
Castagné, J.A. 591, 594, 595, 742, 788
Castejón, R. 1069
Castiglioni, A. 1014
Castries, H. de, 588
Célérier, J. 57, 588
Cenival, P. de 588
Censoni, D. 587
Cerbella, G. 788
Cerulli, E. 57, 337, 787, 813
Cesaro, A. 788
Chafiq, A. 585
Chahata, C.T. 688
Chahnazarian, G.v. 108
Champion, P. 1069
Chand, T. 592
Chandhuri, S.B. 271
Chapelle, F. de la, 588
Charles, R. 686
Charles-Roux, F. 587
Chatelain, Y. 590
Chaterjee, A.C. 270
Chatterji, S.K. 970
Chatila, K. 689
Chaudrey, I. 593
Chaumeil, J. 788
Chauvin, V. 620, 813
Chavrebière, C. de 588
Chersman, R.E. 57
Chehade, A. 1014
Cheikho, L. 892
Chenery, H.B. 58
Cheng-Wou 197
Chevalier, L. 337, 590
Chick, H. 232
Chidiac, R. 741
Chirol, V. 585
Chol, I.B. 858
Chotin, A. 1070
Choublier, M. 787
Choudhury, G.W. 592
Chouraqi, A. 590
Chrétien, M. 585
Christensen, A. 924
Churchill, C. 587
Cipolla, A. 57
Cipriani, L. 57
Clarke, H.W. 925
Clavijo, R.G. de 197
Cleinow, G. 595
Clement-Mullet, J.J. 1016
Clermont-Ganneau 620
Clot-Bey, A.B. 57, 585
Coast, J. 593
Codazzi, A. 1018
Codrington, K. de B. 197
Codera, F. 1072
Cordes, G. 593
Cohn, E. 688
Coindreau, R. 57
Cola Alberich, J. 188, 1016
Cola, H.H. 1070
Colijn, H. 336
Colin, B. 588
Colin, G.S., 589, 690, 1015, 1016
Collin Davies 270
Colombe, M. 583, 585, 586
Combe, E. 585
Combes, F. 335
Conde, J.A. 1072
Conti Rossini, C. 337
Contreras, R. 1069
Coomaraswamy, A.K. 1016
Coppolani, X. 787
Corbin, H. 760, 925, 1013
Corbon, K. 688
Cordier, G. 594
Corval, P. 588
Cott, P.B. 1071
Coulbeaux, J.B. 337
Cour, A. 588, 892
Courtois, V. 741
Cousens, H. 1070
Crabites, P. 585
Cragg, K. 585, 595, 687, 742
Crary, D.D. 581
Crawford, F. 335
Cressey, G.B. 58
Creswell, K.A.C. 1068, 1069, 1070, 1071
Crofton, R. 337
Cromer 585
Cruz Hernández, M. 1013
Cues, N.v. 620
Cunningham, A. 585
Cureton, W. 1013
Curtiss, W.E. 58
Curtze, M. 1017
Curzon, G.N. 591

D

al-Dānī 620
Darago, R.N. 970
Darmesteter, J. 924, 971
Darmon, R. 590
Daudpota, U.M. 971
Davie, G.S. 924
Davis, H.M. 581, 582
Davis, K. 592
Dawn, C.E. 587
Day, G. 588
Decker, G. 593
Defrémery, C. 168, 169, 924, 1018
Dehérain, H. 231, 585
Demeerseman, A. 582, 590

Denison Ross, E. 197, 198, 232, 270, 1068
Dennet, C. 688
Deny, J. 583, 788
Depont, O. 787
Derenbourg, V.H. 620
Dermenghem, E. 787, 788, 813, 971
Desai, M. 592
Deschamps, H. 57
Desparmet, J. 788
Despois, J. 57, 590
Dessus-Lamare, A. 620, 1068
Devonshire, K.L. 1069
Di Mateo, I. 620
Dicey, E. 585
Dickson, H.R.P. 336
Didier, Ch. 336
Diehl, Ch. 168, 197
Dietrich, A. 1018
Dietrich, E.L. 586
Diez, E. 1068, 1070
Diffelen, R.W. van 742
Dimand, M.S. 1068, 1071
Dinet, E. 687, 813
Djadjadiningrat, R.H. 335
al-Djazā'irī, T. 741
Djourabtchi, H. 591
Dobby, E.H.G. 58
Dode, W. von 1071
Dodwell, H. 585
Doevel, H. 57
Doğrul, Ö.R. 620
Dollot, R. 591
Domaszewski 1068
Donaldson, B.A. 788
Donaldson, D.M. 856
Donskis, M. 179
Doughty, C.M. 57
Douglas, J. 337
Douin, G. 585
Doutté, E. 788, 971
Dozy, R. 170
Drague, G. 588, 787
Draz, M.A. 620
Dresch, J. 57
Drewes, G.W.J. 760, 788
Dreyfus, H. 858
Driault, E. 582, 585
Dubler, C. 170, 1015, 1019
Dubrovin, N. 595
Duda, H.W. 583
Duguet, E. 687
Dujarric, G. 337, 586
Dulout, F. 688
Dumasia, N.M. 856
Dunbar, G. 270, 592
Duncan, F.S.R. 586
Dunlop, D.M. 197, 232
Dunne, J.H. 585
Dupré, L. 591
Duquesne, Ch. 590
Dussaud, R. 856
Duveyrier, 787
Dvorak, R. 892

E

Earle, E.M. 583
Edib, H. 583
Edmonds, J.C. 587
Edwards, A.C. 1071
Egli, E. 1072
Egretaud, M. 590
Eichler, P.A. 620
Eisenberger, J. 687
Eklund, E. 741
Elder, E.E. 742
Elfenbein, J. 971
Eliseit, H. 582
Elisséeff, N. 892
Elliot, H.M. 270
Elwell-Sutton, L.P. 591
Elphinstone, M. 591
Emerit, M. 590
Emerson, E. 593
Emilia, A. d' 686, 687, 688, 689
Empson, R.H.W. 858
Enamul Haqq, M. 971
Enani, A. 688
Engelhardt, E. 688
Engelke, I. 813
Epton, N. 593
Erdmann, K. 1071
Ergun, S.N. 787, 1070
Erlanger, R. d' 1070
Erskine, S. 587
Erskine, W. 270
Ertaylon, I.H. 231
Esmaili, M. 591
Esquer, G. 590
Essad Bey, 813
Esslemont, J.E. 858
Ethé, C.H. 924, 925
Etherton, P.T. 58
Ettinghausen, R. 1071
Eulenberg, H. 813
Evans Pritchard, E.E. 787
Eyquem, P. 593
Eytan, W. 588

F

Fabre, F. 742
Fage, J.D. 337
Fagnan, E. 169, 688
Fago, V. 1068
Fahmy, A.M. 168
Fajansi, R. 590
al-Fakhry 1069
Famchon, Y. 588
al-Farabi 1012
Farah, C.E. 587
Faraj, A. 1015
Fares, B. 74, 1071
Faris, N.A. 14, 582, 620
Farmer, H.G. 1070
Faroughy, A. 57, 336
Farrukh, O. 891
Faruki, K.A. 687
Farzād, M. 925
al-Fāsī, 'A. 589
Faṣīḥ ad-Dīn, M. 1070
Fatemi, N.S. 591
Fattal, A. 688
Fawtier-Jones, E.C. 585
Fawzi, S. 586
Fayein, C. 57
Fell, W. 620
Fergusson, J. 1070
Fernandez, F. 1014
Fernau, F.W. 582
Feroze, S. 970
Ferrand, G. 14, 335, 337, 1017, 1019
Ferrandis, J. 1017
Field, C. 760
Filchner, W. 594
Firdawsī 924
Firishta 270
Fisch, F. 198
Fischel, W.J. 168, 169
Fischer, A. 14, 620, 687, 742, 813, 1017
Fischer-Wollpert, H. 592
Fisher, C.A. 582
Fisher, S.N. 582
Fisher, W.B. 57, 582
Fitzgerald, E. 924
Fitzgerald, W. 57, 687
Flacourt 337
Fletcher 972
Fluegel, G. 14
Fonahn, A. 1015
Forbes, A. 271
Forbes, N. 231
Franck, P.G. 591
Franck, C. 856
Frank, J. 688, 1016, 1017, 1018
Frank, R. 858
Frankl, T. 620, 1015
Fraser-Tytler, W.K. 591
Frayha, A. 858
Frey, U. 58
Freytag, G.W. 168
Friedländer, I. 855, 856
Fries, N. 108.
Fritters, G.M. 58
Fruin Mees, W. 335

Frye, R.N. 582, 583, 591, 593
Fuat, M. 583
Fück, J. 620, 687, 1017, 1018
Fumey, E. 589
Funck Brentano, Ch. 588
Furlani, G. 858
Furnivall, J.S. 593
Furon, R. 57, 232, 582, 591
Fuzulī 969
Fyzee, A.A.A. 582, 686, 856

G

Gabain, A. v. 231
Gabriel, A. 1070
Gabrieli, F. 108, 170, 582, 620, 856, 891, 892, 924, 1012
Gabrieli, G. 687, 690, 742, 855, 891
Gabrielle, L. 589
Gafurov, B.G. 197
Galal, M. 687
Galiay, J. 1069
Gallagher, Ch. F. 589
Gallois 57, 59
Gallotti, J. 1069
Ǧamāl al-Dīn al-Afǧānī 742
Gandz, S. 1016
Ganiage, J. 590
Garbers, K. 1017
Garbers, P. 1018
García Barriuso, P. 689, 1019
García Campos, J. 1017
García Figueras, T. 589
García Gomez, E. 742, 892
Garcin de Tassy, M. 620, 970
Gardet, L. 741, 742, 760
Gardner, W.R.W. 620
Gaspar Remiro, M. 170
al-Ġassānī, 'A. 1015
Gauba, K.L. 592, 813
Gaudefroy-Demombynes, M. 168, 620, 688, 690, 891
Gaudio, A. 592
Gaury, G. de, 336
Gauthier, E.F. 57, 169, 788, 971
Gauthier, L. 1013, 1014
Gavira, J. 589
al-Ġazzālī 689, 741
Gegaj, A. 231
Geiger, A. 620
Geiger, W. 971
Gelder, H.D. 856
Gelder, W. van 335
Geldner, K.F. 924
Gemayel, P. 587
Generet, R.H. de, 856, 925
Gentil, L. 57, 337
George, P. 58
Gerbrandy, P.S. 593
Gerland, E. 1016
Gerock, C.F. 620
Gessi, R. 585
Gevrey, A. 337
Geyer, D. 591
Ghali, M.B. 585
Ghani, A.R. 592, 970
Ghani, M.A. 924
Ghirelli, A. 582
Ghosh, R.C. 743
Giacomo, L. di, 892
Giannini, A. 582, 592
Gibb, E.J.W. 970
Gibb, H.A.R. 109, 582, 742, 891, 1014
Gibbons, H.A. 231
Giese, F. 231
Giffard, P. 585
Gigliarelli, U. 591
Ginsburgh, N. 593
Ginzel, F.K. 14
Gladwin, F. 924
Glahn, H.O. 590
Gledhill, A. 592
Glidden, H.W. 620
Glotz, G. 197
Glubb, J.B. 588
Glueck, H. 1068
Gmelin, H. 590
Godchot, J.E. 582
Goeje, M.J. de, 74, 109, 169, 856, 891, 1019
Goichon, A.-M. 742, 1013
Goldziher, I. 14, 169, 620, 686, 687, 688, 742, 761, 855, 856, 892, 1012, 1013
Golferichs, M. 1069
Golvin, L. 1069
Gómez Moreno, M. 1069
Gontaut-Biron, R. de 587
González Palencia, A. 170, 892, 1012, 1013
Goosens, E. 620
Gopčević 231
Gordon, R. 591
Gosh, R.C.
Gotthell, R.J. 688
Graaf, H.J. de 335, 593
Graf, C.H. 924
Graham, G.F. 592
Grahame-Bailey, T. 970
Grandval, G. 589
Granja, F. de la, 1019
Grant, C.P. 58
Grant Duff, J. 271
Gratzl, E. 1071
Graulle, A. 589
Greenridge, E.C.W. 690
Greenshields, R.S. 925
Gregoire, H. 620
Grekov, B.D. 197
Grenard, F. 197
Gribaudi, P. 58
Gribble, J.D.B. 270
Griffini, E. 1017
Grimme, H. 74, 620
Grohman, A. 58, 620, 1014, 1071
Groot-Adant, J. de 587
Gross, E. 788
Grousset, R. 168, 197
Grunebaum, G.E. v. 14, 891, 1012
Gruner, O.C. 1015
Grutter, I. 690
Gsell, S. 169
Guernier, E. 590
Guest, R. 892
Guevara, A. 589
Guidi, I. 74
Guidi, M. 14, 74, 595, 741, 856, 858, 1013
Guilland, R. 197
Guillaume, A. 14, 74, 589, 687, 741, 813
Guillén Robles, F. 170, 788, 813
Gul Badan, 270
Gunther, S. 1017
Gurlitt, C. 1069
Guy, A. 925

H

Haack, H. 1071
Haarbrücker, Th. 855, 1013
Haas, W.S. 58, 591
Ḥabīb, 'A. 971
Hachtmann, O. 970
Hadawi, S. 588
Haddad, G. 587
Haenisch, E. 197
Ḥāfiz-i Abrū 925
Hahn, E. 335
Haig, W. 14, 270
Haim, S.G. 582, 690
Hajek, A. 231
Hajjar, J. 585
Haldane, J. 57
Halecki, O. 231
Ḥalīfa al-Ḥalabī 1015
Ḥalīl 686
Halkin, A.S. 855
Hall, D.G.E. 335, 593
Halpern, M. 590

Hambis, L. 197
Hamidullah, M. 620, 813
Hamilton, A. 591
Hamilton, J.A. 586
Hammer-Purgstall, J.V. 197, 231, 970
Hammerton, Th. 590
Hammond, R. 1013
Hamzawi, A.H. 591
Hanotaux, G. 169, 231, 585
Hanoteau, A. 788, 971
Hans, J. 690
Haqq, A. 620
Haquim, M. 589
Hare, A. 589
Harries, L.P. 582
Harris, G.L. 588
Harris, G.S. 583
Hartley, J. 582
Hartmann, H.W. 583, 743
Hartmann, M. 337, 585, 594, 970
Hartmann, R. 58, 169, 336, 582, 583, 688, 761, 813, 892
Hasan, P. 592
Hasenclever, A. 585
Haslip, J. 583
al-Ḥaṣṣāf 690
Hassan, I.H. 856
Hatschek, J. 688
Hatta, M. 593
Hauser, F. 1016, 1072
Hausleiter, H. 620
Hautecour, L. 1069
Havell, E.B. 1070
Hayit, B. 595
Haykal, M.H. 813
Hazard, H.W. 1072
Hearn, H.C. 1070
Hedin, S. 58
Heffening, W. 688, 689
Heid, W. 197
Helbaoni, Y. 587
Helbig, K. 58
Helfritz, H. 58
Hell, J. 741, 1016
Heller, A. 1016
Hellwald, F. 583
Henderson, K.D. 57
Henning, R. 168
Henninger, J. 620
Henry-Haye, G. 587
Herber, J. 788
Herculano, A. 589
Herzfeld, E. 1068, 1069, 1070
Hess, C.G. 587
Hesse, F. 58, 591
Heyd, U. 583
Heyworth-Dunne, G. 592
Heyworth-Dunne, J. 585
Higgins, B. 593
Hill, G. 231
Hill, R. 585, 586
Hinneberg, P. 891
Hinz, W. 168, 179, 1016
Hirschberg, J. 1014, 1015
Hirschfeld, H. 620
Hitti, P.K. 109, 168, 587, 857
Hochheim, A. 1017
Hodgkin, R.A. 57
Höfner, M. 74
Hogarth, D.G. 231,336
Hogben, S.J. 337
Holland, W.L. 593
Hollander, J.J. de, 971
Hollingworth, L.W. 337
Hollister, J.F. 856
Holmyard, E.J. 1015, 1018
Holt, P.M. 585, 586
Holter, K. 1014, 1071
Hopkins, J.P.F. 590
Horn, P. 270, 924
Horovitz, J. 620, 688, 813
Horten, M. 741, 742, 743, 761, 788, 1112, 1013, 1016
Hoskins, H.L. 582
Hosten, H. 271
Hostler, C.W. 583, 595
Hotzsch, O. 179
Houben J.J. 593
Houdas, O. 198, 338, 589, 687
Hourani, A.H. 582, 587
Hourani, G.F. 169
Houtsma, M.T. 168, 742
Howard, H.N. 583
Howe, M. 589
Howell, F.B. 971
Howorth, H.H. 197
Hoylan, J.S. 271
Huart, C. 14, 231, 620, 1071
Hubac, P. 590
Huber, R. 582, 583
Huici Miranda, A. 170
Huitema, T. 742
Hunter, W.W. 270,592
Hurewitz, J.C. 582, 588
Husain, M.T. 270, 582
Hutchison, E.H. 588
Hutton, J.H. 58
Hyslop, J. 586

I

Ĭakubovskiĭ, A. 197
Ibn abi Uṣaybi'a 1015
Ibn al-Awam, 1016
Ibn Baṣṣāl 1016
Ibn Baṭṭūṭa 1019
Ibn Ğubayr 1019
Ibn Ḥazm 742, 892
Ibn Hisham 813
Ibn Isa, A. 1014
Ibn Ishaq 74
Ibn Khaldun 169, 1013
Ibn Qotayba 891
Ibn Rushd 1013
Ibn Saad 74
Ibn Wāfid 1016
Ibn Yamīn 925
Ibrahim, W. 585
Idris, H.R. 169, 788
al-Idrīsī 1019
Imbault-Huart, C. 595
Imbert, A. 856
Ingrams, W.H. 336, 337
Iqbal alī Shah 58, 591, 761
Iqbal, A. 924
Iqbal, M. 743, 857
Irani, D. 925
'Irāqī 925
Ireland, P.W. 582, 587
Irwine, W. 270
Ismail, A. 231, 587
Isnard, H. 57
Issa Bey, A. 1015
Issawi, Ch. 58, 585, 1014
Ivanov, M.S. 858
Ivanov, P.P. 595
Ivanow, V. 856, 857, 925
Iver, G. 169, 589
Izzeddin, N. 582

J

Jaba, A. 971
Jackson, A.V.W. 924
Jackson, H.C. 57, 586
Jacob, G. 787, 1019
Jacobs, E. 231
Jacoby, H. 1071
Jacques-Meunié, D. 1069
Jacut 14
Jaeschke, G. 583, 689
Jahangir, 270
Jahu, K. 197
Jalabert, P. 590
Jalaluddin, A. 970
Jamal-ud-Din, A. 59
Janot, E. 585
Jansen, H.L. 788
Jansky, H. 1019
Jarring, G. 59, 591
Jarvis, H.W. 585
Jaubert, P.A. 1019
Jawad Ali 856
Jawar, H. 58
Jayakar, A.S.G. 1016
Jeffery, A. 620, 743
Jemma, E. 584

JEREMIAS, A. 761
JERROLD, B. 585
JINNAH, M.A. 592
JIREČEK, K.J. 232
JOLY, F. 57
JOMIER, J. 620, 688
JONES, A.H.M. 337
JONQUIÈRE, A. de la, 232
JOPPEN, Ch. 270
JORGA, N. 232, 584
JOVELET, J. 582
JUCHEREAU, A. 584
JUIN, Gén., 589
JULIEN, Ch. A. 590
JURJI, E.J. 582
JUSSUÉ, E. 14
JUSTINARD, Col. 589, 971
JUYNBOLL, A.T. 742
JUYNBOLL, Th. W. 593, 686, 1018

K

KAHIN, G.M. 582, 593
KAHLE, P. 620, 787, 788
KAJUM, K.V. 595
AL-KALĀBĀDHĪ 761
KAMAL ELDIN GALAL 585
KAMALI, S.A. 592
KAMMERER, A. 337
KAMPFMEYER, G. 589, 743, 892
KANUNGO, K. 270, 271
KARABUDA, B. 584
KARAKA, D.F. 592
KARĪM GHULĀM 'ALĪ 857
KARIMI, A. 591
KARTINI, R.A. 593
KARY-NIĬAZOV, T.N. 1017
KASTER, H.L. 582
KAT ANGELINO, A.D.A. de, 593
KATIRJOGLOU, M.M. 621
KATSH, A.I. 621
KATTENBURG, P.M. 593
KAUFMANN, A. 57
KAY-KĀ'ŪS 925
KAYE, J. W. 271
KAZEM BEG, M. 621
KAZEMZADEH, F. 595
KAZEM ZADEH, H. 856
KEMAL SAMANCIGIL 787
KENNEDY, E.S. 1017
KENNEDY, P. 271
KERN, R.A. 335
KERNKAMP, W.J.A. 587, 743
KEY, K.C. 970
KHADDURI, M. 336, 587, 588, 687, 688
KHAIRALLAH, A.A. 1015
KHAJA KHAN 761
KHALIDI, I.R. 591
KHAN, M. 592
KHAN, S.M. 592
KHAN, A. 59
KHAN BAHADUR 858
KHANZADIAN, Z. 590
KHATAK, S.K. 925
KHEIRALLAH, G.L. 813
KHEMIRI, T. 591
KHONDKAR, F. 270
KHOURY, P. 742
KHOURY, F.J. 587
KHUDA BUKHSH, S. 14
KHURY, G. 588
KIERNAN, R.H. 336
KILIC, A. 584
KIMCHE, J. 582
KING, F.H.H. 593
KING, J.S. 270
KINGSFORD, Ch. L. 168
KIRIMAL, E. 595
KIRIMER, C.S. 595
KIRK, G.E. 582
KIRKWOOD, K.P. 584
KLAPPSTEIN, P. 761, 788
KLEIN, J. 590
KLERK, E.S. de, 335
KLINGMÜLLER, E. 585
KLUTE, F. 57, 58
KNIGHT, E.F. 584
KNIGHT, M.M. 590
KOCH, H. 595
KOECHLIN, H. 1068
KOEHLER, P.H. 1069
KOESOEMA ATMADIJA 336
KOFLER, H. 689
KOHL, K. 1016, 1017
KOHN, H. 582
KOLARZ, W. 59
KONIKOFF, A. 58
KONING, P. de 1015
KOPP, H. 1018
KÖPRÜLÜ, M.F. 197, 232, 969
KORBEL, J. 592
KOSTANICK, H.L. 584
KOUATLI, A. 689
KOWALSKI, T. 924
KRAEMER, H. 761
KRAEMER, J. 1012
KRAFT, E.S. 594
KRAMERS, J.H. 232, 621, 688, 1019
KRATSCHKOVSKAIA, V. 1070
KRAUS, P. 855, 857, 925, 1012, 1013
KRSCMÄRIK, J. 690
KREEMER, J. 336, 593
KREMER, A. v. 58, 109, 687, 741
KREUTEL, R.F. 970
KREYBERG, L. 59
KRINSKY, F. 582
KRISS, R. & H. 788
KRITOVOULOS 232
KROEF, J.M. van der 593
KRÜGER, K. 58, 584
KRUSE, H. 689
KRUYT, A.C. 336
KRYMSKII, A. 813
KUEHNEL, E. 1068, 1071
KUKE, H.C. 232
KURAN, A.B. 584
KURT, E. 1071
KUSCH, E. 58
KUTSCH, W. 1017
AL-KUSCHAIRI 761

L

LA ROCHE, E. 1070
LACOSTE, R. 595
LACOUTURE, J. et S. 585, 589
AL-LADHIQĪ 742
LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. 1072
LAISSY, M. 587
LAL, S.K. 270
LAMBERT, E. 1069
LAMBTON, A.K.S. 591
LAMM, J. 1069, 1071
LAMMENS, H. 74, 109, 587, 813, 892
LAMONT, C. 59
LAMPEN, G.D. 337
LANDAU, J.M. 585
LANDAU, R. 57, 582, 589
LANDON, K.P. 582
LANE, A. 1071
LANE, E.W. 168, 788
LANE POOLE, S. 14, 1069
LANG, D.M. 232
LAOUST, H. 168, 688, 689, 742, 743, 972
LAPANNE-JOINVILLE, J. 687
LAQUEUR, W.Z. 582, 743
LARNAUDE, M. 57
LARREA PALACÍN, A. 1070
LASSY, I. 856
LATOR, E. 1014
LATOURETTE, K.S. 594
LATRON, A. 587
LAURENT, F. 591
LAURENT, J. 108
LAVERGNE, B. 590
LAWRENCE, T.E. 336
LE BOULICAT, A. 688
LE CHATELIER 787
LE COQ, A. 59
LE GRIP, A. 589, 788
LE STRANGE, 108, 197, 1019

Le Tourneau, R. 168, 169, 582, 589
Lebedeff, O. de 197
Lebkicher, R. 58, 336
Leblanc, E. 972
Leclerc, L. 1015
Leeuwen, A.T. van 742
Lehman, E. 621
Leimbach, W. 59
Lekkerkerker, C. 59
Lelewel, J. 1019
Lemaitre, A. 584
Lenczowski, G. 582, 591
Lentz, W. 591, 924, 971
Leone, E. de 336
Lerouge, R. 813
Lescot, R. 858, 925
Letourneux, A. 788
Levi Della Vida, G. 109, 170, 621, 813, 855, 1012, 1017
Lévi Provençal, E. 169, 170, 589, 687, 690, 1019, 1072
Lewin, N. 1016
Lewis, A. 971
Lewis, A.R. 169, 621
Lewis, B. 582, 584, 743, 855, 857
Lewis, G.L. 584
Lewis, P. 59
Lewis, W.H. 591
Levy, R. 690, 857, 924, 925
Leyden, J. 270
Liaquat Ali Khan 592
Lias, G. 595
Lichtenstädter, I. 891
Liebesny, H.J. 336, 687
Lin Bhai-Lien 813
Linant de Bellefonds, Y. 689
Linares, R.G. de 170
Lippert, J. 337, 1014, 1015
Lippmann, E.O. v. 1016
Little, T.R. 587
Littmann, E. 337, 788, 813
Lloyd, S. 588
Lloyd, G. 585
Lockhart, L. 58, 232
Lodge, R. 231
Loewe, H.M.J. 168, 197
Loewenthal, R. 594
Lokhandwalla, S.T. 857
Lokkegaard, F. 689
Lokys, G. 170
Longás, P. 741
Longrigg, G.S. 337
Longrigg, S.H. 582, 587, 588
Longworth Dames, M. 271, 971
López Estrada, F. 198
López Ortiz, J. 170, 687, 689, 690
Loredo, A.M. 14
Loria, G. 1017
Lorrimer, F. 595
Loth, O. 621, 687, 892
Loubignac V. 788
Low, S. 585
Löwenthal, R. 582
Luciani, J.D. 742
Luckey, P. 1017
Luengo, J.M. 1069
Lugal, N.H. 969
Lugol, J. 582
Luke, H. 584
Luknitsky, P. 595
Lumby, E.W.R. 592
Lyall, A. 271
Lyall, C.J. 74, 891
Lyautey, P. 589
Lybier, A.H. 232
Lyndon Harries 972
Lyne, R.N. 337

M

Maack, F. 788
Maccallum, E.P. 587, 813
McCarthy, R.G. 742
Macdonald, D.B. 741, 761, 1014
Macdonald, J. 621
Machalski, F. 924
Machatschek, F. 595
Mackensen, R.S. 1014
Mackenzie, D.N. 971
Maclagan, E. 271
Macler, F. 168
Mac Michael, H.A. 337, 586
Macmillan, M. 57
Madkour, I. 1014
Maggio, G. di, 590
Mahhouk, A. 587
Main, E. 588
Majumdar, R.D. 270, 271
Makas, H. 971
Makram, H. 585
Malek, Y. 588
Malesani, E. 59
Malet, E. 585
Malik, Ch. 582
Malik Ismā'īlī 58
Mallory, W.E. 582
Maltzan, H. v. 688
Malyon 971
Mamour, H. 169
Mansuroglu, M. 970
Manvelichvili, A. 198
Marçais, G. 74, 109, 168, 169, 170, 589, 590, 1068, 1069
Marçais, W. 687, 689
Marcel, T. 109
Marchand, R. 583
Mardin, O.F. 621
Margoliouth, D.S. 74, 108, 109, 621, 891
Markowski, B. 59
Maron, S. 592
Marsden, W. 971
Marshall, J.E. 585
Martin, F.R. 1071
Martin, A.G. 589
Martin, P.P. 586
Martinière, H. de la 589
Martinovitch, N. 232
Marty, P. 337, 589, 688, 690, 787
Mas Latrie, L. 170
Maslow, B. 1069
Mason, I. 594
Massé, H. 58, 591, 743, 789, 856, 924, 925
Massignon, L. 57, 168, 582, 621, 687, 689, 690, 742, 761, 789, 857, 1014
Mateu y Llopis, F. 170
Matthews, C.D. 813
Mauchamps, 789
Maududi, A.A. 592, 743
Maurette, F. 57
Mayer 971
Mayer, L.A. 169, 1071, 1019, 1068, 1071, 1072
Maynial, E. 270
Mayr, J. 14
al-Mazar, F. 58
McCohan 585
McNeile, R.P. 621
McPherson, J.W. 788, 813
Meakin, B. 589
Meek, C.K. 57
Mehren, A.J. v. 742
Mehrez, G. 1071
Meier, F. 761
Melamede, G. 74
Melamid, A. 582
Melia, J. 587
Mellema, R.L. 593
Melling, M. 232
Mellini, A. 585, 586
Mellor, A. 592
Mellor, F.H. 589
Melzig, H. 198, 191
Menasce, P.J. de, 1014
Mende, G.v. 595
Mende, T. 59
Mensing, J.P.M. 585, 690

Menzel, T. 179, 689, 787
Mercier, E. 170, 689
Mercier, M. 856
Mergelina, C. de, 1069
Merkuriev, K.V. 741
Merrick, 972
Merriman, R.B. 232
Meulen, D. van der 58, 336
Meunié, J. 1069
Meyerhof, M. 761, 789, 1012, 1014, 1015, 1016, 1018
Mez, A. 109
Michaud, J. 271
Michoff, N.V. 232
Midhat, A.H. 584
Mieli, A. 1012
Migeon, G. 1068
Migliorini, E. 591
Mikesell, R.E. 58
Mikhail, K. 585
Miller, K. 1019
Miquel y Planas, E. 1071
Mitchell, R.P. 585
Mitrany, D. 231
Mitteberger, T. 1016
Mittwoch, E. 1014, 1015
Moeller, E. 855
Mohendis, L. 590
Mohibbul Hasan Khan 271
Mikusch, D.V. 584
Miles, G.C. 1072
Millás Vallicrosa, J.M. 789, 1012, 1016, 1017
Miller, A.F. 232, 584
Miller, W. 231, 584, 858
Millet, R. 170, 589
Milliot, L. 687, 689, 690
Mills, L.A. 59, 593
Mills, S.B. 336
Milner, L. 585
Mingana, A. 621
Minganti, P. 585
Minorsky, V. 198, 232, 595, 857, 925, 969
Mīr Kvand 925
Mirchond 168
Mirza Ghulam Ahmad 857
Mischlich, A. 338
Mohl, J. 924
Mohr, A. 58
Moid, A. 592
Moncada, F. de, 170
Mones, H. 585
Monneret de Villard, U. 14, 198, 1069, 1071
Monroe, E. 337
Montagne, R. 57, 589, 590, 972
Monteil, Ch. 57, 338
Monteil V. 591, 595
Montety, H. de 590, 689
Montgomery Watt, W. 621, 742, 813
Montserrate, A. 271
Mook, H.J. van 593
Moraes, F. 594
Morata, N. 1014
Moreland, W.H. 270, 271, 592
Moreno, M.M. 621, 761, 856, 857
Moritz, E. 58
Morrison, T. 592
Morrison, S.A. 582, 587
Morrison, G.E. 593
Moscati, S. 109
Mossadegh, M. 689
Motylinski, A.A. de C. 586
Moubarac, Y. 621
Moussa-Dib, G. 587
Moustafa Kamil 585
Moysan, F. 593
Muccioli, M. 57
al-Muchrif 743
Mueller, A. 14
Muhammad Abduh 743
Muhammad Ali, M. 621, 741, 743, 813, 857
Muhiddin, A. 584, 595
Muir, W. 109, 169, 813
Mujtaba, A.S. 857
Mulder, D.C. 1014
Mulero, M. 57
Müller, W. 1016
Munier, 169
Muñoz Sendino, J. 813
Muratoff, P. 583
Musil, A. 58
Mustafa Kamel 584
Mžik, H.v. 75, 1019

N

Nachtigal, G. 338
Naçiri, A. 589
Nader, A. 742
Naersen, F. van 594
Naguib, M. 585
Nainar, M.H. 271, 1019
Nakhai, M. 591
Nakhsbandi, S.N. 1072
Nalivkine, V.P. 198
Nallino, C.A. 14, 74, 75, 170, 688, 742, 761, 787, 891, 892, 1014, 1018
Al-Nasawī, M. 198
Naser, G. 585
Naṣīr al-Dīn Ṭūsī 925
Nau, F. 74
Nāẓim, M. 169
Nazmulkarim, A.K. 592
Nehru, J. 592
Nerazzini 337
Neuburger, M. 1015
Neuveu, E. de, 787
Newman, B. 57
Newman, E.W.P. 585
Nicholson, R.A. 761, 891, 924
Nicholas, A.L.M. 858
Nido y Torres, M. del 687
Niedermayer, O. v. 59, 592
Niemeyer, O. v. 58
Niemeyer, W. 169
Nieuwenhuis, A.W. 59
Nieuwenhuize, C.A.O. van 594, 761
al-Niffarī 761
Nikitine, B. 595, 925, 971
Ninet, J. 585
Niẓām al-Mulk 925
Niẓāmī 925
Niẓāmī Samarqandī 925
Noel, E. 971
Noeldeke, A. 1069
Noeldeke, Th. 74, 109, 621, 687, 813, 855, 892, 924
Noer, V. 271
Nolde, B.E. 588
Note-Boom, C. 594
Nur Ilahi, Kh. 970
Nuseibeh, HZ. 582
Nyberg, H.S. 761
Nyessen, D.J.H. 59
Nykl, A.R. 892

O

O' Ballance, E. 588
Obbink, H.T. 621
Obermann, J. 742, 1014
Ocaña Jimenez, M. 14, 170
Odinot, P. 589
Oeconomos, L. 197
Ohsson, M.C. d' 232, 787
Ohrwalder, J. 586
Oktay, A. 595
O' Leary, L. 74, 169, 1012
Oliver, E.E. 198
Oliver Hurtado, J.M. 1069
Ollone, d' 594
Olszscha, R. 595
Olufsen 595
Ömer Riza Doğrul 761
Onken, W. 198
Oppenheim, M. v. 58, 338
Orga, I. 584
O' Shaughnessy, Th. 621
Osma, G.J. de, 1071
Osman, A. 585
Osman Bey 789

Osman, D.M. 593
Ostrogorsky, G. 169, 232
Ostrorog, L. 584, 688, 689
Ostroumov, I. 595
Oufrani 589
Overdijkink, G.W. 594
Owen, S.J. 271
Oytan, M.T. 787

P

Padilla, R. 787
Page, J.A. 1070
Pagel, J. 1015
Pagliaro, A. 924
Pakalin, M.Z. 584
Palgrave, W.G. 336
Pallis, A.A. 232
Palmer, H.R. 586
Panetta, E. 789
Pano y Ruata, M. de, 688
Pareja, F.M. 594, 1019
Parent, P. 589
Pares, B. 198
Paret, R. 621, 689, 743, 813, 1012
Parisot, M. 590
Park, A.G. 595
Parrinder, G. 57
Pascal, P. 924
Passant, E.J. 168
Patai, R. 588
Patton, W.M. 687
Paul-Margheritte, L. 972
Paulitschke, Th. 337
Paulovič, M. 595
Pauty, E. 1069
Pautz, O.E.A. 75, 621
Pavet de Courteille 1018
Pe Cheoui-i 594
Pearce, F.B. 337
Pearlmann 588
Pears, E. 231, 584
Pedersen, J. 336, 621, 688, 671, 1072
Pelissié du Rausas, G. 584
Pellat, Ch. 891, 892, 972
Pellegrin, A. 232, 590
Pelliot, P. 197
Peñuela, J.M. 892, 1015
Penz, Ch. 57
Penzer, N.M. 232
Peres, H. 590, 892
Peretz, D. 588
Pérez Embid, F. 1069
Périer, J. 109
Perlmann, M. 169
Perrier, F. 585
Perron, A. 687
Peŕron & Jomar 338
Pesle, O. 687, 689, 690, 743
Petit, L. 787
Petrus-Blumberger, J.T. 594
Peyronnet, R. 590
Pezard, M. 1071
Phelps, M. 858
Philby, H.S.J. 58, 336, 688
Phillips, G.D.R. 595
Picard, A. 972
Pickens, C.L. 594
Pickthall, M. 621
Pijoan, J. 1068
Pijper, G.F. 336, 594, 689, 741, 743, 787
Pillement, G. 1069
Pines, S. 742, 1014
Pinto, O. 109
Pipes, R. 595
Pirenne, H. 168
Pithawalla, M.B. 59
Pizzi, I. 924
Planhol, X. de, 582
Plauchut, E. 585
Plessier, F. 588
Plessner, M. 1012
Plowden, T.C. 971
Pluvier, J.M. 594
Poerbatjaraka, R. Ng. 760
Poggendorf, J.C. 1016
Poinssot, L. 1071, 1072
Poliak, A.N. 169, 232
Pomiankowski, J. 584
Pons Boigues, F. 1019
Popper, W. 169
Portal, R. 595
Porte, A.P. 856
Potter, A.G. 924
Powell Price 270
Power, E. 197
Prasad, I. 270, 271
Prasad, R. 592
Prause, F.M. 592
Prawdin, M. 198
Pretzl, O. 75, 621, 742, 855, 1014
Price, M.P. 584
Prieto Vives, A. 170
Prins, J. 690
Pritsch, E. 690
Pröbster, E. 336, 590, 690
Pruefer, C. 1015
Prym, E. 971
Puccioni, N. 57
Purcell, V. 594

Q

Qāḍī Aḥmad 1071
Qadri, M. 970
al-Qayrawānī 741
Qazvinī, M.M. 924
al-Qazwīnī 690
Quatremère, F. 169
Querry, A. 856
Quirós Rodriguez C. 1014
Quispel, H.V. 594

R

Rabbath, E. 587
Rabino di Borgomale, H.L. 169
Rackow, E. 789
Ragai, D. 690
Rahmat Ali, Ch. 592
Rainero, R. 590
Raisuli 589
Ramadan, A. 586
Ramakrishna, L. 271
Ramazani, R.K. 592
Ramsaur, E.E. 584
Ramuzi, A. 589
Ranke, L.v. 232, 584
Rathjens, C. 58, 688
Rattray, R.S. 972
Ravenshaw, J.H. 1070
Raverty, E.G. 169, 271, 971
Ravoof, F.A. 592
Rawlings, G.S. 593
Ray, H.C. 336
Raychandury, H.C. 270
Raymond, A.M. 1069
al-Rāzī 1015
Redhouse, J.W. 761
Reed, H.A. 584, 743
Rehatsek, E. 813 925
Reinaud, M. 1019
Rempis, G. 924, 925
Renaud, H.P.J. 1015, 1016, 1017, 1018, 1072
Rentz, G. 58, 336
Rescher, O. 687, 856, 969, 970, 1016
Retif, A. 594
Reusch, R. 788
Reusch, O. 337
Revault, J. 1071
Rezette, R. 589
Ribera, J. 14, 170, 892, 1014, 1070
Ricard, P. 589
Ricard, R. 589
Richmond, H. 57
Richter, A. 892
Richter, G. 621, 892
Rickmann, H. 1070
Riefstahl, R.M. 1071
Riefstahl, H. 1070
Riggs, Ch.T. 232
Rihani, A. 58, 336
Rikaby, J. 892

Ringreen, H. 621, 742
Rinn, L. 788
Risch, F. 687
Ristel-Hueber, F. 587
Rištin, M. 971
Ritter, H. 168, 584, 761, 856, 858, 925, 1019, 1071
Rivero, C.M. de 1072
Rivlin, B. 590
Rizzitano, U. 892
Rjasanzew, S.N. 595
Robequain, Ch. 59
Robert-Raymond 590
Roberts, R. 621, 689
Roberts, P.E. 271
Robertson-Smith, W. 74
Robinson, A.E. 688
Robson, J. 742, 1070
Roda Jiménez, R. de 589
Rodd, F.R. 57, 338, 591
Rodinson, M. 1019
Rodríguez Molero, F.X. 1015
Rodwell, E.H. 925
Roemer, H.R. 232, 925
Rogers, A. 270, 925
Rohrbach, P. 58
Romainville, F. de 595
Romano, G. 170
Romer, H. 858
Ronart, S. 584
Rondot, P. 582, 584, 586, 587, 588, 591, 595, 596
Roolvink, R. 582
Roosevelt, A. 591
Ropers, H. 1071
Rosen, F. 232, 584, 924
Rozenkranz, G. 858
Rosenthal, E. 1014
Rosenthal, F. 689, 1012
Rozenzweig-Schwannau, V.R. v. 925
Rossi, E. 232, 582, 584, 588, 589, 590, 591, 596, 969, 970
Rossow, R. 591
Rothstein, G. 74
Rous, J. 590
Rousset, C. 590
Roux, A. 972
Roux, J.P. 58, 584
Roy, B. 1072
Rubinacci, R. 589, 590
Rubruk, W. v. 198
Rückert, F. 892, 924, 925
Rudolph, W. 621
Rummel, F. v. 584
Rumphius, G.E. 336
Runciman, S. 169
Ruska, J. 1016, 1017, 1018, 1019, 1071
Russell, W.H. 271
Rustow, S.A. 584
Rustum, A.J. 586
Rutter, E. 688
Ryan, A. 584
Rybakov, S. 59
Ryckmans, G. 74
Rypka, J. 924, 970

S

Saab, H. 584
Sabbagh, T. 621.
Sabry, M. 586
Sachau, E. 109, 687, 1012
Sacy, S. de, 857
Sadighi, G.H. 856
Sadr-ud-Din, M. 621
Safran, N. 690
Safrastian, A. 584
Said Ruete, R. 337
Saint-Germes, J. 590
Sakisian, A.B. 1071
Saksena, R.B. 970
Saladin, H. 1068
Ṣalāḥ-al-Dīn, 1015
Salem, E.A. 856
Salinger, G. 168
Salles, G. 1068
Samaha, A.H. 621
al-Sammān, M.A. 690
Sammarco, A. 586
Samnani, A. 270
Sánchez Albornoz, C. 170
Sánchez Pérez, J.A. 689, 1017, 1018
Sands, W. 582
Sanguinetti, B.R. 1018
Sanhoury, A. 688
Sanjian, A.K. 587
Santillana, D. 687
Sapolio, E.B. 584
Sarkar, J. 271
Sarkis, Y.I. 14
Sarnelli, T. 1015
Sarrasin, P.E. 590
Sarre, F. 1069, 1072
Sarton, G. 1012
Saussey, S. 970
Sauvaget, J. 14, 169, 1019, 1069
Sawyer, R.H. 58
Sax, C.v. 232
Sayegh, F.A. 588
Sayili, A. 1015, 1018
Schabinger, K.E. 169
Schacht, J. 14, 687, 690, 741, 743, 1012, 1015
Schack, A. v. 892
Schaeder, H.H. 741, 761, 788
Schaefer, R. 590
Schapiro, I. 621
asch-Scharastani 855
Schefer, C. 925
Schemeil, M. 169
Schiemann, C. 198
Schiller, A.A. 594
Schmidt, F.F. 688
Schmidt, W. 58
Schmits, P. 596
Schott, G. 58
Schoy, C. 1017, 1018, 1019
Schreiner, M. 741
Schrieke, B. 813
Schrutz 1015
Schulze, A. 338
Schurhammer, G. 271
Schuyler, E. 596
Schwager, J. 592
Schwally, F. 74, 621
Schwarts, P. 169
Schwarz, P. 1069
Schwenkon, L. 170
Sclechta-Wssehrd, O.M. v. 924
Scotidis, N. 586
Scott, H. 58
Sebag, P. 590
Seco de Lucena, L. 589
Seddon, C.N. 232
Sedillot, L.A. 1017
Seeger, K. 596
Seelye, K.C. 855
Seemann, H.J. 1018
Seidel, E. 1015
Sekaly, A. 582, 586, 689, 743
Seligman, A. 584
Seligman, C.G. 586
Sell, F. 788
Sell, E. 593, 621
Semenov, A. 857
Sen, S.N. 593
Senes, H. 858
Senkowski, J. 198
Serjeant, R.B. 1071
Serou, J. 594
Servier, A. 590
Seton-Williams, M.V. 583, 587
Setton, K.M. 170
Sevin, N. 741
Sfeir, G.N. 586
Shabistari 925
Shah, S.I. 789
Sharp, H. 1070
Sharp, L.D. 59
Shea, R.O. 336
Shelabear, W.G. 761
Sherwani, H.K. 689

Shibeika, M. 586, 621
Shukry, M.F. 586
Shuster, W.M. 591
Shwadran, B. 583, 588
Siassi, A.A. 591
Sicard, J. 583
Siddiqi, N.U.A. 687, 689
Siderski, D. 621
Siggel, A. 1018
Simon, G. 336
Simonet, F.J. 170
Simore-Munir, F.J. 760
Sion, J. 59
Sister, M. 621
Sitaramayya, B.P. 593
Sjahrir, D. 594
Skrine, F.H. 198
Slatin Pasha 338, 586
Sliman Ben Ibrahim 813
Smirnov, N.A. 232, 596
Smirnov, V.D. 198
Šmidt, A.E. 14
Smith, M.B. 1070
Smith, E.W. 1070
Smith, M. 761
Smith, V.A. 270, 271, 1070, 1071, 1072
Smith, W.C. 583, 584, 593, 743
Snouck Hurgronje, Ch. 14, 336, 594, 687, 688
Soane, E.B. 971
Socin, A. 971
Sokol, E.D. 596
Solmi, A. 170
Somogyi, J. de 789, 857, 1016, 1019
Soranzo, G. 198
Sorensen, C.W. 583
Sorley, H.T. 971
Sougeon, G. 232
Soulié de Morant, G. 594
Sourdon, G. 590
Sousa, Fr. L. de 589
Soussa, A. 58
Soustelle, J. 590
Spain, J.W. 593
Spate, O.H.K. 59, 593
Spear, T.G. 593
Spear, P. 271
Spector, I. 596
Speiser, M.T. 970
Spencer, J.E. 59
Spengler, L. 1015
Sperber, K. 75
Speyer, H. 621
Spies, O. 761, 925, 970, 1014, 1017, 1018
Spitaler, A. 621
Spitta, W. 742
Spoer, H.H. 789
Spuler, B. 109, 198, 232, 596
Srivastava, A.L. 270
Stafford, R.S. 588
Stählin, K. 59, 198, 596
Stamp, L.D. 59
Stanley, H.M. 337
Stanton, H.U.W. 621
St. Clair Tisdall, W. 621
Stapel, F.W. 336
Stark, F. 587
Stchoukine, I. 1071
Steche, H. 593
Steel, F.A. 970
Steele, R. 1018
Stegemann, V. 1018.
Steiger, A. 1019
Steineke, M. 58, 336
Steinschneider, M. 892, 1012, 1018
Stephan, H. 586
Stephens, I. 59
Stephenson, J. 1016
Steppat, F. 586, 591
Stern, H. 1069
Stern, S.M. 857, 1070
Stevenson, W.B. 168, 789
Stirling, P. 743
Stitt, G. 336
Storey, C.A. 924
Strakosch-Grossmann, C. 198
Strandes, J. 337
Strauss, E. 169, 687, 689
Strong, S.A. 337
Strothmann, R. 170, 856, 857
Strümpell, K. 338
Strzygowski, J. 1069
Stuart, G.H. 589
Sufi, G.M.D. 593
Suhrawardī 761
Suhrawardī Maqtūl 925
Sukanov, N.N. 596
Sukarno, A. 594
Sukumer Ray 271
Sumner, B.H. 584
Supan, A. 57
Süssheim, K. 169
Suter, H. 1016, 1017, 1018
Suter, K. v. 57
Sweetman, J.W. 593, 741
Swynnerton, C. 970
Sykes, P.M. 232, 591, 592, 856
Symonds, R. 593
Symonds, M.T. 586

T

Taeschner, F. 168, 232, 583, 689, 743, 788, 1014, 1019
Ṭāhā Ḥusayn 892
al-Ṭāḥāwī 742
Ṭāhir al-Ḥaddād 743
Tahir Khemiri 892
Taillard, F. 589
Taillardat, C.F. 592
Talaat, S. 621
Tanoglu, A.T. 584
Tanzi, G. 59
Taqizadeh, S.H. 14
Tavernier, J.B. 271
Taxier, L. 338
Tayrah, M. 742
Tchogay Oghlu, M. 596
Temple, R.C. 970
Terrasse, H. 589, 1069
Terry, J. 1070
Tharaud, J. 589
Thayer, P.W. 594
Theobald, A.B. 586
Thomas, B.E. 590
Thomas, E. 270
Thomas, L.V. 583
Thomson, V. 594
Thornburgh, N.W. 58
Thorner, A. 593
Thorning, H. 788
Thouasne, L. 232
Thuret, F. 197
Tiele, P.A. 336
Tieng-Fong Cheng 596
Tietze, A. 970
Tillion, G. 590
Titus, M.T. 270
Tlatli, S. 590
Togan, Z.V. 198, 232, 596, 969, 1012, 1019
Tolstov, S.P. 1012
Tomlin, E.W.F. 58
Toni, Y.T. 591
Topf, E. 583
Tormo, E. 1069
Torres Balbás, L. 1069
Torrey, G.H. 587, 621
Torrey, C.C. 75
Toschi, U. 586
Totah, Kh. 583
Toubert, P. 59
Toynbee, A.J. 232, 583, 584
Trapier, B. 1019
Tresse, R. 688
Trimingham, J.S. 337, 586
Tritton, A.S. 109, 336, 688, 689, 741, 1014
Troll, S. 1071
Tschudi, R. 232, 688, 788

Tutaeff, D. 596
Tweedy, M. 58
Tuulio, O.J. 892, 1019
Twitchell, K.S.T. 58, 336
Tyan, E. 689, 690

U

Ubach, E. 789
Uhlemann, H. 1071
Ünsal, B. 1069
Ünver, A.S. 1015
Uriarte, J. 788
Urvoy, Y. 57, 338
Usborne, C.V. 589

V

Vacca, G. 59
Vacca, V. 270, 594
Vajda, G. 109, 1012, 1071
Valderrama, F. 589, 789, 1069
Valibhai, M. 687
Vambery, H. 198, 232, 969
Van Arendonk, C. 336, 857
Van Berchem, M.C. 1072
Van den Berg, S. 1012, 1014
Van den Berg, L.W.C. 687
Vandenbosch, A. 594
Van Gelder, H.D. 856
Van Mehren, A.F. 1014
Vasil'ev, A.A. 109
Vasmer, R. 109
Väth, A. 270
Vaughan, D.M. 232
Vaumas, E. de, 58
Veccia-Vaglieri, L. 336, 588, 856, 892
Velázquez Bosco, R. 1069
Velten 972
Verdier, C.L. 587
Vernadsky, G. 596
Vesey-Fitzgerald, S. 687
Vestri, L. 590
Veth, P.J. 14
Vidal, F.S. 589
Vidal de la Blache 57, 59
Viennot, P. 587
Vierhout, M. 594
Vil'čevskiĭ, O. 971
Villadory, G. 590
Villard, H. 591
Viollis, A. 592
Virolleaud, C. 856, 925
Vischer, H. 57
Vissiere, A. 594
Vives y Escudero, A. 1072
Vladimircov, B. Ĭa. 198
Vlekke, B.H.M. 336, 594
Vlieger, A. de, 742
Vloten, G. van 109, 856
Voeikov, A. 596
Voinot, L. 789
Vollehoven, C. van 336
Vollers, K. 892
Vonderheyden, M. 170
Voss, C.H. 588
Vullers, J.A. 168

W

Wāḥid Mīrzā, M. 925
Wahitaki, H. 761
Walker, C.C. 198
Wallis Budge, E.A. 586
Walter, H.A. 857
Walzer, R. 1013, 1014
Warner, M. 596
Warner, A.G. & E. 924
Warriner, D.D. 583
Watta, K. 270
Waugh, T. 584
Wavell, A.J.B. 688
Webster, D.M. 584
Wehr, H. 741
Weil, G. 75, 621
Weir, T.H. 589, 788
Weisbach, F.F. 924
Weise, W. 594
Weissmann, N. 232
Weisweiler, M. 892, 1012
Weizzmann, Ch. 588
Wellhausen, J. 74, 75, 109, 856
Wensinck, A.J. 75, 687, 688, 741, 742, 813, 1014
Werner, A. 972
Wertheim, W.F. 594
West, E.W. 924
Westerling, R. 594
Westermann, D. 338
Westermarck, E. 689, 789
Wetzel, F. 1070
Weulersse, J. 58
Wheeler, G.E. 596
Widengren, G. 813
Widmer, G. 583
Wiedemann, E. 688, 1016, 1017, 1018, 1072
Wieleitner, H. 1017
Wiet, G. 169, 1069, 1071
Wilber, D.N. 591, 592, 1070, 1071
Wilken, F. 169
Wilkinson, F.J. 593, 971
Wilson, A. 58, 336, 583, 588, 591
Wilson, C.E. 924, 925
Wilson, S.G. 858
Winckler, H.A. 789
Winder, R.B. 587
Winderlich, R. 1071
Windfield, E.H. 925
Windstedt, R.O. 593, 971
Wing Tsit Chan 594
Wingate, R. 586
Winter, H.J.S. 1012
Wissmann, H. v. 58, 74, 336
Witschell, L. 57
Wittek, P 232
Woepcke, F 1017
Wohlfahrt, E. & M. 57
Wolf, Ch. 594
Wolfe, F. 1071
Wood, C.A. 1015
Woodman, D. 594
Woodsmall, R.F. 743
Woolworth, W.S. 621
Worms, M. 1014
Wright, Q. 587
Wright, R.R. 1016
Wright, W.L. 232
Wright, W.L. (Jr.) 970
Wu, A.K. 596
Wuestenfeld, F. 14, 74, 109, 169, 336, 1015, 1019
Wulzinger 788
Wynn, W. 586

Y

Y.Z. 59
Yale, W. 583
Yazdani, G. 1070
Yeghen, F. 586
Yin'am, S. 588
Young, G. 586
Youssef, A. 586
Youssouf, M. 689
Yucel, H.A. 969
Yusuf Ali, A. 621

Z

Zafrullah Khan, M. 593
Zaiana 589
Zahoderax, B.N. 925
Zaki Ali 741
Zaky, M.H. 169
Zambaur, E. de 14
Zananiri, A. 586
Zaraffa, M. 590
Zarubin, I.I. 971
Zawadowski, G. 596
Zayd b. 'Alī 856
Zaydan, G. 109
Zazzaretta, A. 924
Zbinden, E. 789

Zettersteen, K.V. 169, 688, 1071
Zeuthen, H.G. 1017
Zeys 687
Ziadeh, N.A. 587, 590, 788
Ziauddin, M. 1071
Ziemke, K. 59
Zierer, O. 270
Zinkeisen, J.W. 232
Zinner, E. 1018
Zischka, A. 57, 59, 583
Zorab, A.A. 594
Zuhuru 'd-din Ahmad, M.M. 761
Zwemer, S.M. 690, 789

INDEX DES TABLES ET DES DIAGRAMMES

Page

10 Translitération de l'alphabet arabe
11 Translitération de l'alphabet russe
12 Ère musulmane comparée avec l'ère chrétienne
24 Le bloc des pays musulmans
25 Les villes musulmanes les plus importantes
56 Statistique générale des musulmans dans le monde
63 Famille de Mahomet
76 Première expansion de l'Islam
85 Califes umayyades
93 Les territoires de l'Islam à l'apogée du Califat
100 Califes 'abbāsides
111 Le démembrement du califat 'abbāside
112 Les États musulmans vers 870/257
116 Les États musulmans vers 970/360
123 L'occident de l'Islam
128 Les États musulmans vers 1075/468
132 La période des Selǧūqides
135 Ayyūbides, Croisés, Mamlūks
144 Ġaznawides, Ġūrides, Ḫwārizm-Šāh
147 Les États musulmans vers 1190/586
150 Al-Andalus et le Maġrib
165 Les États musulmans vers 1300/700
172 Les Īl-ḫān et les Tīmūrides
176 Les successeurs des Mongols
192 Les États musulmans vers 1400/803
200 Les territoires de l'empire ottoman
202 Les sultans ottomans
209 La Perse
223 Les États musulmans vers 1600/1009
234 L'Inde musulmane
244 Le sultanat de Dehli. Expansion des Tuġluqides. L'Inde vers 1400/803. L'Inde vers 1423/932. L'Inde vers 1600/1009. L'Inde vers 1700/1112
272 Indonésie
278 Les principaux sultanats indonésiens vers 1600/1009
281 Les sultanats de Java
292 Arabie
314 Afrique musulmane
354 Les pays musulmans en 1950/1370
510 La division de l'Inde, 1950/1370
518 La ligne d'armistice au Kashmir
532 La péninsule malaise
559 Asie Centrale
571 Les républiques musulmanes du Turkestan soviétique
600 Les sura du Coran. Ordre chronologique provisoire
649 Rites du pèlerinage
816 Divisions dans l'Islam
832 Divisions de la šī'a
1023 Schéma d'une mosquée
1024 Schéma d'une mosquée-madrasa
1028 Plan de la mosquée des Umayyades
1029 Plan de la mosquée de Qayrawān
1032 Plan de la mosquée Sulṭān Ḥasan
1037 Plan de la mosquée de Cordoue
1049 Plan de la mosquée Selīmiyye

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
A BEYROUTH
LE DIX-NEUF MARS
MIL NEUF CENT SOIXANTE-QUATRE